

M. GIULIANI, *Cristianesimo e Shoà*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 160.

Diciannove secoli di antiggiudaismo cristiano sono culminati nella Shoà, “distruzione”, “catastrofe”, nella quale sei milioni di ebrei sono stati sterminati nel cuore dell'Europa cristiana (protestante e cattolica) dai nazisti. “Se non vi fosse stato il bimillenario ‘insegnamento del disprezzo’ cristiano verso gli ebrei ‘carnali e deicidi’ i nazisti avrebbero tentato e parzialmente realizzato il loro progetto di estirpamento del popolo ebraico dal mondo? L'antigiudaismo cristiano ha pavimentato l'impresa” (p. 108). L'antigiudaismo religioso è “un'indiscussa condizione” dell'antisemitismo razziale e culturale (*Ibid.*). Sotto la spinta della secolarizzazione, “l'antigiudaismo religioso del lontano passato si è trasformato divenendo ora antisemitismo biologico-razziale, ora avversione economico-politica, cioè antisionismo” (p. 19). E così “l'avversione religiosa di un tempo è divenuta la più ‘scientifica’ giustificazione della politica della razza pura” (*Ibid.*). Duemila anni di conflitto antiggiudaico dovuti a motivi religiosi, teologici sono, dunque, culminati nella Shoà.

Ma perché tanto odio da parte dei cristiani contro gli ebrei? Qual è la matrice della conflittualità teologica tra ebrei e cristiani? “Esiste un parallelo, –scrive Giuliani– oserei anzi dire una sovrapposizione di tipo ermeneutico-soteriologico tra Israele e il Cristo dei cristiani” (pp. 105-106). “Quel parallelo, quella sovrapposizione tra Israele e Gesù costituisce la matrice della conflittualità teologica tra popolo ebraico e chiesa” (p. 106).

104

La questione intriga. A chi spetta la missione salvifica, il compito messianico: ad Israele, il “popolo eletto”, cioè a coloro che –secondo il racconto degli *Atti degli apostoli*– “credettero in Gesù come messia” e perciò convocati a svolgere la stessa opera salvifica di Cristo? Da una parte c'è Israele, il “popolo eletto” da Dio a una speciale missione nel mondo, a un compito messianico per eccellenza, ma ne è rivelativa l'alleanza sinaitica; dall'altra c'è Cristo, l'*Agnus Dei*, quindi, la chiesa come *ecclesia*, comunità di convocati a svolgere la stessa opera di redenzione nel mondo attraverso la fede in quello stesso Gesù “che Dio ha costituito Cristo” (*At.* 2,36). Per gli ebrei, Cristo non è il messia, perciò lo hanno crocifisso. Per i cristiani, Cristo è *filius Dei*. Gli ebrei, dunque, sono deicidi.

L'accusa di deicida abbassa l'ebreo al livello più basso della condizione umana. Ciò ha costituito, fin dalle origini della storia cristiana, la base per la demonizzazione dell'ebreo *qua talis*. Questa verità cristiana cova sotto le teorie pseudoscientifiche della mitologia nazista. Di qui l'antigiudaismo cristiano, che, grazie alla secolarizzazione, è culminato nell'antisemitismo biologico-razziale e nella Shoà. Di qui il bimillenario insegnamento di disprezzo cristiano verso gli ebrei carnali e deicidi, che ha favorito il progetto nazista di estirpamento del popolo ebraico dal mondo.

Il popolo ebraico non è stato annientato, è sopravvissuto alla Shoà: “dopo la Shoà è diventato impossibile negarlo, e continuare come se nulla fosse successo” (p. 21). La Shoà, dunque, è “nuova rivelazione dell'esistenza di Israele accanto alla chiesa” e “solleva nella chiesa l'istanza nuova della relatività soteriologica, dei limiti cioè della propria pretesa di salvezza sul mondo,

ponendo così un limite teologico alla redenzione di Cristo” (p. 110). La Shoà, quindi, “è un problema cristologico perché riapre al cuore della teologia cristiana il problema della redenzione, facendo riscoprire ai cristiani il peccato originario della loro ermeneutica sostituzionista e la sostanziale relatività soteriologica del simbolo cristiano per antonomasia: la croce di Cristo” (p. 115).

La Shoà mette in discussione l'assolutizzazione del senso salvifico del sacrificio di Cristo e il suo elitismo sostituzionista; mette in dubbio la salvezza del mondo operata da Cristo, sovrapposto e sostituito a Israele, che cioè Cristo sia veramente *Redemptor mundi*, e insinua un'istanza di relatività soteriologica nella cristologia tradizionale della chiesa. Mette in crisi l'esclusività soteriologica della croce di Cristo, dal momento che proprio la croce è stata per gli ebrei simbolo di intolleranza, di condanna, di oppressione e di odio. In nome di essa i crociati hanno combattuto gli ebrei. La croce era brandita dai giudici dell'Inquisizione e dagli aguzzini dei pogroms. Per gli ebrei esiste un parallelo tra la croce e la svastica. Allora: si può includere Auschwitz nella croce di Cristo? “Il dubbio che la croce di Cristo sia rimedio per tutti i mali e per tutti i peccati, tranne quelli compiuti in nome della croce stessa, fa tremare l'intero edificio della redenzione cristiana [...]; incrina la serafica certezza dell'universalità e della compiutezza della soteriologia” (p. 114). La redenzione “ridiventa dramma [...]. Ridiventa il biblico *Chaoskampf*, dove Dio è ancora in lotta contro il male e dove nessun redentore può dire ‘tutto è compiuto’” (p. 115). Auschwitz: “stella dell'irredenzione” (p. 116). L'implicazione più urgente e radicale della Shoà per la teologia cristiana è ripensare il ruolo d'Israele nell'economia cristiana della salvezza. La Shoà pone le chiese e le teologie cristiane di fronte alla realtà storico-teologica di Israele come popolo di un'alleanza mai revocata, l'alleanza sinaitica è eterna, e di fronte al proprio peccato: “il peccato di non-credere che le promesse di Dio sono irrevocabili e di negare l'uni-genitura di Israele. In una parola, il peccato di antiggiudaismo” (p. 31). Un peccato, dunque, verso Dio e verso Israele, nella forma della dottrina sostituzionista, in virtù della quale la chiesa sostituisce Israele nel piano di salvezza, della sostituzione teologica, cioè, di Israele con un altro “popolo eletto”, la chiesa. La sovrapposizione cristiana di Cristo a Israele è il nodo teologico che è alla base del conflitto ebraico-cristiano. La Shoà riscopre l'irrevocabilità delle promesse di Dio e la permanenza del valore teologico di Israele nella storia della salvezza. “Infatti se Israele venisse meno, cadrebbero le promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza per sempre” (p. 23). E ancora: “il principale attributo del Dio biblico, cioè la sua credibilità, verrebbe meno a sua volta” (*Ibid.*).

Di qui il compito di ripensare la teologia e segnatamente la cristologia e l'ecclesiologia, di rivedere tutto il secolare atteggiamento cristiano verso il popolo d'Israele.

Ai fini di un dialogo cristiano-ebraico significa cogliere le implicazioni teologiche che quel dialogo, meglio quel mancato dialogo che furono diciannove secoli di antiggiudaismo, comporta. “Cristo, dopo Auschwitz, va ripensato fuori dalle categorie dell'idolatria e rimesso nelle coordinate teo-logiche del Dio di Israele e dell'alleanza di Israele con Dio” (p. 75). In Cristo Dio non ha abolito

l'alleanza con Israele, ma l'ha rafforzata. Occorre, dunque, un revisionismo teologico che ha al suo centro la riscoperta della presenza d'Israele nel mondo, il popolo di Dio eletto, chiamato prima dai gentili e per i gentili, cioè prima dei cristiani e per i cristiani, un revisionismo che sottolinea la priorità cronologica di Israele, ma soprattutto teologica. Il peccato originale del cristianesimo nascente è l'aver occultato l'origine ebraica, l'*hebraica veritas*, della cosiddetta nuova alleanza; l'alleanza tra Dio e Israele confermata e rinnovata in Cristo. La rivelazione di Dio in Cristo non è negazione della rivelazione di Dio a Israele. Ciò comporta "un *lavoro su di sé* come scavo nelle proprie origini storiche, de-costruzione psicologica del processo formativo della propria identità, ri-costruzione della propria specificità –la cristologia– alla luce della 'relatività soteriologica' implicata nell'accettazione della storia di Israele come luogo nel quale avviene –viene cioè all'esistenza storica e teologica– e si realizza la *veritas christiana*" (p. 143).

Le due religioni, che per secoli sono vissute l'una contro l'altra, "oggi hanno davanti a sé la possibilità di essere l'una accanto all'altra non nella forma della loro reciproca negazione, ma nella forma del mutuo riconoscimento" (p. 147). D'altra parte, "Dio ha creato il mondo, non le religioni. E neppure le chiese e le sinagoghe" (pp. 147-148). Tuttavia "solo attraverso il *lavoro su di sé* e l'accettazione di un conflitto riscattato dalla sua negatività –di cui Shoà, sigillo di una ferita antica, è emblema– la positiva *verità su di sé* di cristianesimo e giudaismo può venire a parola, nella forma di benedizione per il mondo" (p. 148). "Rovesciare un grande errore, per svelare una grande verità. Questo, e solo questo, significa il dovere, per le chiese, di fare ancora memoria della Shoà, dando un contenuto storico alla parola *teshuvà* (conversione) (*Ibid.*)

**Pietro Birtolo**

M. DANESI, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, pres. di A. Ponzio, Edizioni dal Sud, Modugno 2001, pp.136.

Tratto caratterizzante di una parte cospicua degli studi riguardanti, direttamente o indirettamente, la filosofia vichiana continua a dimostrarsi la tendenza allo *spostamento*, alla *comparazione*, al *dialogo*. Sottratto al ruolo di isolato nel suo tempo, a torto o a ragione assegnatogli da studiosi di primo piano, Vico è riconvocato quale guida per audaci scorribande lungo il *tempo grande* del pensiero, attraverso i più disparati campi disciplinari. Risultato più evidente di queste tendenze è stata, negli scorsi decenni, oltre la proliferazione di contributi monografici di difforme impianto e qualità, una abbondante produzione di volumi collettanei, ricchi ed eterogenei (fra tutti, si ricordino quelli meritoriamente promossi da Tagliacozzo).

