

Questo corposo testo raccoglie i frutti di una vasta ricerca, che, promossa di concerto dagli atenei romani "Sapienza" e Lumsa, ha coinvolto le università di Tor Vergata, di Palermo, di Firenze, di Bologna, di Forlì, di Camerino, e del Molise. Diviso in quattro parti, esso ospita i contributi di vari studiosi, tra cui vi sono docenti di Filosofia politica, Storia delle dottrine politiche, Scienza politica, Storia del pensiero politico moderno e contemporaneo, Storia dei movimenti e dei partiti politici. E tali contributi, come altrettanti sguardi mossi da prospettive diverse, benché talora tesi ai medesimi oggetti, grazie all'abilità dei curatori confluiscono in un'immagine compiuta, ampia e articolata. Si delinea così un'analisi multidisciplinare del fenomeno democratico, che, affermatosi appieno solo a partire dall'Ottocento, affonda però le sue radici fin nell'epoca del Rinascimento.

Infatti, la prima parte, dedicata ai «presupposti» della democrazia, torna agli albori della modernità. Lorella Cedroni esamina la teoria del governo misto, elogiato da Machiavelli e Althusius, criticato da Bodin e Vico, quindi «riabilitato» da Locke e Hamilton. E Alberto Lo Presti descrive l'utopismo rinascimentale, nelle concezioni della storia esposte da Bodin e Le Roy, ove il futuro appare come «degenerazione», e nella «visione irenica» della "Civitas Christiana". Poi, Paolo Armellini delinea «le forme» del giusnaturalismo moderno, collegando la teoria contrattuale dello Stato al federalismo di Althusius, e il nascente diritto internazionale, alla «teoria della sovranità» di Grozio, rielaborata presto in senso laico-razionalistico da Pufendorf, e costituzionalistico da Locke. Infine, Gabriella Cotta rileva nel volontarismo antropologico (Scoto, Ockam, Lutero), e nella sua labile "soluzione" al «problema del male», le fonti filosofiche del contrattualismo, per poi individuare le tappe salienti del «lungo itinerario» teoretico, che conduce sino alla «democrazia dei moderni».

Nella seconda parte, dedicata alla presenza di ideali democratici nei fenomeni rivoluzionari, Mario Tesini scorge, nella rivoluzione inglese, i tratti "progressisti" e i richiami alla consuetudine, ricavati dai dibattiti di Putney come dai diversi repubblicanesimi di Harrington e di Milton. Parimenti, Giovanni Dessì li scorge in quella americana, ove i valori religiosi-politici della "Nuova Inghilterra" ispirano sia la Dichiarazione d'Indipendenza, con la «democrazia "semplice"» di Paine e Jefferson, sia le discussioni sulla ratifica della Costituzione, col federalismo di Hamilton, Jay e Madison. Poi, Marcello Musté ci porta nella Francia dell'89, per confrontare i concetti di libertà e di uguaglianza propri dell'abate Sieyès, di Marat, di Robespierre, e degli

“enrages”. Infine, Alberto Lo Presti, circa i rapporti tra democrazia e libertà economica nella rivoluzione industriale, si sofferma sulla filosofia utilitarista di Hume, ispirante una scienza politica attenta ai ruoli delle fazioni e dei partiti nelle diverse forme di governo, sul «moderatismo democratico» di Burke, che richiede un fondamento costituzionale per le libertà civili, nonché sui legami tra morale e politica teorizzati da Shaftesbury, Mandeville e Smith.

