

G. SIMMEL, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 126.

All'inizio del 1889, a Torino, Friedrich Nietzsche incontrava la sua crisi definitiva. I "biglietti della follia" inviati in quei giorni dalla capitale piemontese - «Quest'autunno sono stato presente due volte al mio funerale», scriveva a Jakob Burckhardt - avvisavano il mondo del crollo. Negli anni seguenti il tema della pazzia contribuì a incrementare l'interesse attorno alla figura del filosofo. A questo proposito, nel primo dei lavori qui raccolti, Georg Simmel suggerì l'ipotesi che a "stritolare interiormente" l'autore dello *Zarathustra* fosse stata l'insopportabile tensione provata di fronte ai nuovi valori scaturiti dalla sua filosofia: valori che Nietzsche sentiva vicini in quanto da lui pensati e progettati, ma anche irrimediabilmente lontani perché confinati, nella sua vita, alla dimensione del pensiero, incapaci pertanto di tradursi in azione.

Tuttavia l'interesse prevalente di Simmel in questi saggi scritti tra il 1896 e il 1907 è un altro: consegnare la figura di Nietzsche alla storia della filosofia e dell'etica filosofica, smentendone la fama di immoralista, mediante la messa in luce del nucleo essenziale della sua riflessione e il confronto della sua posizione con altre figure decisive di quella storia, innanzitutto Kant e Schopenhauer. Inevitabile che Simmel si lasci guidare, in questa impresa, dalle sue indagini coeve, di natura sociologica e storica, sulle diverse forme di individualismo: se il Settecento, a suo giudizio, ha visto l'affermarsi di un pensiero e una pratica politica che insistevano sulla libertà individuale in nome dell'uguaglianza dei soggetti (fatta valere contro le vecchie e ormai intollerabili discriminazioni di origine feudale), il secolo successivo si è spinto oltre e ha potuto insistere sul valore positivo delle differenze personali, nella convinzione che ciò che propriamente vale in ogni uomo non sia quanto egli condivide con gli altri membri della stessa specie (la sua essenza universale), ma i suoi caratteri specifici: «Una volta portata a termine la liberazione in via di principio dell'individuo dalle catene arrugginite delle corporazioni, del ceto di nascita, della chiesa, essa prosegue oltre di modo che gli individui resi autonomi vogliono anche distinguersi *l'uno dall'altro*; non importa più essere in generale un singolo libero, bensì essere questo essere determinato e non scambiabile» (G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, 1901-2, trad. it. *Forme dell'individualismo*, Armando, 2001, pp. 39-40). Da un individualismo dell'uguaglianza e della libertà, che trova nella dottrina kantiana dell'autonomia morale la sua espressione emblematica, si è passati così a un individualismo della differenza, che secondo Simmel ha proprio in Nietzsche la sua espressione più alta (le due forme di individualismo sono collocate dal Simmel sociologo in una stretta

relazione con due processi decisivi della modernità economica: la libera concorrenza e la divisione del lavoro).

Il nocciolo peculiare della filosofia di Nietzsche è così posto nella valorizzazione delle differenze qualitative tra i diversi individui, nell'insistenza sulla distanza tra personalità superiori e inferiori, nel rifiuto di ogni posizione che pretenda di sacrificare – mediante una morale dell'abnegazione, dell'umiltà e dell'altruismo – i soggetti forti e vitali alla massa dei deboli e degli sconfitti. Una prospettiva, quella nietzscheana, che se da un lato si stacca dalle dottrine del liberalismo poiché non ha a cuore *tutti* i singoli individui, ma soltanto le personalità eccelse nelle quali l'umanità raggiunge le sue vette più alte, dall'altro rivela, nella valorizzazione della personalità individuale e dei percorsi della sua costruzione, una sorprendente affinità con il cristianesimo. Simmel legge così in Nietzsche una peculiare teoria assiologia che fa dipendere il valore di una società o di un'epoca storica non dalla media dei risultati raggiunti dall'insieme della popolazione, ma dai traguardi più alti conquistati dagli individui superiori, secondo una prospettiva che è propria del mondo dell'arte: nel campo estetico a fare la grandezza di una civiltà o di un singolo artista non è infatti il valore medio di *tutte* le loro produzioni, ma l'eccellenza delle opere meglio riuscite. Del tutto naturale che in una simile prospettiva l'intera comunità sia chiamata a servire la causa dei pochi individui eccellenti, capaci di preparare ulteriori sbocchi evolutivi, secondo una logica specularmente opposta alle etiche del sacrificio di matrice cristiana o sociale in genere, che impongono ai forti di mettersi al servizio dei deboli, e opposta anche allo spirito del liberalismo, che in fondo valorizza l'autonomia dei singoli soltanto per i risultati positivi che la somma delle libertà individuali comporta per l'intera società.