Anche la monografia di Marcel Danesi si uniforma a questa tipologia di approccio, la cui proficuità va commisurata, più che al rigore filologico della comparazione, agli apporti specifici di una impostazione latamente definibile *dialogica*. In questo caso, l'opera vichiana è accostata alla linguistica cogniti-

va, alla quale Danesi ha dedicato diversi studi specifici (tra i più recenti va in particolare segnalato *The Forms of Meaning*, pubblicato con Thomas Sebeok –Mouton De Gruyter, 2000–). L'intento è di illuminare, recuperando idee o intuizioni di Vico, alcuni dei concetti fondamentali di questo filone della linguistica contemporanea, indicando anche, sulla base degli interrogativi che è possibile porre a partire dalla rilettura della *Scienza nuova*, quali possano essere gli sviluppi futuri della ricerca. È chiaro che, confidando nell'efficacia di talune omologie, il testo di Danesi è impostato in modo tale che a trarre giovamento dall'operazione debba essere soprattutto la linguistica cognitiva. Il pensiero vichiano, pur illuminato retrospettivamente da questa, nel testo di Danesi è in qualche modo, nelle linee interpretative fondamentali, dato per acquisito. In altri termini, è possibile dire che Vico, più che oggetto di questo libro, ne sia un personaggio, una sorta di Virgilio, *carattere poetico* plasmato dallo studioso per guidare il lettore nei meandri della teoria linguistica.

L'intenzione dell'autore è resa perspicua dalla struttura stessa del libro, nel quale i capitoli sui principi fondamentali della linguistica cognitiva sono incorniciati da una introduzione ed una conclusione che illustrano l'originalità dei possibili apporti vichiani. Della linguistica cognitiva sono trattati, con notevole chiarezza espositiva, i nuclei teorici fondamentali, con l'intento strategicamente rilevante di farne un paradigma alternativo alla linguistica generativa. La linguistica cognitiva, intesa come "scienza che si occupa del nesso che collega esperienza del mondo, concetti e linguaggio" (39), è collocata a valle di una tradizione di studi che ha ritenuto indispensabile aprirsi all'analisi del linguaggio figurato, piuttosto che farsi vincolare esclusivamente all'idea di grammaticalità. Fare della metafora il meccanismo fondamentale di costituzione del nostro sistema concettuale-cognitivo significherebbe porsi in alternativa radicale rispetto alla linguistica chomskiana, dal cui orizzonte sono stati invece programmaticamente allontanati i fenomeni figurativi, ridotti a secondarie deviazioni dalla norma grammaticale incarnata nella competenza.

Alle antiche idee, di ascendenza aristotelica, secondo cui i concetti sarebbero rigidamente distinti in astratti e concreti ("principio dell'autonomia dei concetti") e quindi organizzati in un sistema tipologico ("principio dell'organizzazione gerarchica"), Danesi oppone i principi inversi di "una *continuità* eziologica tra i due domini di pensiero" e di "un' *interconnessione* noetica tra i vari concetti che la nostra mente produce" (39). Il principio di continuità si basa sull'idea che la metafora costituisca una "capacità conoscitiva innata, la quale permette di trasformare le esperienze 'vissute' in schemi di pensieri astratti" (48). Il principio di interconnessione si fonda invece sull'idea che del tutto omologhi siano i processi intellettivi coinvolti nella produzione di concetti concreti e astratti (50).

Le parti più efficaci del testo sono probabilmente quelle dedicate a ciò che Danesi, in linea con Sebeok, denomina "metaforma". In contrasto con l'idea che la metafora si realizzi tramite un procedimento induttivo basato sulla comparazione o sostituzione (se A e B sono simili sotto qualche rispetto, possono esserlo sotto altri), l'autore sostiene che sarebbe più corretto assumere che sia la metafora a produrre le comparazioni o analogie (51-52). Questo pro-

cesso sarebbe reso possibile dalle “metafore concettuali” o “metaforme”, schemi derivati dall’esperienza che fungono da matrici generative di metafore specifiche. Ad esempio, dall’esperienza vissuta è derivabile lo schema della verticalità, basato sulla polarità “sù/giù”, che offre la base immaginativa per generare concetti astratti come “[felicità = sù] / [tristezza = giù]” e da questi frasi come “mi sento sù/giù”, “la notizia lo ha sollevato”, ecc. (48 –su questo terreno, il modello esplicativo di Danesi richiederebbe ulteriore discussione, alla luce delle non infondate critiche di *fallacia naturalistica* mosse alla celebre teoria, per molti versi affine, di Lakoff e Johnson).

È soprattutto in relazione a questa ipotesi che è richiamata la *Scienza nuova*, opera nella quale l’analisi dei processi metaforici è inserita in una teoria complessiva della origine e formazione del linguaggio e delle lingue. La capacità di “immaginare ... fenomeni astratti” nei termini concreti dell’esperienza vissuta avrebbe secondo Danesi una delle migliori spiegazioni possibili proprio nella *logica poetica* vichiana (definita con un eccesso di semplificazione “una facoltà”). In particolare, utile sarebbe il riferimento, per quel che concerne la “generazione dei sistemi logico-simbolici”, alle “tre fasi filogenetiche / ontogenetiche” individuate da Vico. Nell’interpretazione di Danesi, la prima fase è quella in cui mediante la *fantasia* si modella “il mondo fisico e affettivo in termini poetici, e cioè in termini di senso” (125); la seconda “consiste in una metaforizzazione dei referenti astratti”, operata per mezzo l’*ingegno*; la terza nella “formazione e utilizzo di un simbolismo astratto e razionale” (124 –non è chiarissimo se Danesi associ questa terza fase alla memoria; ciò avvallerebbe una corrispondenza facoltà-età dell’uomo che si discosta sensibilmente dal discorso vichiano, nel quale arduo sarebbe intravedere una concezione della memoria come facoltà del simbolismo astratto e razionale).

108

Questo modello triadico, come le altre suggestioni vichiane, è comunque assunto non per essere eretto a dogma, bensì per avviarci ad un percorso, ancora irto di difficoltà, lungo il quale almeno tre questioni fondamentali devono essere affrontate: come avvenga il passaggio da domini concettuali a codici verbali; se la conoscenza delle cose astratte sia sempre metaforica; quali e quante siano, nel procedere coordinato di esperienza linguaggio e concetti, le fasi ontogenetiche e filogenetiche. Il riferimento a Vico, in altri termini, renderebbe accessibile non tanto un modello scientifico quanto una “visione” o permetterebbe addirittura di imporre una “svolta ... nelle scienze del linguaggio” (26).

Dal punto di vista della ricostruzione storica (e anche della “creazione dei precursori”, per usare usare un’espressione ricorrente in situazioni analoghe), la scelta di porre sotto l’egida vichiana un progetto di svolta acquista un senso polemico in relazione al richiamo opposto, in Chomsky, al modello cartesiano. Certo, per dare fondamento a tale ricostruzione sarebbe necessario, come osserva nella prefazione anche Augusto Ponzio (17-18), il dispiegamento di argomentazioni storiche e teoriche più ampie di quelle addotte nello spazio limitato dell’agile libro di Danesi. In questo, le riflessioni di Vico sulla metafora e sulle modificazioni della mente, nella *Scienza nuova* organicamente connesse alle idee di topica, senso comune, nazione, sono riproposte, per così dire, in vitro. Ma evidentemente le scelte dello studioso, come chiarito sin dalla pre-

messa (21-23), vanno in questo caso rapportate all'economia di un'operazione, propositiva e polemica al contempo, cui necessitano l'accostamento rapido, la sintesi, lo spostamento di prospettiva –una economia metaforica, appunto.

**Donato Mansueto**

J. BENTHAM, *Deontologia*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia-Rcs Scuola spa, Firenze, 2000.

Lavorare sul testo è un compito difficile e tuttavia irrinunciabile nello studio della filosofia. Confrontarsi direttamente con il testo è il modo migliore per apprendere ma presuppone la conoscenza approfondita del linguaggio filosofico o, piuttosto, dei linguaggi filosofici, nonché la padronanza di un ventaglio di nozioni-chiave sull'epoca, il clima culturale, il contesto sociale e politico di una certa opera.

È allora di notevole interesse la collana *Leggere i Classici* della casa editrice La Nuova Italia, diretta da Sergio Cremaschi, che ha appunto l'obiettivo di facilitare ed incentivare la lettura del testo filosofico. Lo stesso Cremaschi ha curato l'opera di etica che Jeremy Bentham non riuscì a completare prima della sua scomparsa: *Deontologia* (neologismo benthamiano, dal greco *dèon*, il doveroso e *logos*, il discorso). Perché la scelta di Cremaschi cade proprio su questa particolare espressione del pensiero di Bentham? Certamente perché la *Deontologia* costituisce la presentazione più esaustiva e sistematica dell'utilitarismo, una teoria etica conosciuta e discussa tutt'oggi dai filosofi inglesi e americani, ma non abbastanza apprezzata in Italia.

Tradotta per la prima volta in italiano, la *Deontologia*, viene proposta al lettore corredata di un notevole apparato storiografico e teoretico, che la rende non solo accessibile a tutti, ma anche particolarmente adatta ad un approfondimento critico delle tematiche in essa sviluppate così come si evince dalle varie sezioni del volume. La terza sezione, *Contesto*, ad esempio, fornisce una biografia essenziale che consente di legare concettualmente quest'opera all'insieme degli interessi politici benthamiani. La quarta, *Cotesto*, prosegue con un'antologia di passi scelti fra gli esponenti principali della tradizione utilitaristica e si conclude con l'analisi delle teorie dei più noti critici contemporanei dell'utilitarismo, fra i quali ricordiamo J. Rawls, T. Nagel, K. O. Apel, J. Habermas, J. Mackie e B. Williams. Questa sezione è corredata, inoltre, da un *Lessico* che facilita la comprensione dei concetti-chiave contenuti nel testo accompagnato da alcuni suggerimenti bibliografici e da un indice analitico dei concetti e dei nomi. La quinta, *Guida alla lettura e all'interpretazione*, offre spunti di riflessione sul testo ed è un notevole sussidio didattico per il docente che può trovare precisi quesiti da porre all'attenzione dei propri studenti.

Non potendo ripercorrere in dettaglio le singole parti del volume, mi limiterò a presentarne alcuni aspetti salienti. La sezione iniziale, ad esempio, intitolata *Prima del testo*, introduce la personalità eclettica e, per molti versi, "scomoda" di questo filosofo che intraprese encomiabili battaglie sociali e politiche

così come si fece portavoce di idee a dir poco discutibili. Da una parte, infatti, si adoperò affinché venissero varate riforme tese a migliorare la condizione dei più disagiati e delle minoranze come l'estensione del "principio di tolleranza" a tutti i credi religiosi o l'abolizione della tratta degli schiavi e della pena di morte. Dall'altra, però, si dichiarò favorevole a pratiche generalmente condannate dall'opinione pubblica come il suicidio o l'infanticidio. Inoltre, Bentham ed i suoi seguaci divennero tristemente famosi per l'introduzione di nuove "Poor Laws", leggi che, nell'intenzione, avrebbero dovuto spronare i poveri a migliorare la propria condizione senza rivolgersi all'assistenza pubblica, ma che si rivelarono un vero e proprio fallimento. Di qui l'ira dei benpensanti del suo tempo e l'ombra sinistra che tutt'ora avvolge la sua persona.