La terza parte, presenta le principali dottrine filosofico-politiche sorte tra il XVI e il XIX secolo. Lorella Cedroni rinvia, nella Seconda Scolastica (Vitoria, Suarez, Molina, Mariana, Bellarmino), una visione “egualitaria” del “diritto delle genti”, che informa il moderno diritto internazionale. Poi, Paolo Pastori penetra nello svolgimento illuministico dell’idea democratica: colta sia la centralità di Montesquieu, che “media” tra la prospettiva “etnica” di Boulainvilliers e le suggestioni egualitario-universalistiche dei giacobini, sia le peculiarità dell’«altro illuminismo», elaborato da Hume, egli si sofferma sull’individuo di Rousseau, diviso tra incerti “ritorni alle origini” e l’arduo “progresso” di una società civile retta dalla virtù, nonché sulle pregiudiziali filo-assolutistiche di Voltaire, fonti di realistiche svalutazioni della democrazia (riprese nell’*Encyclopédie*), sui dubbi dell’ultimo Diderot, tra repubblica e “monarchia limitata”, sull’ambiguo sistema democratico dell’Abbé de Mably, nato dagli antagonismi ma perfezionato dalla concordia, e sul costituzionalismo federalista dei patrioti americani. Invece, Rocco Pezzimenti analizza i concetti di storia e politica in Vico, Montesquieu e Cuoco, come Maria Cristina Laurenti analizza quelli di idealismo e democrazia in Fichte, Hegel e Schelling, mentre Paolo Armellini, confrontando dottrine democratiche e liberali, esamina lo “Stato di diritto” kantiano, la “libertà dei moderni” di Constant, il «garantismo dottrinario» di Guizot, e le concezioni della libertà e della differenza formulate, rispettivamente, da Tocqueville e John Stuart Mill.

Nella quarta e ultima parte, dedicata agli sviluppi ottocenteschi, Salvo Mastellone colloca Mazzini tra i padri della democrazia europea, mentre Eugenio Guccione, tramite la “Matrona selvaggia” di Gioacchino Ventura, l’«approdo ideologico» di Gioberti e le aperture costituzionali di Rosmini, indica nel neoguelfismo italiano un liberalismo aperto alle istanze sociali propugnate da Lamennais. Poi, Vincenzo Scalone raffronta il socialismo francese, quello inglese e quello del “Marx giovane”, mentre Claudia Giurintano cerca le origini della democrazia d’ispirazione cristiana in Francia, colte nella scuola di Buchez, e Rosanna Marsala ricostruisce i principi teorici dell’ala democratica del Risorgimento italiano, colti nel federalismo repubblicano di Cattaneo, nel «socialismo atipico» di Ferrari, e nella «democrazia sostanziale» di Pisacane. Infine, Maria Pia Paternò riflette sui problemi della cittadinanza femminile nel mondo occidentale,

tratteggiando le origini giusnaturalistiche della idea di eguaglianza, le tesi “pre-giacobine” della pedagogia rousseauiana, nonché la figura della donna in Kant, Fichte ed Hegel, per mostrare come i mutamenti semantici subiti dalle nozioni di “natura” e “cultura”, transitino da un ambito liberal-democratico (Olympe de Gouge, Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Harriet Taylor) a uno socialista (Fourier, Marx, Engels, Bebel), e confluiscono poi nel concetto di «disuguaglianza di genere» coniato dalle contemporanee “filosofie femministe”.

Nel complesso, dunque, l'opera può leggersi come una storia del concetto di democrazia, o meglio, di “Stato democratico”. Tale storia, infatti, parte dalla fine del Medioevo, perché solo allora, come nota Claudio Vasale nella sua preziosa *Introduzione*, «si prepara l'incontro delle grandi tradizioni politiche dell'antichità, quella democratica ellenica e quella repubblicana romana». A partire da quel momento, in cui le categorie filosofiche giusnaturalistiche e contrattualistiche, pur con le loro reciproche differenze, alimentarono la riscoperta rinascimentale del “governo misto”, inizia il lungo cammino verso la democrazia odierna, sia poi quella costituzionalistico-liberale, o quella giacobino-radicalista. Tale cammino, attraversa la guerra contadina seguita allo scisma luterano, la guerra civile puritana nell'Inghilterra seicentesca, la rivoluzione americana e quella francese, i moti nazionalisti e socialisti scaturiti dall'idealismo tedesco, sino alle problematiche dell'accesso femminile ai diritti di cittadinanza, ancora irrisolte. Emerge così il tratto essenziale della prassi democratica, dato sia da una specifica forma di governo, o modalità d'esercizio del potere, sia più in generale dalla titolarità di quest'ultimo, che si trasmette in virtù di una legittimazione ascendente, “dal basso in alto”.