Alla logica della solidarietà e della compassione, che tende a promuovere un avanzamento sincronico di tutta l'umanità, Nietzsche sostituisce quindi la logica dei traguardi supremi, raggiunti da pochi individui – o addirittura da uno soltanto - a spese dell'intera collettività; una prospettiva che egli ritiene l'unica capace di non tradire la caratteristica fondamentale della vita, che è continuamente volta a superare se stessa, a espandersi, a elevarsi e accrescersi calpestando i risultati precedentemente raggiunti. A questo proposito Simmel rileva come il rigorismo kantiano, che si era espresso nell'opposizione assoluta tra legge morale e natura sensibile *all'interno* dell'individuo, trovi in Nietzsche una nuova formulazione nel contrasto che oppone, *nell'intero* della società, le personalità superiori alla massa degli altri soggetti.

Come sottolinea Ferruccio Andolfi nel saggio introduttivo, la "ricostruzione simpatetica" della filosofia nietzscheana svolta in queste pagine non si traduce in un'accettazione acritica delle sue tesi. Simmel sottolinea

ripetutamente come proposte etiche diverse, che insistono sulla differenza piuttosto che sull'uguaglianza dei soggetti, non vadano giudicate in base alla loro presunta conformità a qualche dato di fatto esistente (in base alla loro "obiettività"), ma debbano piuttosto essere intese quali espressioni di particolari condizioni psicologiche, di specifici orientamenti rispetto ai valori, che restano indecidibili sul piano teoretico (una tesi, questa, del tutto in linea con il cosiddetto prospettivismo nietzscheano) e che neppure possono essere risolte una volta per tutte sul terreno pratico. In proposito, se a Nietzsche viene riconosciuto il grande merito di avere rappresentato efficacemente le esigenze di un individualismo che insiste sulla differenza, in altri suoi scritti contemporanei Simmel si impegnerà nel tentativo di realizzare una convergenza con la tradizione alternativa (kantiana, democratica, socialista) che fa proprie le esigenze dell'uguaglianza.

Resta da valutare la fecondità interpretativa dell'approccio peculiare che qui viene proposto alla filosofia del grande autore tedesco. La convinzione di Simmel che ogni ricostruzione storica di un pensiero debba lasciare da parte le contraddizioni e andare dritta al nocciolo costitutivo di quell'esperienza («Il compito più nobile e fecondo nei confronti di un pensatore è quello di trarre, dalle serie di idee che oscillano e si contraddicono, l'idea centrale, giusta, in sé chiara») è ricco di conseguenze suggestive e illuminanti – in modo particolare quando Simmel procede a confronti tra coppie di autori: Nietzsche e Kant, Nietzsche e Schopenhauer – ma paga anche dei prezzi. Davvero il contenuto fondamentale della filosofia di Nietzsche sta tutto nell'enfasi posta sulla distanza e la differenza tra i singoli individui? Come si concilia questa assunzione con l'importanza assegnata al dionisiaco, che coincide all'opposto con il dissolversi delle identità, con l'oblio di ciò che separa gli uomini gli uni dagli altri e dal tutto della natura? Curiosa è anche l'immagine che Simmel promuove di un Nietzsche "umanista", fautore di un aristocraticismo morale che privilegia le personalità superiori soltanto perché le ritiene capaci di condurre l'umanità alle vette più alte. Se l'*Übermensch*, come ha sostenuto molta critica novecentesca, non va identificato con un uomo potenziato, ma con qualcosa che va oltre l'umano – pur senza essere anti-umano – il vecchio umanismo non regge. Il concetto di vita, in questa filosofia, è più importante e fondamentale del concetto di umanità. Con le parole di Zarathustra: «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo; nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*».