Questa prima sezione introduce anche al pensiero filosofico di Bentham. In particolare, Cremaschi si concentra sul il principio di utilità, ossia il principio che prescrive "la massima felicità nel maggior numero" e la teoria etica che da esso si sviluppa contenuta nella *Deontologia*. La traduzione italiana offerta da Cremaschi si rifà dall'edizione critica di Amnon Goldworth, del 1983. Il volume contenuto nei *Collected Works of Jeremy Bentham*, è più breve di quello pubblicato da J. Browning del 1834, poiché mancano due capitoli, "*Le virtù di Hume*" e "*False Virtù*". Browning, infatti, temendo che il lavoro di Bentham potesse oltraggiare la fede cristiana, omise volutamente dei passi e presentò una parafrasi del testo originale contenuto nei manoscritti redatti fra il 1814 e il 1831, piuttosto che una fedele ricostruzione. L'edizione di Goldworth, invece, riproduce il testo alla lettera scegliendo i passi più recenti dell'opera, rielaborati più volte da Bentham stesso. Il titolo originale dell'opera era *Deontologia, o la morale semplificata: che mostra come attraverso l'intero corso della vita di ogni persona il dovere coincide con l'interesse giustamente inteso, la Felicità con la Virtù, la Prudenza nei confronti altrui così come nei propri confronti con la benevolenza effettiva*.

La formulazione di questo titolo tradisce immediatamente l'intenzione costitutiva dell'opera: armonizzare e giustificare il legame concettuale fra i due corni della teoria utilitarista, vale a dire trovare un punto di raccordo fra il principio dell'interesse personale e quello dell'interesse collettivo e quindi riconciliare la felicità con la virtù. A questo proposito, Cremaschi sottolinea come spesso l'utilitarismo di Bentham sia stato erroneamente assimilato ad altre dottrine basate sull'edonismo o l'egoismo psicologico. Tale confusione è stata certamente alimentata dagli stessi utilitaristi, sia Bentham che J. S. Mill, i quali, facendo ricorso alla consueta mossa retorica di attribuire nobili origini alla propria dottrina per accrescerne l'autorevolezza, riconobbero in Epicuro la loro fonte di massima ispirazione.

In realtà, l'etica benthamiana più che conformarsi ad un modello ideale, nasce dal progetto di *riforma intellettuale e morale* propedeutico ad una *riforma sociale* in Inghilterra e nel mondo. A tal scopo, egli ritenne necessario fondare la morale non sull'autorità della chiesa, ma sulla sola ragione, intesa come facoltà universalmente legislatrice, così come, in maniera diversa, avevano fatto Rousseau, Diderot, Hume e Kant. Nel concepire una morale autonoma Bentham fa affidamento al principio di utilità, che richiama l'idea di *calcolo delle*

*conseguenze* presente nel dibattito teologico dei secoli precedenti. Con diverse caratteristiche, il principio di utilità evoca, infatti, la formula “la massima felicità divisa nel maggior numero”, presente nei *Delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, ma ricorda anche l’idea di Adrien Helvetius per cui l’uomo virtuoso è colui il cui interesse collima con l’interesse generale. Inoltre, l’etica benthamiana subisce l’influenza della visione di William Paley, per il quale il bene e il male morali consistono nella quantità totale di felicità, ossia il piacere fisico. Se nella teoria di Paley è, però, Dio a stabilire le leggi da rispettare, dopo un calcolo accurato delle loro conseguenze, in quella di Bentham, invece, il compito è affidato all’uomo stesso nel momento in cui deve decidere come comportarsi. La scelta moralmente giusta è, allora, quella da cui seguono conseguenze “buone”, ossia, la massima felicità derivata dal risultato e dalle conseguenze delle nostre azioni: “utilità designa il rapporto fra un’azione o una classe di azioni e le sue conseguenze sia sull’agente sia sugli altri individui in termini di felicità. Il principio prescrive “la massima felicità” risultante dalle conseguenze delle azioni, come criterio per determinare l’azione giusta (p.6)”. Il principio di utilità, inoltre, è analitico e quindi non necessita di nessuna giustificazione ma è di per sé evidente come l’imperativo categorico di Kant.

Sebbene il principio non necessiti di alcuna giustificazione, tuttavia, nella sua applicazione pratica deve far ricorso ad una teoria psicologica, che specifichi il modo in cui si debba effettuare il calcolo della felicità. Bentham, infatti, pone nel piacere e nel dolore la fonte di tutte le motivazioni umane. Si agisce per evitare il dolore e perseguire il piacere: “la natura ha posto il genere umano sotto la sovranità di due padroni, il dolore e il piacere [...]. Essi ci governano in tutto ciò che facciamo, che diciamo, che pensiamo (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, trad. it., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Utet, Torino, 1998, cap. I, p. 89)”. Piacere e dolore non solo sono posti alla base di una teoria psicologica della motivazione nell’azione, ma sono anche considerati il fondamento dell’unica teoria etica che possa spingere l’uomo ad agire in modo coerente. Come è possibile, però, conciliare la teoria psicologica con quella etica, ossia l’egoismo psicologico con il principio di utilità? Bentham suggerisce di far convivere artificialmente l’interesse personale con quello generale tramite provvedimenti legislativi, per quanto concerne il diritto e tramite sanzioni dettate dal giudizio dell’opinione pubblica, per quanto riguarda l’etica privata. La conseguenza naturale del principio di utilità, tuttavia, dovrebbe essere quella di andare a coincidere nei lunghi tempi con l’atteggiamento della “benevolenza”: “Crea tutta la felicità che sei in grado di creare: elimina tutta l’infelicità che sei in grado di eliminare [...] E per ogni granello di gioia che seminerai nel petto di un altro, tu troverai un raccolto nel tuo petto, mentre ogni dispiacere che tu toglierai dai pensieri e sentimenti di un’altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima (brano autografo di Bentham dall’album dei ricordi di Maria Lewin Bowring, 22 giugno 1830 in *Bentham Manuscript*, University College London, box 174, fol. 80)”.

La benevolenza o “simpatia” avrebbe, da un lato, la funzione di ricucire lo iato fra interesse personale e generale; dall’altro, dovrebbe servire a risolvere

una delle più spinose questioni delle teorie utilitariste: evitare che in base al principio di utilità venga giustificata una situazione in cui la felicità della maggioranza gravi sul malessere di una minoranza. Il criterio dell'utile, infatti, nella misura in cui prescrive il raggiungimento della somma totale di felicità e benessere, potrebbe arrivare a giustificare l'oppressione di una minoranza, se questo fosse necessario per accrescere il benessere della maggioranza. L'introduzione negli ultimi scritti benthamiani del "principio di sicurezza", però, sembra far fronte a questo paradosso della teoria utilitarista, poiché consiste nell'affermazione per cui ogni azione volta a massimizzare la felicità di qualcuno non può comportare la diminuzione della felicità che qualcun altro già possiede.

Ciononostante, la tesi utilitarista benthamiana continuò a non convincere l'opinione pubblica britannica. Fra i più acerrimi nemici dell'utilitarismo, Cremaschi ricorda Charles Dickens, la cui critica richiama sia i motivi romantici del rifiuto per il mondo della tecnica, dei fatti e della scienza, sia quelli di ispirazione religiosa, in base ai quali l'utilitarismo è accusato di non considerare in alcun modo l'amore cristiano verso il prossimo. Alessandro Manzoni, d'altro canto, denunciò l'impossibilità di giustificare dal punto di vista utilitarista l'idea di una felicità generale. L'utilità generale, è un criterio che non può fondarsi nel principio dell'egoismo psicologico, ma che si basa sulle leggi fondamentali del cristianesimo: ama il prossimo tuo come te stesso; non fare agli altri ciò che non vorresti sia fatto a te; ecc. Pertanto, affinché l'utilità non sia pura e semplice ricerca del piacere personale, essa, per il Manzoni, deve acquisire valore morale da qualcosa di anteriore e infinitamente superiore ad essa, il cristianesimo, appunto, che solo è in grado di fornire il principio, la causa e il criterio della moralità. Infine, ricordiamo la famosa definizione di "genio della stupidità borghese" che Marx diede a Bentham quale portavoce di un pensiero che, persa ogni spinta progressista e riformatrice, aveva finito per esser espressione degli interessi della classe politicamente dominante.

L'utilitarismo subì nei secoli sostanziali modifiche anche per rispondere alle numerose critiche rivoltegli. Cremaschi ricorda John Stuart Mill, ad esempio, che fu il primo ad attuare una revisione del benthamismo. Egli distinse qualitativamente i piaceri in piaceri dell'"intelletto", dei "sentimenti" e dell'"immaginazione" e attribuì alle "regole" la funzione, che Bentham aveva riservato al principio di utilità, di guidare il comportamento. Il principio di utilità, in Mill, deve essere applicato solo nei casi di conflitto fra regole. Di particolare interesse è poi la pagina dedicata ad Henry Sidwick, che ha innestato una forma di "intuizionismo" sulla struttura dell'utilitarismo, facendo appello al senso comune che adotta una sorta di intuizionismo "dogmatico", in quanto ritiene intuitivamente valide le regole generali socialmente riconosciute, ma ricorre inconsapevolmente al calcolo delle conseguenze nei casi di conflitto morale.

Infine, l'accenno alla "teoria della scelta razionale" o "teoria della decisione" ci permette di fare alcune riflessioni prendendo spunto dagli studi effettuati in proposito da Jhon Harsanyi, il quale ha mostrato come certi principi dell'utilitarismo possano entrare a far parte di una teoria generale del comportamento etico e sociale, ma soprattutto come l'utilitarismo di Bentham e Mill possa

essere derivato, quale conseguenza necessaria, dai postulati di razionalità e coerenza alla base della moderna teoria della decisione. Tale teoria, sviluppata fra gli anni '50 e '60 del Novecento, non fa nessun riferimento a considerazioni di carattere morale, puntando piuttosto alla definizione dell'aspetto razionale della scelta e della sua coerenza rispetto alle credenze e desideri della persona che la compie. Prendendo in prestito un esempio di Hume, in base a tale teoria potrebbe essere perfettamente giustificabile il fatto che qualcuno preferisca distruggere il mondo piuttosto che provocarsi una lieve escoriazione su un dito.