100

Tale prassi implica un consenso diffuso, maggioritario, ma dotato pure di concrete capacità “costituenti”, per realizzare un'organizzazione della convivenza ove l'oggettivazione della funzione “giuridica”, dello “*jus dicere*”, non si affidi alla “discrezionalità” della società pre-politica, né al mero “diritto del più forte”. Implica dunque, forse più di ogni altra forma di governo, una tangibile traduzione istituzionale, perché non può garantirsi l'effettivo controllo popolare su chi esercita il potere, senza garantire l'effettività di tale esercizio – al riguardo, si può osservare, con Paolo Armellini, come il concetto di sovranità riceva da Locke, contrariamente a quanto si è soliti ritenere, un ruolo non inferiore a quello ricevuto da Hobbes, pur con le debite differenze.

Del resto, se la democrazia, sorta nella dimensione classica (politeista) della *polis* ateniese, si è poi riprodotta nella realtà politica (monoteista) del XX secolo, è grazie alla validità del suo principio di fondo: la meno peggiore tra le forme governative, per gli uomini, è quella da loro stessi

legittimata, selezionando i governanti e controllandone l'operato. Infatti, il "governo degli uomini" può tendere al "governo delle leggi", e allontanarsi dal "governo sugli uomini", solo se si mantiene "governo sotto le leggi", ossia se queste ultime sono approvate e applicate, se non da tutti gli uomini, almeno da tutti i cittadini. Tuttavia, nella trasposizione storica della sovranità, dallo Stato, quale "persona collettiva", al popolo, quale totalità dei "cittadini", aumenta la necessità di formalizzare i criteri di attribuzione della cittadinanza. E tale iato, tra i componenti della comunità e i detentori dei diritti politici, costituisce una «perdurante incompletezza» (Vasale). Il rischio, serio, è che la democrazia, necessitando di regolamentazioni formali, vincolanti con normative procedurali la partecipazione popolare alla vita istituzionale, divenga meramente formalistica, sì da rescindere i legami ai valori "sostanziali", e tradire così la stessa prassi consensuale. Certo, esso pare scongiurabile, o almeno affrontabile, tutelando il vero fondamento della "sovranità popolare", dato dai diritti fondamentali, preesistenti, dell'individuo. Eppure, Maria Pia Paternò ci mostra come il sistema democratico, nella sua evoluzione storica, abbia a lungo conciliato i nuovi postulati individualistici, al tradizionale modello familiare patriarcale, ove la diversità (tra i sessi) è una fonte di disparità (sociale, politica, economica).

Da ultimo, allora, forse il lettore potrà pure dubitare, tra il serio e il faceto, che davvero si tratti solo d'un "rischio", nella misura in cui l'importanza spettante alle "regole del gioco", per non esaurire il "gioco" nelle sue "regole", richiede che l'individuo, in quanto tale, si erga a fonte di "valori", ma che al contempo "valga", o si valorizzi, principalmente in quanto "giocatore".

L'opera ci accompagna così ad approfondire un filone vitale del pensiero politico, ricostruendone la travagliata "gestazione", teorica e pratica, per comprenderne i più recenti sviluppi, sì da offrire un valido contributo alla formazione, individuale e collettiva, di una coscienza civica democratica.

**Marco Recchi.**

B. Groys, *Post scriptum comunista*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2008, pp. 95.

Uscito in Germania nel 2006 e ora tradotto in italiano da Silvia Rodeschini, questo saggio di Boris Groys, docente di Filosofia, Estetica e Teoria dei media alla Hochschule für Gestaltung di Karlsruhe, entra nel dibattito sulla fine del socialismo reale con una prospettiva diversa e fuori dal coro, senza toni da fine della storia o delle ideologie. Nessuna analisi di tipo politologico o economico si trova in queste pagine bensì un tentativo di colmare un vuoto di pensiero e un ripensamento di tante certezze velocemente abbandonate fin quasi a vergognarsene. La prospettiva filosofico-linguistica di questo tentativo appare quantomeno inusuale in un periodo, come quello attuale, di collasso generale delle idee della sinistra e di un autoscioglimento di fatto delle sue strutture politiche e organizzative.