M. CANEVARI, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Le Monnier, Firenze 1997, pp. 165.

Cosa c'è di mistico nel nostro rapporto con l'essere, con il mondo? Ed è possibile un misticismo senza trascendenza, una forma di es-tasi che non guardi un fuori, un oltre, ma si trovi gettata nell'immanenza? Canevari ricostruisce il percorso teorico di Bataille a partire dal nucleo concettuale della ripresa/sovvertimento delle tradizioni sacrali, dalla gnosi alla teologia negativa fino al misticismo di Eckhart. Questo saggio commenta le principali letture ed interpretazioni dell'opera di Bataille, da quella di Sartre fino a Derrida, e affronta con taglio originale varie problematiche della filosofia di Bataille, coniugando ricostruzione filologica e approfondimento teoretico.

Se l'esperienza del sacro sta alla radice della filosofia di Bataille, si tratta di un sacro senza trascendenza, al di là della morte di Dio. Canevari mostra come il linguaggio stesso del filosofo riprenda lo stile paradossale della mistica in quanto dice un'impossibilità, mostrando l'impossibilità del suo riferimento. È un linguaggio senza oggetto, o meglio, con un oggetto irrappresentabile: il Dio nascosto dei mistici o l'esperienza di Bataille. E proprio qui, negli esiti della ricerca di ciò che si nasconde e sottrae, risiede anche lo scarto fra Bataille e la mistica stessa. Se quest'ultima denuncia l'insufficienza della ragione per affermare la totale alterità del divino, per aprire quindi su un al di là trascendente ed inafferrabile, Bataille invece fa collassare la ricerca su se stessa, lo scacco del linguaggio non si risolve nella trascendenza ma si dissolve nell'immanenza radicale.

Il sacro allora ha a che fare non con un essere trascendente, ma con l'immanenza dell'essere, con un nostro trovarci consegnati all'immanenza in modo irrappresentabile, in un modo che forse può ricevere un senso, parziale, solo nell'esperienza del sacrificio, dell'eros, del dono, del supplizio. Una serie di esperienze il cui denominatore comune è il disfacimento dei confini del soggetto, la compenetrazione violenta, inafferrabile e indicibile con l'essere. È questo il tema, illustrato da Canevari, dell'"incorporazione" della verità del negativo, cioè del divenire del mondo, del continuo ed instabile farsi e disfarsi dei confini del soggetto. La dimensione tragica, che già in Nietzsche alludeva e sfociava nel sì alla vita, si traduce in Bataille nella "chance", la possibilità di incorporare, cioè vivere, il divenire e l'immanenza. Non che la "chance" di Bataille coincida con il sì alla vita di Nietzsche: Canevari illustra la divergenza fra i due, nella misura in cui in Bataille la radice della chance sono l'esperienza della perdita, della *depanse*, della dissoluzione dei propri confini. In altre parole, una dialettica senza sintesi: qui Canevari, riprendendo la lettura di Derrida, evidenzia il debito hegeliano della filosofia di Bataille così come la manomissione e la ridefinizione del

dispositivo dialettico. Si tratta di una “risposta” alla crisi del nichilismo aperta dall’annuncio della morte di Dio, secondo una logica che in realtà dissolve la domanda, mostra l’insensatezza della ricerca del fondamento e quindi dell’opposizione ordine/caos. Ecco perchè la dimensione tragica del caos viene da Bataille vista anche come l’opportunità di un’esperienza diversa, di una presa in carico del limite da parte del soggetto che diviene anche un mettersi in gioco sul limite stesso, sulla sua trasgressione.

L’indagine di Canevari è anche sensibile al ricco ed evocativo repertorio di immagini che in Bataille tentano di supplire lo scacco del linguaggio. Le piramidi in rovina e gli obelischi che puntano verso un cielo vuoto sono i simboli di un mondo risvegliato all’assenza di Dio, in cui lo smarrimento dell’uomo viene evocato dalla “notte dello spirito”. Il riso incontenibile, il riso come perdita, è un’altra potente metafora concettuale dell’esperienza interiore. Così come il supplizio cinese che tanto ha ossessionato Bataille e i suoi interpreti. L’acefalo, infine, è il soggetto senza garanzie di totalità, di assolutezza: è il soggetto aperto al taglio sacrificale che rende i confini indecidibili e permeabili.