La teoria della decisione ebbe, fra i suoi ispiratori, F. Ramsey il quale nel saggio *Truth and Probability* del 1950 tentò di dimostrare che, se la struttura delle scelte di un individuo, rispetto ad un insieme illimitato di alternative, soddisfacesse determinate condizioni di razionalità e coerenza, allora questa persona opererebbe in modo da massimizzare l'utile previsto. Un individuo razionale, allora, agirebbe assegnando valori ai risultati di certi corsi d'azione alternativi, valori determinati in base al grado di desiderabilità e probabilità (soggettiva) dei risultati stessi. L'agente, infine, sceglierebbe l'alternativa che a suo avviso possiede il più alto risultato (o valore) "atteso calcolato" (cfr. D. Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980, trad. it., *Azioni ed Eventi*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 317).

La teoria di Ramsey fu in seguito riscoperta indipendentemente da J. von Neumann e O. Morgenstern considerati i pionieri della moderna teoria della decisione di cui si occupa anche E. Eells. Questi fa notare che il modello alla base della decisione razionale prescrive come un corso d'azione meriti di essere intrapreso solo se "rende probabili delle buone conseguenze" e se fa sì che una persona razionale, portando a termine quel corso d'azione, abbia il maggior grado di probabilità di realizzare "le migliori conseguenze, dove la bontà e la probabilità delle conseguenze sono valutazioni soggettive dell'agente (E. Eells, *Rational Decision and Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p.4)". In altri termini, la decisione razionale deve essere intesa come un processo teso a massimizzare l'utile atteso, tenendo conto del grado di desiderabilità e di probabilità soggettiva dei vari risultati delle azioni, sottoposti a comparazione e a processo di deliberazione. La decisione in quanto scaturente da una precedente deliberazione, dunque, è una funzione di preesistenti gradi di credenza e desiderio. La decisione non essendo autonoma rispetto a questi fattori richiama, per altro, le teorie dell'azione di D. Hume e J. S. Mill che vedono nei desideri (o volizioni) e nelle credenze la causa dell'azione. Le stesse attuali teorie causali dell'azione (D. Davidson, ad esempio), mantengono questo schema di spiegazione del comportamento razionale e intenzionale.

D'altro canto, anche le moderne teorie cognitive della motivazione, sono basate sull'assunzione che il comportamento umano è controllato dalla scelta razionale: un'agente che deve decidere fra due possibili attività, dovrebbe compiere quella più attraente. Il comportamento, cioè, viene spiegato in termini di "valutazione cognitiva" (*cognitive evaluation*) di conseguenze previste. In alcune circostanze, per esempio, il processo tramite cui un individuo viene motiva-

to ad eseguire un'azione è detto *encentive escalation*: focalizzando l'attenzione sulle conseguenze positive di un'azione e su successivi *imput* esterni, un individuo è stimolato ad agire fino al punto di non poterne più fare a meno.

Non possiamo esimerci dal dire che una tale visione delle motivazioni e delle scelte umane porta con sé inevitabili difficoltà. Ad esempio, l'analisi di molto casi ha mostrato come, in accordo ad un "principio di motivazione inerziale", una persona in una data situazione può agire non perché suppone che il risultato dell'azione abbia il valore più alto previsto e quindi l'azione sia preferibile rispetto ad altre alternative, ma perché l'agente ha acquisito nel tempo una tendenza a compiere quel tipo d'azione, divenuta dominante rispetto ad altre tendenze. Una conseguenza di questo principio è che, sebbene un'attenta valutazione di possibili e alternativi corsi d'azione favorisca un'azione differente, in realtà si finisce per compiere l'azione meno preferita ma più volte sollecitata da fattori esterni. Dunque, massimizzare l'utile previsto non è sempre il criterio che guida le nostre azioni, poiché l'agire umano difficilmente può essere irretito in simili formule generalizzanti. Sebbene costituiscano un primo strumento interpretativo del comportamento intenzionale, esse mancano, infatti, di tener in conto di questa complessità della psicologia umana e del linguaggio intensionale in cui essa si esprime.

**Jlenia Quartarone**

114

G. STEINER, *La nostalgia dell'assoluto*, Milano, B. Mondadori, 2001, pp. 107.

Filologo, linguista, critico letterario di fama mondiale, Steiner è nato in Francia nel 1929, si è formato in America ed ha operato soprattutto in Europa quale docente di Letteratura inglese e Letterature comparate presso le Università di Cambridge e Ginevra ed autore di numerosi libri –saggio oltre che di due romanzi e racconti. Ora ha riunito in questa breve opera i testi di cinque conferenze tenute nel 1994 per la radio canadese. Gli argomenti sono di carattere storico, sociale, filosofico, esistenziale e riguardano la condizione dell'uomo nel mondo occidentale, i suoi problemi, le sue aspirazioni, il suo destino. Ogni indagine è sostenuta da citazioni significative di testi antichi e moderni, dalla loro interpretazione e comparazione sicché dalla particolarità del caso in esame si perviene ogni volta alla generalità di una teoria. È questo un procedimento proprio dello Steiner e col tempo gli ha fatto superare i confini della critica letteraria e lo ha rivelato un attento e profondo conoscitore della storia dell'uomo dalle origini ai tempi moderni, un osservatore acuto dei suoi costumi, sentimenti, pensieri, azioni e della loro evoluzione. Tutto ciò che è stato dell'uomo, lingua, cultura, arte, scienza, religione, tutta la sua vita, passata e presente, è ora di Steiner e rappresenta lo sconfinato terreno dal quale egli muove per ognuna delle sue elaborazioni.

Stavolta, in queste cinque conferenze, intende documentare e provare quanto storici e sociologi da tempo sostengono e cioè che nel mondo occidentale si è assistito ad una progressiva crisi della teologia, delle chiese, dei siste-

mi religiosi, in particolare di quello cristiano, e della funzione di verità e centralità da essi svolta nella vita del singolo e della collettività dalla fine della storia greca e romana in poi. Circa i tempi d'origine del fenomeno alcuni studiosi li fanno risalire al momento della diffusione del razionalismo rinascimentale, altri a quello delle concezioni laiche proprie dell'Illuminismo, altri ancora al periodo del darwinismo, della rivoluzione industriale quando in nome dell'immanenza si rifiutò ogni trascendenza. Si discute, quindi, sui tempi ma si è unanimi nel riconoscere l'esistenza del problema e lo Steiner vi aggiunge che tale riduzione e quasi scomparsa della componente religiosa della vita aveva creato dei vuoti profondi nello spirito individuale e sociale poiché lo aveva privato di un riferimento sicuro, di un elemento catalizzatore, totalizzante e lo aveva reso nostalgico di esso. Era rimasta intatta, cioè, la tensione verso quanto di unico, di assoluto la verità religiosa aveva rappresentato e la situazione era sfociata, negli ultimi centocinquanta anni, nella formulazione di alcune dottrine che, pur non religiose, avevano mirato a sostituirsi alla vecchia religione, alla sua capacità di attirare e finalizzare le speranze di tutti, di proiettarle in una dimensione ideale prospettata come correttiva di quella reale, liberata dai problemi di questa. "Mitologie" vengono definite dallo Steiner tali dottrine perché così gli sembra di rendere la loro qualità di religione laica. Il comunismo di Marx, la psicoanalisi di Freud, l'antropologia di Lévi-Strauss sono state le tre grandi "mitologie" che hanno cercato, tra XIX e XX secolo, di colmare il vuoto provocato dalla crisi della religione, di prendere il posto di questa. Come una religione, infatti, anch'esse si sono mostrate fondate da un maestro, fissate in testi canonici, seguite da discepoli e col tempo sono state messe in discussione da dissidenti, come una religione hanno sviluppato linguaggi, simboli, rituali propri ed aspirato ad essere uniche, totali, assolute, a valere per l'umanità intera, per le sue condizioni presenti e future, per i suoi destini. Ed ancora seguendo il modello religioso i loro iniziatori si sono e sono stati ritenuti degli spiriti illuminati, dei messia, dei profeti, dei portatori e diffusori di verità: Marx s'identificò con Prometeo, Freud con Mosè; come loro avrebbero procurato uno il fuoco, la luce della verità, l'altro le leggi del vivere. In effetti Marx elaborò un programma storico, politico, filosofico che avrebbe dovuto condurre ad "un mondo senza classi, senza oppressione economica, senza povertà e senza guerra"; Freud operò, nella vita e negli scritti, affinché l'uomo risolvesse l'eterno problema del conflitto tra istinto e razionalità, tra pulsioni interiori e condizionamenti esterni, controllasse le repressioni provenienti dal sociale, chiarisse ogni interiorità pur inconscia e giungesse a sentirsi libero; Lévi-Strauss comprese, nel suo pensiero, le posizioni di Marx (società) e Freud (coscienza) e si avviò verso una totalità più estesa della loro, verso quella "scienza dell'uomo" che sarebbe stata la sua antropologia ed avrebbe rivelato la graduale soppressione, verificatasi nella storia, della condizione naturale dell'uomo in nome di quella culturale, della sua vita libera a contatto con gli altri elementi ed aspetti della natura in nome di quella voluta e regolata dal progresso. Questa, secondo lo studioso, avrebbe annullato completamente quella e si potrebbe già prevedere un'apocalisse finale da attribuire alla volontà di potenza insita nell'uomo progredito e al correlato bisogno di distruggere quanto del progresso non fa parte.

Nessuna di tali teorie riuscì nell'intento perseguito di tradursi in un valore universale, incondizionato, definitivo, in una verità assoluta e tutte sono finite tra interminabili contestazioni e irreparabili danni, tutte hanno mostrato i limiti propri di ogni progetto di carattere soggettivo oltre che quelli della dipendenza da determinati tempi e ambienti della vita e della storia. Come la religione che avrebbero voluto sostituire anch'esse sono andate in crisi, come i suoi valori astratti anche i loro valori concreti sono finiti. È successo anche perché nel contempo inarrestabili divenivano le conquiste della scienza e della tecnica. Queste suscitavano un'attenzione ed un interesse sempre maggiori, assumevano un posto centrale nell'opinione pubblica, annullavano ogni altra fede o credenza o aspirazione grazie agli innumerevoli ed evidenti vantaggi che offrivano, lasciavano intravedere destini di inesauribile benessere per il singolo e la comunità, si trasformavano in un nuovo credo, un nuovo culto, una nuova vita, assurgevano a quel livello di valore assoluto così intensamente e vanamente perseguito da Marx, Freud, Lévi-Strauss nei loro lavori.

Anche la scienza, tuttavia, finiva col fallire nei suoi immensi ed accattivanti programmi, giungeva con l'assumere l'aspetto di una minaccia fino a trasformarsi, nei giorni nostri, in un vero e proprio pericolo se si pensa a quanto da essa provocato in ambito individuale (malattie fisiche e psichiche) e sociale (inquinamento diffuso, continue sciagure nei trasporti privati e pubblici, presenza di armi ad altissimo potenziale distruttivo, rivalità e tensioni tra gli stati del mondo, minaccia di guerre nucleari). Deludevano, quindi, la scienza e la sua ragione oggettiva come aveva fatto quella soggettiva delle suddette dottrine ed ora le conseguenze erano più gravi perché la fiducia era stata maggiore.