Con 'comunismo' egli intende «un progetto che vuole subordinare l'economia alla politica, per fare agire quest'ultima in modo libero e sovrano. L'economia funziona attraverso il medium del denaro. La politica attraverso le parole [...]. La rivoluzione comunista è il passaggio di una società dal *medium* del denaro a quello del linguaggio. Essa costituisce una *linguistic turn* a livello della prassi sociale» (p. 24).

Nel capitalismo conta il denaro, il successo sul mercato delle idee e delle parole, conta la merce e contano i segni-merce. «Con ciò il linguaggio viene messo fuori gioco» (*ibid.*), e con esso l'uomo. Soltanto quando il linguaggio viene liberato dalla sua mercificazione, dal suo essere funzionale alla produzione, e torna al suo valore d'uso, antropogenico, solo «allora l'uomo diviene un essere che esiste nel linguaggio e per mezzo del linguaggio. L'uomo ottiene così la possibilità di argomentare, protestare, sollevarsi contro decisioni fatali» (p. 25). Il comunismo – dice Groys – riconduce l'uomo a questa condizione, alla «verbalizzazione della società» (p. 29) che comincia con Platone: il filosofo è «colui che pensa il tutto della società». A differenza delle scienze e delle arti, la filosofia è «un uso del linguaggio che prende di mira il tutto della lingua» (p. 29), mostrando che «il *lógos* è paradossale» e che nessun discorso può evitare di essere contraddittorio (cfr. p. 32). Lo è il discorso di Platone quando «sostiene che i filosofi, cioè coloro che per definizione non sono saggi ma che cercano la verità, devono governare lo Stato» (p. 33). *A* e *non-A* sono pensati contemporaneamente e contemporaneamente ritenuti veri. «Il paradosso è l'icona del linguaggio, poiché apre la prospettiva sul tutto del linguaggio, [...] è l'icona del *lógos* nel suo complesso», dice Groys (p. 37).

Sul paradosso vive anche il capitalismo che riesce a mettere a

profitto sia *A* che *non-A*: «Se i lavoratori ricevono più salario, possono comprare di più, e il profitto cresce. Se i lavoratori percepiscono meno salario, si può risparmiare sulla manodopera – e i profitti continuano a crescere. Se c'è la pace, i profitti crescono grazie alla stabilità. Se c'è la guerra, crescono grazie alla nuova domanda» (p. 41). Ma qui il paradosso, che si esprime come conflitto economico, può essere «risolto entro il medium del denaro», contrariamente al paradosso innescato dal linguaggio (p. 65).

Il potere sovietico, appropriandosi della contraddizione che pensa simultaneamente gli opposti, è il «tentativo di instaurare un governo dei filosofi», come teorizzato da Platone (p. 44). Il paradosso arriva al potere.

Secondo Groys, nel modo di pensare contraddittorio del materialismo dialettico il rimprovero di unilateralità gioca lo stesso ruolo di quello di contraddittorietà interna nella logica formale. Una tesi classificata come unilaterale, e di conseguenza adialettica, veniva respinta e il suo sostenitore squalificato (e non solo sul piano teorico, come è ben tristemente noto); e una posizione era considerata deviante «non per ciò che i suoi rappresentanti sostenevano ma per il fatto che essi si rifiutavano di accettare come affermazione vera anche il contrario di ciò che essi avevano sostenuto» (cfr. pp. 48-49). Essi negavano la contraddittorietà del tutto, che è la caratteristica della vita. A differenza delle macchine che di fronte a un paradosso si inceppano, l'uomo può vivere nel paradosso e per mezzo di esso (cfr. p. 49).

Il punto più alto della «verbalizzazione» del corpo dottrinario del potere sovietico, ovvero del governare attraverso il linguaggio, viene individuato da Groys nel famoso intervento di Stalin per negare la tesi del carattere sovrastrutturale e classista della lingua sostenuta da Nickolaj Ja. Marr. Secondo Stalin, come è noto, la lingua è comune all'intero popolo, anteriore all'uso di classe che se ne fa; essa è connessa non solo con l'attività produttiva, come le macchine e gli altri strumenti di lavoro, ma anche con tutte le altre attività umane, ivi comprese quelle considerate sovrastrutturali. In questa presa di posizione staliniana – dice Groys - «viene riflessa con qualche ritardo la *linguistic turn* rivoluzionaria, che il partito comunista sovietico aveva già portato a termine molto tempo prima» (p. 56). «Non disturba affatto Stalin che con ciò il linguaggio ottenga una definizione in sé contraddittoria e paradossale» (p. 60).