Vorrei infine segnalare un ulteriore interessante tema batailleiano esaminato da Canevari: la liberazione del sacro. Se la morte di Dio è stata interpretata come liberazione dell’uomo, Bataille prosegue questa riflessione parlando di una liberazione di Dio stesso dalla funzione imposta di giustificazione e fondazione ultima dell’ordine del cosmo. Per Bataille nel cosmo/caos annunciato da Nietzsche Dio è finalmente libero da se stesso, dal ruolo di chiave di volta che deve sostenere la coesione del tutto. Il sacro liberato è il sacro che manifesta appieno il suo mistero, un’idea vicina a quella della teologia negativa di Eckhart che portò il mistico a dire “Dio è nulla”. Il sacro come cuore misterioso dell’immanenza.

**Cesare Del Frate**

A. ALES BELLO, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, in “*Analecta Husserliana*”, vol. XCVIII, Springer, Dordrecht 2009.

Come si evince dalle indicazioni contenute già dalla struttura interna del testo, il volume di Ales Bello, ambisce, innanzitutto, alla soluzione di due questioni fondamentali ed assai articolate, nel pensiero di Husserl, vale a dire, di quella della sua “presa di posizione filosofica” circa il problema di Dio (il *pensare* Dio); e di quella, più prettamente religiosa, dello Husserl credente che riflette sul suo rapporto con Dio, sulla sua fede e sull’oggetto della sua fede (il *credere* in Dio).

Nel ripercorrere le tappe principali del pensiero di Husserl, si intrecciano così, i due poli del *pensare Dio* e del *credere in Dio*, intesi non immediatamente come contrapposti – poiché anche il credere, come il pensare, ha una sua intrinseca razionalità – bensì come due modalità differenti in cui si esprime la dimensione dell'esistenza umana, ovvero, come due espressioni che hanno la loro origine in «un'unica radice» (ivi, p. XII).

A tale scopo, il testo è suddiviso in tre parti. La prima parte si occupa di fare chiarezza intorno al *pensare Dio* e, più concretamente, consiste nel ripercorrere le tappe del cammino filosofico di Husserl nei riguardi del metodo fenomenologico come l'unico approccio atto a porre le basi scientifiche per una conoscenza delle cause e dei principi primi, vale a dire, della metafisica come scienza. In questo senso, è possibile pensare ad una fondazione scientifica della questione di Dio, secondo una filosofia che “sappia” *pensare Dio* mediante i suoi strumenti. Attraverso il metodo fenomenologico, ossia, per il tramite delle riduzioni fenomenologiche (l'epochè fenomenologica che nasce dalla via cartesiana e dalla via psicologica, debitamente corrette nelle loro carenze), la fenomenologia è in grado di ricavare una consapevolezza, una conoscenza ovvia, evidente, di immanenza e trascendenza, superando i falsi pregiudizi e le visioni dogmatiche a riguardo. Puntando su un approccio trascendentale della fenomenologia all'antropologia, ovvero alle diverse dimensioni in cui si dispiega la realtà umana come unità corporea-animata-spirituale (l'apporto steineiano alla lettura di Husserl è qui senz'altro imprescindibile), il testo è così in grado di riproporre in tutta la sua portata le questioni che riguardano lo spirito, ossia i “problemi ultimi e sommi”, che Husserl stesso definisce “metafisici”.

Da qui è possibile edificare una gnoseologia di tali questioni, movendo proprio dal cuore delle analisi, cioè dall'affrontare queste problematiche dal punto di vista scientifico e, quindi, considerando anche la “questione di Dio” come questione squisitamente filosofica. In tale senso, sono rintracciabili diverse modalità di conseguimento dell'obiettivo: 1. “la via oggettiva a Dio”, in cui si mostra come Husserl, nel primo libro delle *Idee*, abbia indicato la via filosofica a Dio, inteso come un Assoluto in senso «*totalmente diverso dall'assoluto della coscienza*» (p. 26), come «la trascendenza delle trascendenze» a cui, però occorre estendere la riduzione fenomenologica (pp. 27-28); 2. “la via soggettiva a Dio”, in cui riprendendo le argomentazioni dei filosofi medievali, come Anselmo e Tommaso, viene posta in evidenza la fiducia di Husserl nel condurre, da parte della coscienza religiosa, a quel medesimo principio cui perviene razionalmente la coscienza del filosofo; 3. “la via intersoggettiva a Dio”, in cui, mediante la trattazione del tema dell'intersoggettività, che attraversa le indagini husserliane fin dal 1905, si rende esplicita l'apertura a Dio, nella coscienza individuale, come “entropatia”