116

Si esauriva così una serie di progetti mossi dal proposito di chiarire, correggere, cambiare, migliorare quanto della vita era ancora rimasto affidato al caso, di eliminare, superare ciò che d'illogico, irrazionale era ancora in essa. Si piombava in uno stato di confusione, di smarrimento che nessuna delle ragioni perseguite si era mostrata capace di realizzare quanto sperato. Tutte avevano mancato se nel mondo occidentale c'era inflazione, sovrappopolazione, disoccupazione, fame, odio politico, se anche l'antico principio della superiorità della civiltà, della cultura, dei sistemi politici d'Occidente veniva meno e si pensava ormai, isolatamente o in gruppo, a misteriosi e invisibili aiuti esterni, a culture lontane e diverse dalla propria. L'astrologia, l'occultismo, l'orientalismo sono, infatti, oggi fenomeni molto diffusi presso la popolazione occidentale del mondo e diffusa è pure l'editoria che ne fa i propri temi e che conta su strati di pubblico sempre più larghi. È il segno che l'Occidente sta attraversando una grave ed estesa crisi di sfiducia in seguito al sistematico insuccesso di ogni operazione tesa ad interpretare e realizzare quel senso di assoluto una volta proprio della religione ma è anche la prova che si aspira ancora a colmare il vuoto di verità, di centralità da questa lasciato. Che si stia credendo di farlo ricorrendo al misterioso, all'esotico, all'irrazionale, a quanto, cioè, per anni si era cercato di debellare, conferma in modo inequivocabile che il bisogno di un riferimento, di una verità che lo superi è connaturato all'uomo e non smetterà di esserlo qualunque sia la sua condizione di vita e di pensiero.

**Antonio Stanca**

R. BONDÌ, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 218.

Per l'A. gli scritti di Henry More sono una testimonianza dei fortissimi legami che sussistono, alle soglie della modernità, fra teologia, filosofia e scienza. La nozione di *spirit of nature*, che è al centro dell'attenzione in questo saggio, in particolare è connessa non solo con la filosofia della natura di More, ma anche con la sua metafisica e con la sua teologia. Si comprende pertanto come l'A. trovi discutibile la convinzione (alla base di taluni contributi recenti) ce sia possibile "isolare" alcuni aspetti del quadro complessivo della filosofia di More. In particolare, critica la monografia di A. Rupert Hall, che ha come filo conduttore la componente 'scientifica' del pensiero di More, ed esclude programmaticamente altre componenti, nonché la recente traduzione inglese dell'*Enchirion Metaphysicum* curata da Alexander Jacob, il quale ha modificato la successione dei capitoli pubblicando separatamente i capitoli "ccientifici" e quelli "metafisici". L'A. osserva giustamente che non è possibile 'isolare' le dottrine 'scientifiche' di More dal contesto generale del suo pensiero, "che è anche e contemporaneamente una metafisica e una teologia" (p. 10).

Fra i contributi più importanti del Bondi c'è la ricostruzione accurata delle fonti della nozione di *spirit of nature*: il Bondi mette in rilievo in particolare i temi dell'antica sapienza e della filosofia perenne (come gli altri platonici di Cambridge More conosceva il *De perenni philosophia* di Agostino Steuco), testi specifici di Platone, Plotino, Aristotele e autori appartenenti alla tradizione aristotelica (in particolare è esaminato Jakob Schegk e si fa riferimento alla discussione delle sue tesi da parte di Daniel Sennert), nonché influssi stoici. Una caratteristica importante di questa monografia è inoltre l'insistenza, contro alcune diffuse interpretazioni critiche, del ruolo della *qabbalah* (in particolare cfr. pp. 89-130).

L'A. giunge a significative conclusioni critiche sul tema controverso del rapporto fra spirito della natura e *anima mundi*, mostrando come More conservi la nozione di *anima mundi*, caratterizzandola però "in un modo molto diverso rispetto alla tradizione" (p. 92). Il Bondi osserva che non basta cogliere la distinzione tra spirito della natura e anima del mondo se, allo stesso tempo, "non si precisa che la nozione di *anima mundi* subisce, da parte di More, una ridefinizione che lo allontana molto dalla tradizione platonica e neoplatonica... Il dato essenziale è che lo spirito della natura, chiamato a volte *vicarious power of God*, a volte *inferior soul of the world*, tende a coincidere con l'inferiore anima di Dio" (p. 116). Infine il Bondi rileva una certa ambivalenza in More, mostrando come da un lato egli sottolinei la differenza ontologica dello spirito della natura da Dio, "insistendo sulla sua natura di sostanza creata e sulla sua funzione strumentale" (pp. 121-122), dall'altro ricorra frequentemente a un linguaggio di tipo emanazionistico "per caratterizzare lo spirito della natura, e il suo rapporto con Dio" (p. 125). "Anche gli scritti cabbalistici di More –che contrariamente a quanto in genere si pensa, sono fondamentali per capire il modo nel quale viene concepito lo spirito della natura– documentano l'esistenza di una certa ambivalenza" (p. 69), spesso non rilevata dagli studiosi di More.

Un'ambivalenza dello stesso genere si riscontra anche in altri aspetti del pensiero di More, in particolare riguardo al tema dell'entusiasmo: da un lato c'è la critica radicale dell'entusiasmo come "la piena ma *falsa* convinzione di essere ispirati" (p. 62), dall'altro c'è la distinzione netta fra un entusiasmo 'volgare' e 'fanatico' e un entusiasmo 'pio' (p. 63), un'idea diffusa fra i platonici di Cambridge e presente anche in Shaftesbury.

L'A. mette in luce la presenza di influssi ermetici in diversi aspetti del pensiero religioso di More: nel suo discorso sulla 'divina sagacia' e sulla stretta connessione fra 'chiarezza della conoscenza' e 'purezza della vita', tra vera conoscenza e virtù morale o 'vera santità', nel rapporto che stabilisce fra la ragione che è in Dio e quella che è nell'uomo, ma soprattutto nella concezione dell'uomo come 'animale divino' (pp. 85-86).

Di grande interesse è il rapporto che l'A. stabilisce fra More e Descartes, Boyle e Newton. "L'atteggiamento critico di Henry More nei confronti della cosmogonia di Cartesio –osserva Bondi– ha a che fare con le insufficienze del meccanicismo, non con le immagini della scienza. Ciò che More rileva non è l'illegittimità e l'irrelevanza, per la filosofia naturale, di indagare la formazione dell'universo. Su questo non c'è alcun contrasto con Cartesio. Ciò che More rileva –sin dall'inizio del suo percorso intellettuale anche se con accenti diversi da quelli che caratterizzeranno in seguito la sua posizione– è che il meccanicismo cartesiano non riesce a spiegare esaustivamente la realtà" (pp. 134-135). Come si ricava da questa stessa citazione, l'A. è ben consapevole che il rapporto di More con Descartes non può essere descritto nei termini di un rifiuto da parte di More della "filosofia sperimentale", che in realtà è sempre accettata e difesa da More, ma piuttosto nei termini di un diverso modello interpretativo della stessa visione scientifica. "More fu molto attratto dal lavoro di Boyle e confidò nella possibilità di utilizzarlo per il proprio programma" (p. 145). Nel modello di scienza di More "il ricorso alle sostanze incorporee aveva pieno diritto di cittadinanza" (p. 147). Il dissenso non escludeva convergenze su altre tematiche, come ad esempio la concezione della natura come tempio di Dio e del filosofo naturale o dello scienziato come "prete". Per quanto riguarda Newton, il rapporto con More è stato più volte suggerito in studi recenti. Il Bondi offre in questo senso un contributo di grande interesse, mostrando "come le idee di More abbiano frequentemente modellato l'atteggiamento newtoniano verso Cartesio" (p. 150). In particolare, l'A. richiama l'attenzione sul possibile influsso dello spirito della natura di More sulla concezione newtoniana dello 'spirito elettrico' (p. 157).

Le due appendici che sono poste a conclusione del volume sono di notevole interesse. La prima è una ricca rassegna degli studi critici sul concetto di spirito della natura in More. La seconda mette in luce l'influsso di More sul grande poeta irlandese William Butler Yeats, un influsso noto a taluni storici della letteratura ma generalmente ignorato dagli studiosi di More e dei *Cambridge Platonists*. L'ampia conoscenza dei testi di More consente all'A. di mostrare quanto vasto e profondo sia tale influsso. "nell'opera di Yeats...l'idea di *spirit of nature* di *anima mundi*, di *spiritus mundi*, si salda con l'idea di una *great memory*, intesa come una memoria universale, una sorta di junghiano inconscio collettivo" (p. 180).

Dal punto di vista della metodologia storica, l'opera del Bondì è ineccepibile: l'A. conosce perfettamente la letteratura critica su More e l'usa e la discute diffusamente; il riferimento alle fonti primarie è costante, così come quello al contesto intellettuale. Si tratta in definitiva di un contributo importante alla conoscenza di uno dei pensatori più significativi del Seicento inglese, esaminato principalmente sotto il profilo della filosofia della natura, ma sempre in rapporto a tutti i diversi aspetti della sua personalità filosofica.

**Albino Babolin**

L. LATTANZI, *L'estetica musicale dell'Illuminismo tedesco*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2000, pp. 89.

L'attenzione dell'A. è concentrata sull'estetica musicale dei due protagonisti dell'Illuminismo tedesco: Lessing e Mendelssohn. Caduta la pregiudiziale del principio d'imitazione, che Lessing e Mendelssohn ritengono elemento comune delle arti solo come presupposto della teoria dell'illusione estetica, "resta la difficoltà di inquadrare la musica in un sistema che riconduce l'unità delle arti alla natura raffigurativa, in senso lato pittorica, di ogni linguaggio artistico" (p. 12). Mendelssohn non nasconde la sua difficoltà nei confronti dei progressi della musica strumentale, avvicinandosi alla posizione degli enciclopedisti. Tuttavia, le riserve di Mendelssohn hanno solo in parte a che fare con il canone classicista, e dipendono piuttosto "dalla concezione ebraica della musica e del suo legame con la poesia, che esclude in principio il problema dell'autonomia estetica della musica" (p. 16). Proprio il genere di emozione suscitato dalla musica induce Mendelssohn a riformulare la teoria dell'illusione estetica.

A proposito di Lessing, l'A. osserva che il riconoscimento delle potenzialità e dei limiti di ogni arte non contraddice affatto, in Lessing, la definitiva riduzione del melodramma all'evento drammatico, ma "ne costituisce piuttosto il presupposto" (p. 51). La *Drammaturgia* di Lessing rivendica per il melodramma come per la tragedia una libera creatività, che non si lascia costringere dalle regole convenzionali, ma stabilisce nuove norme "nel momento stesso della creazione, regole valide nel particolare contesto in cui sorgono" (p. 52).