Viene così confermato che la realtà vivente è una totalità in sé contraddittoria e paradossale che va vissuta come tale, agendo, in altri termini, in nodo contraddittorio. Ciò porta a dire Groys che l'evento della pacifica abolizione del comunismo su iniziativa e sotto la guida dei suoi dirigenti viene sovente volgarizzato come disfatta nell'ambito della Guerra Fredda, o come risultato della lotta per la libertà dei popoli soggiogati. Si

tratta di spiegazioni inesatte, che non tengono conto della specifica natura del potere sovietico (cfr. p. 88). I dirigenti comunisti russi, ma anche quelli cinesi, hanno dato seguito a quello che era il loro compito, basato sulla convinzione «di dare forma alla storia in modo dialettico e non di sopportarla passivamente. I marxisti hanno sempre creduto che il capitalismo rappresentasse la migliore macchina per l'accelerazione economica. Marx lo ha sempre sottolineato e ha usato questo argomento contro il "comunismo utopico". Già dalle giornate della Rivoluzione d'Ottobre era all'ordine del giorno la proposta di imbrigliare il capitalismo, di strumentalizzarlo e di metterlo al lavoro nel contesto di un ordine socialista e sotto il controllo del Partito comunista per promuovere la vittoria del comunismo» (p. 89).

Dopo la fase della statalizzazione, la «ri-privatizzazione ha conferito definitivamente all'evento del comunismo la sua forma storica. Così il comunismo non è di fatto più un'utopia – la sua incarnazione storica è compiuta», dice Groys (p. 93), che immediatamente aggiunge (ed è qui condensata la proposta provocatoria del libro): «*Compiuta significa qui conclusa e pronta per una ripetizione* [cors. ns.]. Di sicuro tale ripetizione non può costituire un ritorno al comunismo sovietico, che è un fenomeno storicamente unico e definitivamente concluso. Ma sono molto probabili e, in realtà, inevitabili ulteriori tentativi di fondare un governo [*Herrschaft*] per mezzo del linguaggio, cioè affermare un governo dei filosofi. Il linguaggio è più universale e democratico del denaro. Su questa base è più efficace come medium, [...] è il medium dell'uguaglianza. [...] Evidentemente l'uguaglianza del linguaggio si rompe e si distrugge, se a tutti i parlanti viene chiesto di argomentare correttamente sul piano logico formale. Il compito della filosofia consiste proprio nel liberare gli uomini dall'oppressione del linguaggio logicamente e formalmente corretto. [...] La filosofia è un'istituzione che offre agli uomini la *chance* di vivere in contraddizione con se stessi, senza doverla tenere nascosta. Perciò non si può completamente reprimere la speranza che questa istituzione si espanda a tutta la società» (pp. 93-94).

Si tratta, ci pare di poter dire, di un ritorno della politica come luogo della costruzione o della progettazione sociale e della decisione, che oggi avvengono altrove, nell'economia che ha ridotto la politica a un teatrino dove ha luogo la "rappresentazione democratica" di interessi che operano dietro la scena e lontano dagli schermi. Ma – insistendo sulla centralità del linguaggio posta da Groys e probabilmente spostandone un poco la pertinenza - si tratta anche di focalizzare la capacità formativa, di scrittura e ri-scrittura del mondo, del linguaggio stesso, prima ancora della sua capacità comunicativa.

Gli esseri umani, specificamente dotati di linguaggio e in quanto tali animali progettuali, si distinguono dagli altri animali per la loro capacità di sfuggire al condizionamento della storia che stanno effettivamente vivendo.