con la coscienza dell'altro. Qui, alla singola coscienza, l'altro si rivela come diverso da sé ma con medesime strutture recettive e, soprattutto, con la medesima coscienza di una "Sovracoscienza" (Husserl la chiama anche *Übermonade*), che tutto comprende. In questo senso, si fa rilevare come Husserl possa parlare di una entelechia, di un *telos* insito in ogni singolo individuo; 4. "la via a Dio attraverso la hyletica", in cui, mediante la scoperta della fenomenologia genetica di una intenzionalità impulsiva sottesa alla sfera materiale, si evidenzia la finalità, la teleologia, implicita in ogni agire spontaneo e impulsivo degli esseri viventi. Da qui il richiamo alla "quinta prova" di Tommaso e l'esplicitazione di un'Entelechia Somma che, per Husserl, si rivela sia a livello coscivo che inconscio; 5. "la via etica", in cui si mostra come tale entelechia rappresenti anche il senso della produzione dei valori e, al contempo, il senso della volontà. Per questo motivo, «l'etica rimanda alla metafisica, ma entrambe, per comprendere in profondità il senso del mondo, hanno bisogno della religione» (ivi, p. 57).

La seconda parte del testo si trova a percorrere il cammino opposto e ha il suo *incipit* nel *credere in Dio*. Ma l'approccio fenomenologico al tema della religione impone subito una ricostruzione del pensiero husserliano sulla religione, dato che lo stesso Husserl non ha mai direttamente trattato in maniera diffusa questo tema. Il primo interrogativo che si pone Ales Bello, in questo ordine di idee, è se sia possibile parlare, in Husserl, di una via "mistica" contenuta implicitamente nel suo filosofare in merito alle questioni religiose. Nella celebre lettera alla sua allieva Gerda Walter, Husserl sembra descrivere un cammino "ascensivo" e "discensivo" verso Dio (la "profonda profondità"), che ricorda l'esperienza di fruizione di Dio, propria del mistico. Pertanto, benché non sia disposto «a farla entrare nelle sue ricerche» (ivi, p. 69), Husserl non esclude la possibilità dell'esperienza mistica. D'altra parte, una simile possibilità si rende ancora più plausibile se si pensa che, come rileva Ales Bello, Husserl stesso abbia scelto di convertirsi alla professione evangelica, già da adulto, e che a proposito della sua fede in Dio non abbia mai negato di avere una fede profonda, posta a guida del suo filosofare (l'idea di Dio è per lui un ideale regolativo). La sua lettura del Nuovo Testamento lo infiamma al punto da abbandonare il mondo "gerarchicamente organizzato" della comunità ebraica per abbracciare una religione della libertà, quale il cristianesimo. Ma la libertà del cristianesimo, di cui parla, tra l'altro, anche negli articoli per la rivista giapponese "The Kaizo", non è il solo fattore che spinge Husserl verso la conversione, bensì vi è anche l'amore etico, rappresentato dalla figura di Cristo, che ha in lui un'incidenza del tutto rilevante.

Accanto alla fede personale di Husserl, però, Ales Bello fa presente anche la sua concezione filosofica della religione ovvero, se fosse impostata

in maniera fenomenologica, quali connotati potrebbe assumere la religione. A questo riguardo, una fenomenologia della religione potrebbe rendere evidente la trascendenza di Dio, alla luce della natura trascendentale della coscienza. Una risoluzione di questo tipo è presente in Gerardus van der Leeuw. Egli, fa notare Ales Bello, afferma che nell'individuo è manifesta la ricerca di una *Potenza* e l'incontro con una *Potenza*; in tale *presenza* si riscontra il sacro, ossia, per usare i termini husserliani, quell'entelechia che ha la sua possibilità di manifestarsi nel *fatto*, nella sfera hyletica. È per questo motivo che, nuovamente, torna ad essere centrale per una fenomenologia della religione, l'aspetto materiale e hyletico ed una sua ricostruzione (Ales Bello parla più precisamente, di una «archeologia fenomenologica del sacro», pp. 86-91) che soltanto l'antropologia è in grado di indicarci. Lo «scavo archeologico», compiuto anche sulla scia di autori quali Lévi-Strauss o Lévy Bruhl, rileva quanto nelle forme arcaiche o, meglio, antepredicative dell'umanità (quali mitologie, espressioni grafiche arcaiche, manufatti, ecc.), sia sempre «in uso» una forte componente logica. Sono «logiche diverse» quelle a cui fanno ricorso gli uomini dell'atteggiamento naturale, quelli che, per dirla sempre con Husserl, vivono nel mondo della *doxa*, nella regione del pre-categoriale. E proprio alla luce di tali «segni» si rende possibile il recupero, secondo Ales Bello, della dimensione hyletica come apertura ad una fenomenologia del religioso da cui elevare una comprensione di tutte le religioni come espressioni diverse di culture diverse, sulla base però di un sostrato comune.