Il saggio prende in esame un contesto intellettuale molto ampio, all'interno del Settecento tedesco ed europeo, esaminando il rapporto fra matematica e retorica, la semiotica musicale e la teoria dell'illusione, il confronto fra musica antica e moderna, poesia e musica nel contesto della scuola liederistica berlinese, la musica e le "arti miste", la riforma del melodramma, la danza e l'azione pantomimica, la riforma del balletto.

Il volumetto presenta quindi un quadro analitico delle tendenze fondamentali dell'estetica musicale dell'Illuminismo, e specialmente dell'Illuminismo tedesco.

Un consistente apparato di note contribuisce all'identificazione di una bibliografia essenziale sull'argomento trattato e offre una significativa base erudita per la prosecuzione degli studi nello stesso campo.

G. MASI, *L'idea barocca. Lezioni sul pensiero del Seicento*, Clueb, Bologna 2000, pp. 295.

L'intento dell'A. è di ripercorrere, attraverso una definizione 'teoretica' del concetto di 'barocco', le linee di sviluppo della filosofia secentesca che possono riferirsi a tale definizione e all'atmosfera culturale del Barocco. Il Barocco è l'espressione di "un conflitto perenne, di un perenne dilemma, tra vecchio e nuovo, spirito di indipendenza e conformismo, libertà e necessità" (p. 18). Nel campo filosofico questa tensione si esprime nel continuo conflitto "fra la ricerca del nuovo e la sua sistemazione logica in concetti, ossia come tensione fra *tendenza metodica* e *spirito di sistema*" (p. 18). Il Barocco è delineato dall'A. nella sua prospettiva culturale, religiosa e filosofica. Dal punto di vista filosofico, la filosofia di Leibniz sembra all'A. tradurre meglio "la natura *poli-centrica* del Barocco, la sua tendenza conciliativa e compromissoria, il suo fondamentale ottimismo", la sua intuizione della "continuità della realtà", il "dinamismo" (p. 121). Dal punto di vista religioso la filosofia di Leibniz è collocata a metà strada fra due tendenze, una di ispirazione neo-platonica e a carattere *panteistico* che culmina in Spinoza, e una scolastico-aristotelica di carattere *trascendentalistico*, di cui fanno parte Campanella e Cartesio, il quale "riprende gli antichi schemi della dimostrazione dell'esistenza di Dio riproponendola peraltro in funzione del problema del metodo" (p. 124). Secondo l'A., invece, l'intento di Leibniz, insieme scientifico-filosofico e religioso, è di conciliare, in base a uno stesso presupposto metafisico, Dio e mondo, immanenza e trascendenza. Un'altra tendenza viene indicata in quella *mistica*, di stampo cristiano, nella versione razionalistica di Malebranche e in quella sentimentalistica di Pascal, mentre materialistica è la posizione di Hobbes.

120

Il volume contiene anche trattazioni specifiche di diversi autori e argomenti: Campanella e Galilei, Bacone e Hobbes, Cartesio e l'anticartesiano in Francia, Spinoza e Leibniz. È interessante in questo contesto un giudizio sul platonismo di Cambridge: "la scuola di Cambridge con suo antideerminismo, anti-conformismo, col suo spirito di tolleranza, bene esprime la resistenza attiva dello spirito libero del Barocco alla temperie assolutistica e conformistica dell'epoca ponendosi come correttivo alla filosofia hobbesiana e come anticipazione dell'Illuminismo" (p. 208). Riguardo al pensiero religioso di Descartes, l'A. osserva che per Cartesio, come per S. Tommaso, la coincidenza del Dio razionale col Dio cristiano si può desumere dagli attributi che Cartesio gli dà. "Cartesio si muove su una linea di pensiero ortodossa: il suo Dio è come quello della Bibbia e del Cristianesimo: un Dio trascendente e creatore" (p. 225). Il dualismo cartesiano corrisponde alla *tensione* che definisce il Barocco. "Se c'è un carattere della mentalità cartesiana che più vale ad apparentarla al barocco, è proprio l'*ambiguità* che si rivela nella stessa *torsione* del suo pensiero: perpetuamente in bilico fra autonomia e ortodossia, fra soggettivismo e oggettivismo, fra conformismo e originalità. Se l'originalità del suo pensiero si rivela soprattutto nell'aver posto alla ribalta il soggetto, il suo conformismo si rivela, oltre che nella morale, nell'aver fatto di Dio il *deus ex machina* di tutto l'apparato scientifico-metafisico che dà luogo al 'sistema'" (p. 232). Il pensiero di Pascal viene contrapposto a

quello di Descartes come una forma di empirismo fideistico.

Alla fine l'A. chiarisce che per lui il Barocco non è soltanto un fenomeno storico ma una categoria dello spirito, è un fenomeno globale che investe lo spirito dell'uomo in tutti i suoi aspetti. Il pensiero che lo caratterizza vibra di contrasti, ma detesta il disordine, "mentre anela ad uscirne in forma sia *metodica* che *sistematica*, esprimenti un *bisogno di ordine* sia in campo scientifico che filosofico" (p. 292).

Il volume è corredato di bibliografie alla fine di ogni sezione e di una conclusiva bibliografia generale.

**Albino Babolin**

AA.Vv., *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, I e II volume, Guida, Napoli 2000, pp. 812.

L'espressione 'genealogia dell'umano' sta a indicare, per i curatori di questa *Festschrift*, la linea principale della ricerca teoretica di Aldo Masullo, che si può ricondurre alla tematica hegeliana del salto dalla vita soggettiva immediata dell'organismo alla soggettività che si fa coscienza nell'esistenza umana. Nel pensiero di Masullo la genealogia si fa etica della dignità della persona e della comunicazione, perché "quanto più il soggetto si afferma nel proprio infinito valore personale rifiutando di perdersi nell'indistinzione della massa, tanto più si scopre fondato su una originaria comunità e chiamato ad agire in vista della comunità" (p. 10). I numerosi saggi che costituiscono i due tomi di questa opera mettono in evidenza, sotto l'aspetto storico e teoretico, diversi aspetti di questa problematica. G. Cantillo si propone di mostrare alcune tracce di un possibile percorso 'oltre il trascendentale' (in senso stretto), verso la storia "passando attraverso un *allargamento di senso* del trascendentale (p. 15). Bianca Maria d'Ippolito esamina il confronto di Masullo con la fenomenologia secondo le due direttive principali dello "statuto del vissuto nella sua precipua designazione intenzionale" e dell'uso della fenomenologia come "plesso di concetti operativi" capaci di "rivelare le dimensioni nascoste dell'esperienza, il pensiero implicito" (p. 75). Rossella Bonito Oliva, soffermandosi sul problema del corpo in Hegel, richiama in definitiva l'attenzione sull'antropologia hegeliana. Marco Ivaldo sviluppa il suo saggio sulla base dell'ipotesi, secondo cui "la monadologia di Leibniz rappresenta una premessa fondamentale del sistema di Fichte" (p. 265). Francesco Donadio risale dal dibattito recente suscitato da Apel e Habermas sull'etica della comunicazione e del dialogo all'idea di comunità di Royce. Giuseppe Ferraro sottolinea come Masullo abbia perseguito "una sorta di continuo sbilanciamento dello storicismo ritrovandosi dentro e fuori di esso, vicino al nichilismo attivo (p. 455). Fulvio Tessitore, mettendo l'accento sull'ermeneutica hegeliana "che non ha bisogno della filologia" (p. 467) e sugli echi hegeliani nelle affermazioni crociane contro la storia filologica, parla di una "disgiunzione teorica tra due storicismi", la cui diversità si gioca appunto "intorno all'idea di filologia come scienza storica" (p. 472).

Giuseppe Cacciatore parla di “storicismo etico”, mostrando, sulla scia di Piovani, come solo una concezione aperta e pluralistica della storia sia in grado di favorire la comprensione dell’alterità e soprattutto il pieno riconoscimento etico “della presenza delle altre persone, delle altre coscienze morali, dei bisogni, dei beni e dei valori oggettivi degli altri” (p. 498). Giuseppe Lissa si sofferma sul pensiero di Michel Henry, chiedendosi se non si debba, al di là di Heidegger e dell’ontologia, recuperare lo slancio della fenomenologia e rinnovarlo. La riflessione di Henry, appunto, “si svolge sul filo di questo confronto e porta, nei suoi risultati, alla proclamazione della subordinazione dell’ontologia alla fenomenologia” (p. 506). Il saggio di Domenico Jervolino è dedicato al confronto fra marxismo critico e fenomenologia ermeneutica.

Abbiamo posto l’accento soltanto su alcuni dei saggi compresi in questi due tomi. Come avviene spesso in volumi di questo tipo i contributi sono piuttosto eterogenei, anche se è sempre visibile il richiamo ad alcuni temi di fondo, in particolare alla riflessione sullo storicismo, anche alla luce degli sviluppi del pensiero contemporaneo nella direzione della fenomenologia e dell’ermeneutica. Ed è costante il riferimento all’insegnamento di Masullo. Si potrebbero comunque delineare percorsi di lettura diversi. In generale i contributi sono di notevole spessore teoretico, con precisi riferimenti anche al dibattito storiografico.

**Albino Babolin**

122

A. ARDOVINO, *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, Centro internazionale Studi di Estetica, Palermo 2001, pp. 73.

Il saggio offre un’analisi strutturale delle *Lettere sull’educazione estetica* (1795) di Schiller. In particolare viene prestata attenzione all’impianto fondativo che in esse viene a più riprese delineato “per giustificare in termini filosofici l’esigenza di una mediazione estetica tra sfera sensibile e sfera razionale, prima di ogni concreta esecuzione della mediazione stessa nel progetto di un’educazione estetica dell’uomo” (p. 7). L’impianto fondativo, metafisico, naturalmente acquista per Schiller un senso e una funzione nella misura in cui è in grado di offrire “un solido terreno alla giustificazione ontologica di alcune tesi centrali circa il ruolo e la natura dell’estetico in quanto tale” (p. 9).