Attraverso il sogno, l'abbandono della mente al gioco delle libere associazioni, che Peirce chiamava *play of musement* (gioco del fantasticare), essi sono in grado di prefigurare scenari alternativi, di collegare storie o esperienze che andrebbero tenute logicamente distinte per amalgamarle in un nuovo progetto, così come sono in grado di ricostruzioni alternative o in conflitto fra loro di una certa situazione. La logica del linguaggio si manifesta così come "logica poetica" (Vico).

**Cosimo Caputo**

L. GHISLERI, *L'unità nella dualità. L'ontologia della rivelazione di K.W.F. Solger*, Mimesis, Milano 2007, pp. 140.

Esce per la collana *Essere e Liberà* della casa editrice Mimesis l'ultima monografia italiana dedicata a Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780/1819). Dopo le ricerche in ambito italiano, da parte di Marco Ravera, Valeria Pinto, Giovanna Pinna e Markus Ophälders, Luca Ghisleri aggiunge un importante contributo dedicato ad un autore ingiustamente poco conosciuto, ma ricco di spunti e scorci interpretativi. Lo fa prendendo in esame tre opere significative di Solger quali *Erwin*, *Dialoghi filosofici su essere, non essere e conoscere* e il manifesto solgeriano, *Sul vero significato e sulla destinazione della filosofia, specialmente nel nostro tempo*.

Inoltre, l'opera di Ghisleri può, a nostro avviso, essere letta anche come un'utile guida introduttiva al pensiero di Solger, poiché l'autore, accanto alla propria lettura interpretativa, imbastisce un fitto intreccio di citazioni e relativi commenti, soprattutto concentrati nelle note a piè pagina.

La tensione tra l'idealistica necessità della creazione e la libera incarnazione di impronta luterana, che sfocia nella doppia negazione dell'attimo della fede, è il filo conduttore che accompagna Ghisleri attraverso la disamina della filosofia solgeriana. Detto ciò, con il presente lavoro, incentrato sul concetto focale di 'rivelazione' (*Offenbarung*), l'autore non ha voluto indagare semplicemente alcune parti della filosofia solgeriana bensì ripercorrere l'intero arco speculativo, attraverso il quale Solger espone la propria filosofia della rivelazione, dispiegantesi nelle tre forme spirituali per eccellenza: la filosofia, la religione e l'arte. Il tutto seguendo la scia

dell'interpretazione di Valeria Pinto e Marco Ravera, che in Italia hanno letto Solger con particolare attenzione al versante speculativo piuttosto che a quello estetico. L'originale nota interpretativa fornita da Ghisleri è di carattere filosofico-teologico, poiché attenta a ricercare le ragioni che fanno di Solger un autore che, sebbene ancora intriso di elementi idealistici, presenta il suo lato più distintivo attraverso la libertà dell'incarnazione redentiva, concepita da un punto di vista luterano.

L'opera è suddivisa in due parti, la prima intitolata *La rivelazione tra arte e religione* e la seconda *La rivelazione tra religione e filosofia*, così da sottolineare sia la centralità della rivelazione sia la preminente importanza della religione rispetto all'arte e alla filosofia, tema problematico e mai risolto definitivamente dallo stesso Solger. A tal proposito, Ghisleri propone nelle pagine iniziali della seconda parte un'interessante chiave di lettura che indica come il rapporto solgeriano tra religione, arte e filosofia costituisca «un unico plesso originario, avente come oggetto la rivelazione divina considerata da opposte prospettive» (p. 66). In sintesi, alla religione spetta la rivelazione del divino mentre, per quanto riguarda arte e filosofia, Ghisleri considera uno sguardo interpretativo che giochi sulla relazione esterno/interno; ovvero l'arte è la modalità attraverso cui il divino si rende percepibile esternamente come oggetto estetico e la filosofia è l'autocoscienza interna che riflette il fatto rivelativo.