L’A. presenta anzitutto lo sfondo storico-culturale in cui l’opera di Schiller si radica; quindi sviluppa una breve ricognizione della successione organica delle ventisette *Lettere*, in particolare mette in luce lo stacco netto, la “*cesura trascendentale*” (p. 24) tra le prime dieci lettere e le seguenti. L’esigenza di fondazione appare qui in modo del tutto trasparente, così come il platonismo di fondo “che la sottende”. Il riferimento a Kant è costante. L’intero percorso delle *Lettere*, secondo l’A., “può essere letto come un tentativo di radicalizzazione dello ‘schematismo della riflessione’ (sussunzione di facoltà prima ancora che sussunzione di delle fonti conoscitive cui esse si riferiscono) che Kant ha messo a tema nella *Critica della facoltà di giudizio*” (p. 41). Più in generale viene alla luce una perfetta corrispondenza estetico-analogica tra storia e

struttura soggettivo-trascendentale, filosoficamente inevitabile: “Come il singolo individuo trascorre dal sensibile al razionale in ogni sua esperienza, così è lecito ipotizzare che un’educazione estetica dell’umanità possa operare a livello storico e politico ciò che *già da sempre*, a un livello schiettamente trascendentale, accade nel compagnarsi dell’esperienza in generale” (p. 55).

Uno dei saggi centrali dell’estetica schilleriana, quello *Su poesia ingenua e sentimentale*, conferma, per l’A., nei suoi effetti l’esito metafisico ultimo dell’impianto fondativo. In esso, l’individuazione di una dimensione riflessiva della poesia moderna non è altro che un ‘farsi innanzi’ del ‘soggetto in quanto soggetto’. La dimensione della *Dichtung* finisce per delinearsi in un continuo stato di tensione e di irriducibilità rispetto a una *mediazione puramente filosofica*, che può solo far capo alla “ostensione di un fondamento”. Ma sensibile e razionale, per Schiller, si conciliano *autenticamente* solo nell’arte. “Proprio in quanto indicazione –osserva l’A.–, l’ostensione del fondamento *non è ancora propriamente l’esecuzione*, storica ed esistenziale, della mediazione... Schiller ha cercato di fondare metafisicamente la possibilità, per l’uomo, di essere una totalità e di esistere integralmente: ma l’attestazione di questa possibilità cade ormai fuori dell’indagine” (p. 61).

È evidente che il pregio del libro consiste esattamente nel fatto che affronta le tematiche estetiche di Schiller alla luce del suo tentativo di fondazione di una mediazione estetica fra il sensibile e il razionale e del rapporto fra riflessione estetica e tradizione metafisica moderna.

**Albino Babolin**

123

B. CALLIERI, L. FARANDA, *Medusa allo specchio. Maschere tra antropologia e psicopatologia*, Roma, EUR, 2001, pp. 106

“L’occhio è potentissimo e trae questa sua potenza dalla luce. L’occhio non si stanca mai di vedere l’oggetto... Si è ribellato e ha vinto la volontà... L’occhio fa da sé... Se lo immagina l’occhio? Sì, è l’occhio che guarda se stesso, l’occhio si specchia nella luce. Non vedo l’occhio, ma in sostanza so cos’è...”. È lo psichiatra e psicopatologo Bruno Callieri a riportare le parole di un suo paziente in una pagina mirabile del volume da poco pubblicato con l’antropologa Laura Faranda *Medusa allo specchio. Maschere tra antropologia e psicopatologia*. Poco più tardi, Callieri riprende così la sua analisi: “la personalizzazione di un occhio può essere letta anche come recupero apotropaiico e apofanico, se non addirittura fenomenico di una maschera”.

Questo gesto ermeneutico, che lega istantaneamente l’occhio alla maschera, lo psicopatologico all’antropologico, la follia alla fenomenologia dell’esperienza circoscrive forse il significato dell’intero volume, che alterna rapidi, intensi ritratti psicopatologici a saggi di riflessione antropologico-culturale. All’intersezione tra le due discipline, l’ambizione di Bruno Callieri e Laura Faranda è infatti quella di esibire la maschera assoluta, di individuare cioè il

tratto essenziale, l'*eidōs* di quel fenomeno universalmente umano e infinitamente vario che è la maschera. *Medusa allo specchio* è, così, un esperimento che porta a compimento con audacia, a trent'anni di distanza, il progetto rimasto incompiuto di un libro che già avrebbe dovuto coniugare psicopatologia e antropologia, esperienza clinica e sapere etnografico: un libro cui lo stesso Callieri aveva iniziato a lavorare con Ernesto de Martino, e di cui è a tutt'oggi possibile consultare, tra le carte di quest'ultimo, una traccia che ne descrive a grandi linee l'articolazione tematica.

Che cosa dunque è comune all'occhio, nell'esperienza radicalmente metafisica in cui la schizofrenia sprofonda il paziente descritto da Callieri, e alla maschera, alla maschera descritta da Lévi-Strauss in celebri pagine, ad esempio, alla maschera cui la Grecia ha affidato il segreto della tragedia, alla maschera cui il carnevale, la festa, il rito hanno affidato e ancora affidano in Europa l'alchimia del tempo dell'eccezione, del passaggio, del transito, dell'impermanenza, dell'irruzione del nuovo o del disordine o dell'altro? Come l'occhio e la maschera giocano, l'uno insieme all'altra, l'uno come l'altra, nel dare forma e significato all'esperienza, e cosa fa sì che l'occhio nel delirio divenga maschera e che la maschera intrattenga con l'occhio un rapporto segreto e ineludibile?

Qualcosa di inapparente, di ovvio, di essenziale viene alla luce a partire da questi margini del nostro mondo, della nostra esperienza, del nostro pensarci e viverci come soggetti che sono il campo della psicopatologia e quello dell'antropologia culturale, quello del delirio e quello del mito. Questa essenziale ovvietà è, in una parola, il fenomeno della soglia. L'occhio e la maschera sono, ciascuno a suo modo, soglie, e ciò che nel delirio e nel mito è, se non saputo, quanto meno messo sulla scena, esibito, attraversato nell'ombra, è esattamente questo indicibile sapere della soglia. Ogni maschera è una soglia, cioè qualcosa che dispone anzitutto –se se ne volesse tentare una elementare fenomenologia– un al di qua e un al di là rispetto a sé. Un al di qua, un al di là ed una tensione, un'*intentio*, un'istanza di significato che si tende e si distende tra al di qua e al di là. Al di qua della maschera qualcuno, non visto, vede. Al di là di essa qualcuno, visto ma incapace di vedere, abita nella distanza dall'invisibile, nel luogo che il suo essere esposto alla visione gli assegna. L'intero gioco della maschera coincide con questa oscillazione tra invisibile e visibile, o, più precisamente, tra ciò che si può vedere, ciò che effettivamente si vede, ciò che non si può e non si deve vedere. Una complessa serie di interdetti impedisce infatti ai non iniziati, nelle culture cui Lévi-Strauss ha dedicato, nella *Via delle maschere*, pagine indimenticabili che *Medusa allo specchio* richiama ripetutamente, di conoscere o tentare di scoprire l'identità degli anziani che, celandosi dietro la maschera, officiano il rito. Ma divieti ancora più terribili circondano, durante e dopo il rito, l'accesso alla maschera stessa, e sanzioni durissime colpiscono chi abbia ad avvicinarsi ad esse, non autorizzato, a maneggiarle, a impadronirsene. Più profondamente è dunque la maschera ad essere invisibile, e non semplicemente il volto di chi la porta. Il volto mascherato è solo momentaneamente non visto, figura transitoria, caduca dell'invisibile; invisibile in assoluto è la maschera, la soglia della visione, il suo luogo inaugurale. Non

ad altro alludono il vuoto delle orbite buie che intaccano la superficie colorata delle maschere che osserviamo quietamente allineate nei nostri musei, l'enorme pupilla che ne sfonda la consistenza altrimenti impenetrabile, opaca.

Invisibile è la maschera, così come invisibile è la luce: si vede attraverso la luce, ma la luce stessa, il sole è semplicemente accecante. Ed invisibile è l'occhio: attraverso l'occhio io vedo, ma l'occhio, notava già Wittgenstein, l'occhio non lo vedo mai. Non lo vedo mai se non allo specchio. Ma lo vedo allora come l'occhio di un altro, come un occhio che è visto, non come quell'occhio vede, dunque come un occhio su cui Medusa, cui Callieri e Faranda intitolano elegantemente il libro, ha già posato il suo sguardo mortale. L'occhio coincide così con la luce e con la venuta del mondo alla visibilità, e in questo senso non è che ombra e ritrarsi o sottrarsi dal visibile. È forse questo ciò che il paziente di Callieri enigmaticamente intuisce e disperatamente trasmette a chi –come avviene in queste pagine– sappia cogliere filosoficamente il turbamento della psicopatologia: l'occhio che “ha vinto la volontà” e che “fa da sé”, l'occhio “potentissimo”, che trae questa potenza “dalla luce” e che “si specchia nella luce”, l'occhio che “guarda se stesso”. Ma innumerevoli altri sono i luoghi in cui al di qua e al di là, corpo e mondo si intrecciano, io e altro si sfiorano, si stagliano, si delineano nella loro oscillazione reciproca. È una soglia, mostra Callieri moltiplicando gli esempi tratti da una vastissima esperienza clinica, anche la superficie indecidibile dell'epidermide, che è già mondo ma anche e ancora corpo, che è già corpo ma anche e ancora mondo. È una soglia la bocca, che, mostra Laura Faranda in pagine finissime, domina la fisionomia delle maschere greche e africane, trafitte dal vuoto di un urlo ininterrotto. Sono soglie l'orecchio, la vagina, l'ano; ogni transito di quel corpo che la fenomenologia chiama corpo proprio e che la psicopatologia o l'antropologia mostra, in queste pagine, nella sua più antica, forse insuperabile improprietà.

Improprietà più antica, perché quella che emerge nei deliri di chi si senta la pelle pullulare di animali molteplici e inesauribili (delirio dermatozoico), di chi veda il proprio spazio abitato da creature animate e incontrollabili (delirio zooptico), di chi senta il proprio corpo abitato dal corpo estraneo di un animale selvaggio (delirio zoopatico) sembra essere l'esperienza di un corpo ancora indeciso, o nuovamente indeciso, mio e insieme non mio, familiare ed estraneo, fidato e ingovernabile, arcaico e mai dismesso. Ciascuna di queste esperienze getta, sulla natura di ciò che abbiamo chiamato soglia, una luce tutt'altro che priva di una propria vertiginosa intelligenza delle cose. Salvo che, insiste a più riprese Callieri, questa intelligenza risulta, nell'esperienza psicopatologica, deformante. Il tratto più essenziale della soglia, quello dell'oscillazione inafferrabile del dentro e del fuori, dell'avvolgimento interminabile dell'al di qua e dell'al di là, finisce infatti con l'essere travisato, cancellato. Non più luogo di un transito rispetto al quale l'esperienza accede istantaneamente, per poi ricadere, altrettanto istantaneamente, al di qua o al di là di essa. Non più battito vitale, ritmo, vibrazione, bilanciarsi di sistole e diastole. Questo è ciò che avviene nella festa, quando l'eccesso dilaga, e subito anche dilegua. Come gli antropologi insegnano, in un rito la maschera compare e scompare, inaugura e sigilla il circolo della perdita di sé e del ritorno a sé, della morte e della rige-

nerazione, della discesa nel caos e della riemersione ad un nuovo ordine. Ma una maschera che non possa più essere strappata dal volto che la porta, un'esperienza interminabilmente stanziata *intra festum*, un corpo incapace di transitare attraverso la propria soglia costitutiva e di ricaderne al di qua – come corpo costituito, Husserl avrebbe detto, come corpo vivente ma anche sempre parzialmente oggettivato, come corpo proprio sempre screziato di improprietà – questa maschera, quest'esperienza, questo corpo sono ormai radicalmente inabitabili e inospitali. “Chi volesse portare la maschera costantemente”, ha scritto Karoly Kereny in un suo straordinario saggio su *Uomo e maschera*, “sarebbe un moro o un mostro”.