Passando ad una breve ricognizione del lavoro, è menzionabile l'attenzione posta dall'autore nei confronti dell'originalità del piano estetico solgeriano, ravvisabile nella presa di distanza dalla filosofia dell'arte schellinghiana criticata, nei dialoghi dell'*Erwin*, per aver confinato i modelli ideali ad un'esistenza iperuranica senza vita né sensibilità. Al contrario, lo sforzo di Solger è di dimostrare come la forza rivelativa dell'idea richieda la necessaria entrata nell'esistenza da parte di quest'ultima che si fenomenizza come predicato reale. Da qui deriva il fondamentale richiamo di Ghisleri alla "molteplice unità" dell'unica idea che, entrando nell'esistenza, si rifrange nelle quattro idee, ossia Bellezza, Bontà, Beatitudine, Verità per giungere alla tesi solgeriana che definisce il bello come un'unità idealistico-plotiniana tra finito e infinito, che mantiene contemporaneamente l'opposizione di matrice paolino-luterana. Ghisleri può, in seguito, soffermarsi sul 'salto', sull'esperienza di rottura dell'"istante di grazia", attraverso cui si disvela il bello per proseguire con la presentazione del concetto di fantasia e con l'accezione tragica riservata all'arte, luogo di salvezza, che ricadendo nella corruzione del finito torna nella condizione del peccato. Senza dimenticare di evidenziare la portata rivelativa della fantasia, che permette all'opera d'arte di ricreare le cose comuni da una prospettiva essenziale, Ghisleri passa velocemente in rassegna gli altri elementi essenziali dell'estetica solgeriana quali la

contemplazione, il Witz e l'entusiasmo per concentrarsi soprattutto sull'interpretazione teologica dell'ironia, che permette di leggere l'attimo dell'ispirazione artistica come coglimento della trasfigurazione divina. Tali osservazioni permettono all'autore di passare alla seconda parte del lavoro, dedicata al rapporto che la rivelazione istaura tra religione e filosofia con la finalità di consolidare la tesi, secondo la quale, il rapporto tra finito e assoluto, mai risolvendosi in una sintesi di sapore hegeliano, illustra la filosofia di Solger come un intreccio tra due punti di vista distinti e in tensione tra loro. Il primo, di carattere gnoseologico, è ravvisabile nell'istanza idealistica di Dio che si rivela per conoscersi; il secondo, di carattere ontologico, è la visione luterana del Dio che annulla il proprio essere per redimere l'uomo dal peccato.

La riflessione fin qui maturata consente a Ghisleri di indirizzare la parte rimanente del lavoro verso una conclusione che, chiarendo il significato del titolo, darà spazio alla tarda riflessione solgeriana dedicata alla vera mistica e alla relativa concezione «puntuale del nesso di identità e differenza tra Dio e la sua rivelazione nell'autocoscienza umana» (p. 133), ovvero l'unità dell'assoluto nella dualità del finito. Ciò è giustamente introdotto da un'attenta analisi dei *Dialoghi filosofici su essere, non essere e conoscere* che, dopo un'introduzione storiografica inerente l'incerta data di composizione, mostra l'originalità della speculazione solgeriana, contraria sia alla filosofia dell'identità schellinghiana sia all'infinita espansione dell'Io del "primo" Fichte. Da quest'ultimo eredita l'autolimitazione dell'assoluto mentre da Schelling la priorità dell'essere rispetto all'Io per fondare, secondo la definizione di Ghisleri, un "monismo dialettico e dinamico" (p. 95) mai statico ma perpetuamente ripetuto nella puntualità dell'attimo della rivelazione, che si conosce attraverso la riflessione filosofica.

Il rapporto tra filosofia e religione è il tema che interessa il commento allo scritto programmatico *Sul vero significato e sulla destinazione della filosofia, specialmente nel nostro tempo*, analizzato da tre differenti angolature. Dal punto di vista gnoseologico, Ghisleri evidenzia la tensione circolare e insieme dialogica tra la percezione immediata del «fatto assoluto» della fede e la mediazione della coscienza filosofica, che pensando l'assoluto sostanza se stessa. Il secondo punto di vista, di carattere ontologico, presenta la rivelazione della «eterna legge del mondo» (p. 115), incarnata da Cristo, che Solger non considera storicamente, ma speculativamente come «modello eterno di struttura della realtà, [...], rivelazione continua dell'universale nel particolare, che mantiene la differenza tra immanenza e trascendenza» (p. 116). La differenza dialettica è il perno attorno al quale Ghisleri presenta il terzo motivo di lettura del saggio solgeriano, nel quale sono sinteticamente messe a confronto natura ed etica. Entrambe sono lette

alla luce della rivelazione e riunite dall'autocoscienza umana in cui si rivela la verità della natura dove l'agire umano diviene compiuta immagine oggettiva del bene.

Concludiamo ribadendo come la sproporzione ontologica e la trascendenza divina, conosciuta attraverso una rivelazione istantanea ed eternamente ripetuta, spiegano il messaggio dell'unità nella dualità divenendo i punti focali di questo lavoro che apporta un ulteriore sviluppo agli studi italiani dedicati a Karl Wilhelm Ferdinand Solger.

**Andrea Camparsi**

C. PADOVANI, *Paflasmós. Il battito del Mar Egeo. Viaggio nell'anima della Grecia*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 160.

---

108

*Paflasmós. Il battito del Mar Egeo* è l'ultimo lavoro di Cesare Padovani. Il titolo, chiaramente onomatopeico, riproduce il rumore del mare, quel mare che racconta la Grecia e la "grecità", intesa più che altro come una condizione intima e personale. Il libro è una raccolta di umori, sensazioni, emozioni che raccontano di viaggi per le isole della Grecia, la terra "del domani, la terra dell'attesa che qualcosa possa accadere", come scrive lo stesso Padovani, e la culla del mito che è "un dire povero perché privo di retorica", comunque sempre attuale. Perché l'uomo si evolve, costruisce grattacieli, butta giù muri, monta la fiera della scienza, ma, al di là di tutto, il suo alfabeto intimo è fatto di poche lettere, sempre le stesse nei secoli.

Così il mito diventa patrimonio dal quale attingere insegnamenti e in cui riconoscersi e ritrovarsi. Qualcosa che sopravvive tutt'oggi anche se con alcune varianti.

Questo è, dunque, il racconto di "spostamenti" fisici che, come bussola, si avvalgono del mito, della cultura classica, dei filosofi; è la storia di un uomo, Padovani, che si accetta per quello che è, per "il mio tutto" come egli stesso dice, "che è anche il mio bastone, la mia mancanza di equilibrio". Ma "tutto scorre" - diceva Eraclito - e allora il viaggio, da sintesi di ciò che siamo, diventa esperienza catartica che volge lo sguardo verso l'Altro da sé.

Ecco che il viaggio in Grecia, “che colma il vuoto dell’esistenza”, diventa un’anàrke, una necessità di crescita, di maturazione, un percorso obbligato costellato di volti, visioni e presenze: Aristotele, Parmenide, Eraclito. Tuttavia i riferimenti culturali non sono pedanti, il lettore si siede accanto allo scrittore e guarda, diventa testimone del suo vissuto e lo condivide anche. Ogni luogo evoca una storia, una leggenda, un intrigo, una tragedia. Padovani, ad un certo punto, scorge l’antica acropoli di Kòrintos, dove la Medea di Euripide giunge per seguire il suo Giasone: Medea, simbolo dell’amore disperato e tradito, che sceglie di morire con i figli e, al “perché lo fai” di Giasone, risponde: “Così tu non potrai più ridere di me”.

Un itinerario di conoscenze, letture, incontri oltre le coordinate geografiche, forse l’esperienza della presa di coscienza di una vita, con i suoi dolori e l’orgoglio delle sue scoperte.

La traduzione in parole di tutto ciò è possibile perché è la maturità che lo concede, difatti si tratta di un’avventura solida, supportata com’è dalla conoscenza, ma non per questo priva di voli. Una serie di riflessioni su Atene “che non è più quella di una volta”, sul silenzio, sull’abitudine e, a tal proposito, Padovani cita di nuovo Eraclito per dire che “l’abitudine è la peggiore calamità per l’uomo ma pure la sua genialità”. Quindi una ricerca interiore, una ricerca della propria “grecità”, come Itaca per Kavàfis, così la Grecia tutta per Padovani è la terra del ritorno, di un ritorno a sé, più pieno.

**Federica Rega**