Forse la psicopatologia, l'antropologia, la filosofia non sono che il tentativo di dire questa soglia primordiale, questo epicentro mostruoso ed elementare dell'esperienza senza esserne assorbiti come avviene nel rito, o travolti come accade nel delirio. Ciò che esse vedono e fanno è situato sempre *ante festum* o *post festum*, alla soglia della soglia, un passo al di qua o al di là. Nessuno stupore che il *festum* della maschera e del delirio, la loro esplosione senza nome, la loro oscillazione ingovernabile sia il magnete segreto che ne attrae e ne orienta ogni volta da capo l'ago.

**Federico Leoni**

126

C. ZAMBONI, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*, Napoli, Liguori, 2001, pp.157.

Un gesto indispensabile per districare una matassa di filo e trovarne il bandolo, era quello di scuoterla leggermente, di scompigliarla per poi individuare, tra i fili che ricadevano più morbidi e distanziati, quello che essendo all'inizio, si poteva prendere e avvolgere in gomito. Lo abbiamo visto fare dalle nostre madri, probabilmente, qualcuna di noi, tra quelle che amano i rilassanti lavori manuali ai ferri o ad ago, lo ha fatto tante volte con sveltezza e certezza. Sì, perché le donne sanno che per rimettere in ordine, per ritrovare senso, direzione, o semplicemente pulizia, bisogna creare squilibrio. Di questo creare squilibrio e dunque senso e pensiero, ci narra Chiara Zamboni in *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*.

Ho premesso un esempio, tratto dalla mia esperienza, per parlare dell'ultima pubblicazione di una filosofa del linguaggio, ormai nota, e che, in questo volume, con la sua personale maturità e scioltezza nel riflettere e nel dire, ci apre un modo chiaro ed efficace per ripensare e comprendere la questione della differenza sessuale.

Gli esempi sono cari a Chiara Zamboni; lo sono perché ci fanno fare un tragitto nel quale impariamo percorrendolo. “In questo senso – afferma - si tratta di una filosofia pratica” (p.117). Gli esempi dicono cosa le donne e gli uomini fanno nel lavoro, nella vita associata, nella politica. L'autrice utilizza tanti esempi in questo suo lavoro, esempi che parlano di vita quotidiana, di insegnamento e rapporti con studentesse, di ricerca politica e rapporti con altre

donne, esempi che riportano riflessioni di filosofe e di filosofi; li utilizza perché gli esempi sono testimonianza, mostrano il processo vivente nel quale siamo implicate. Ma, immediatamente, ella aggiunge: eppure la sola testimonianza senza pensiero non è sufficiente.

Entriamo così nel senso della sua ricerca che ha ormai raggiunto il pieno sviluppo. È nel linguaggio, infatti, che Zamboni coglie i segni che aprono al movimento dell'essere, a quel movimento, in cui i sentimenti, vissuti in un contesto, essendo anche in rapporto a delle parole, diventano *e-mozioni*, ossia vive energie trasformatrici. Ciò le interessa particolarmente, perché è consapevole che la rivoluzione della viva energia trasformatrice del mondo è già il primo atto politico. Primo nel senso di più importante e ben diverso da quello di una politica, che molte donne seguono per dare rappresentanza alle donne nel linguaggio, nelle istituzioni e nel lavoro.

Perché, sostiene l'autrice, non è solo quel che si dice, ma come lo si dice e in rapporto a quale contesto, ciò che mostra che cosa ci sta orientando. "L'anima è nei comportamenti, nei gesti e nelle parole" (p.125). Le inclinazioni dell'anima sono, cioè, segni che si possono cogliere facendo attenzione al rapporto che chi parla ha con il linguaggio, con l'altro a cui si rivolge, con il mondo e con se stesso. Sono segni tra gli altri segni, perché i sentimenti dell'anima sono nelle azioni, nei modi, e nella lingua: in un certo modo di parlare e di stare in rapporto alle parole degli altri.

Valenza politica di un dare testimonianza, che è dare parole alla presenza pura. Facendo attenzione, però, perché le parole senza pensiero risultano banali. Diventano parole consumate, di quella chiarezza banale che riconferma tutti i luoghi comuni e tutti gli stereotipi. Parole di soddisfazione narcisistica, parole statiche e separate dall'essere. Come persino quelle delle quali molte studentesse sentono l'esigenza, per essere rappresentate nel linguaggio, come se le parole fossero uno specchio della loro esistenza. "Vogliono trovare nello specchio della grammatica il genere femminile espresso accanto a quello maschile, 'avvocata' oltre che avvocato ad esempio, per ritrovare un luogo per se stesse nella società" (p.118). Zamboni ci avverte, invece, che la trasformazione della lingua è significativa solo se è simbolica, se cioè la trasformazione della lingua e della realtà vanno di pari passo.

Nel linguaggio, come anche in politica, una piatta simmetria con gli uomini non porta a una modificazione nella vita delle donne. Una volta rappresentate, tutto si acquieta e non c'è quello squilibrio che porta a una trasformazione vitale. Il parallelismo statico, a cominciare dai generi grammaticali, non modifica nulla. "Il che non significa che sia sbagliato adoperarli e pretenderli –aggiunge Chiara Zamboni– anzi, ma la vitalità di ciò dipende da quanto tale richiesta mette in movimento sé in rapporto agli altri, ai codici, agli elementi emergenti della società in cui si vive".

Impariamo così, da un testo di filosofia del linguaggio, che la politica del simbolico, agita dalla differenza sessuale è quella che mostra l'importanza del legame tra segno e reale, e non affida la trasformazione del mondo soltanto al linguaggio, o ai diritti, o alle rappresentanze. È quella che scuote tutta la matassa per districare i fili e ritrovare il bandolo.

La differenza sessuale, infatti, non ha bisogno di andare incontro al narcisismo femminile e di appagarlo con un'immagine di sé nel campo del linguaggio, del religioso, del filosofico, del politico, sanando la ferita narcisistica e lasciando sostanzialmente le cose così come stanno; la differenza sessuale si mostra: ha solo bisogno di essere praticata, ha solo bisogno di questa testimonianza, che, come abbiamo detto, è anzitutto linguaggio, segno e verità di una presenza pura. Zamboni vede la differenza sessuale come un movimento, che dà nuovo significato alla realtà, senza formalizzarsi né cristallizzarsi in nuovi contenuti sociali; differenza avvertita soprattutto da alcune donne, ma non dagli uomini, che hanno dato una descrizione statica dei rapporti tra i sessi, spartendo qualità maschili e femminili e richiudendo noi e loro in un universo sigillato" (p.108).

Invece, l'universo non è sigillato: c'è, anzi, un'apertura tra noi e il mondo, fatta di reciproca appartenenza. Quando "sentiamo" una verità, la nostra soggettività si muove insieme al mondo e alle parole: "per questo c'è una qualità ontologica nella verità che gustiamo nelle parole" (p.100). Allora soggettività e ontologia si muovono insieme, non perché il soggetto costruisce il mondo e l'essere e vi si identifica, ma perché partecipa del mondo, delle sue resistenze e modificazioni nell'apertura di verità che sperimenta. Nelle parole, con le parole. Quelle parole semplici e concrete della lingua materna, ben diverse dai linguaggi specialistici rigidi e ingessati, diventano allora *parole non consumate*, perché orientano come un motore segreto, perché sottraendosi a ogni mestiere, non impongono sensi e comunicazioni, ma si aprono e ci aprono al mondo, che è amicizia, desiderio, intelligenza, ricerca di senso. Insomma, verità, che si può percepire, sentire, ma non declinare e dire come se fosse un contenuto. Proprio come la differenza sessuale.

**Marisa Forcina**

UMBERTO CERRONI  
*Le radici culturali dell'Europa*  
pp. 120 € 9,29

Nell'età della globalizzazione e della tecnologia avanzata l'eredità umanistica e laica della classicità conferisce all'Europa una centralità universale.

Le civiltà che qui si sono incontrate e scontrate consentono di fornire basi non fragili ai moderni processi di integrazione etnica, sociale, politica. Un territorio che ha tratto sviluppo dalle differenze e differenze dallo sviluppo, mantenendo una centralità culturale e intellettuale che lo rende campo ideale per la sperimentazione di pacifiche convivenze politiche, in un delicato equilibrio fra pluralismo e desiderio di universalità.

STEFANO CRISTANTE  
*Azzardo e conflitto*  
*Indagini sull'opinione pubblica nell'era della comunicazione globale*  
pp. 208 € 12,91

Cos'è l'opinione pubblica? Come si spiegano le sue persistenti oscillazioni? Come influisce e come viene influenzata dai decisori e dai media?

*Azzardo e conflitto* costruisce un percorso di ricerca che, a partire dalla definizione del misterioso oggetto sociale "opinione pubblica", possa stimolare un'indagine in profondità degli eventi contemporanei con gli strumenti della sociologia e della mediologia.

I temi contenuti in questo libro –dal sexgate alla guerra del Kosovo, passando per una revisione del concetto di potere alla luce delle trasformazioni post-industriali– esplorano le nuove possibilità di una visione politica dell'immaginario collettivo.

COSIMO CASILLI - NICOLA DE LISO  
*economia globalizzazione umanesimo*  
pp.192 € 13,00

Il passaggio verso la globalizzazione del sistema produttivo, del mercato e dei modelli ha dietro movimenti immensi e interessi potenti, e determina squilibri drammatici. Tempo ci vorrà per darne un giudizio storico, quello che è importante ora è capirne i meccanismi per partecipare il più consapevolmente possibile allo sforzo necessario per governarli, affinché gli squilibri si riducano e le opportunità il più possibile – e per il maggior numero di persone possibile – si colgano. Capiarli per agire positivamente e valorizzare la qualità accanto al costo, la particolarità accanto alla generalità, il locale accanto al globale.

È la ragione di questo libro, che offre strumenti per comprendere e avanza proposte per agire.