La seconda parte, dopo una riflessione sull'invito al criterio dell'accoglienza da parte delle diverse religioni, si conclude con un rilievo dell'importanza dell'esperienza religiosa in Husserl, intesa secondo i due punti di vista, evidenziati sin dall'inizio, del percorso teoretico, proprio della via fenomenologica all'assoluto di Dio che la coscienza trascendentale è in grado di giustificare come «altro»; e del percorso religioso, proprio, *in primis*, della fede personale di Husserl e, *in secundis*, di una fenomenologia della religione, «che si fonda su un'archeologia fenomenologica» (ivi, p. 149). Tale fenomenologia è basata sia sulla possibilità di una mistica sia sulla possibilità della fenomenologia (la fenomenologia del religioso) di riguardare le questioni religiose come appartenenti ad una modalità espressiva dell'umanità, la sfera hyletica, appunto, da cui impulsivamente si rende presente l'Entelechia Somma, teleologia dell'agire impulsivo e intenzionale dell'umanità.

La terza parte riguarda infine alcune esplorazioni nella fenomenologia della religione come una sorta di applicazione al pensiero religioso arcaico di quel fondamento irrinunciabile che è l'hyletica e che l'analisi fenomenologica aveva messo in luce. «Se noi esaminiamo le esperienze vissute che sono

alla base dei miti, sottolinea Ales Bello, osserviamo che la loro struttura concerne una presenza del momento hyletico e noetico». Inoltre, fa rilevare oltre, è il primo «piuttosto che il secondo a guidare e a condurre l'organizzazione della realtà» (p. 102). Ma che cosa si intende per momento hyletico nelle mentalità arcaiche o cosiddette "primitive"?

La risposta al problema sembra essere consegnata al valore di questo sostrato come fondamento, come il livello di base che fa da sfondo alla pensabilità stessa. Questo sostrato non egologico, non ancora noetico, che "influenza" il nostro pensiero, si rivela nel mondo arcaico sotto la forma di "forze" che agiscono e influenzano la realtà. Per la mentalità primitiva, tuttavia, queste forze non sono irreali, sebbene non visibili, ma prendono la forma della realtà come se la costituissero essenzialmente. Un oggetto, una "pietra" un "pezzo di legno" non rappresentano soltanto il semplice oggetto, ma contengono una forza che "influenza" la realtà e che ogni singolo membro della comunità è in grado di riconoscere. In questo l'hyletica costituisce la struttura essenziale di un oggetto sacro e lo riveste di una potenza tale da essere intersoggettivamente valido. Per tali ragioni nella mentalità arcaica il momento hyletico è interpretabile in maniera chiara e inconfondibile. La sua forza fa di quell'oggetto non soltanto un mero oggetto tra gli altri, una "morta materia", come diceva Husserl in *Idee*, ma una materia in grado di sprigionare un segno ricco di senso che proviene dall'oggetto stesso. Il secondo momento noetico è poi quello che ne riconosce il valore, che lo pensa e che lo riconosce. Ma appunto tutto ciò segue la potenza che sprigiona da esso, ovvero la sua struttura hyletica. Per tali ragioni, secondo Ales Bello, è possibile trovare un raccordo tra sacro e hyletica: nel manifestarsi del divino, infatti, nelle culture arcaiche, negli oggetti o nei segni, quello che viene in luce è la forza o elemento hyletico della materia che viene interpretato (momento noetico) come sacro. Tuttavia la sua struttura nei diversi miti e nelle differenti interpretazioni della divinità resta sempre ancorata ad un elemento hyletico che contiene il suo telos e la sua struttura di senso. Ciò significa che nell'interpretazione di un segno è "portata insieme", come direbbe Conrad-Martius, anche una "quiddità" propria dell'oggetto materiale, ossia della sua realtà.

Queste riflessioni conducono le analisi di Ales Bello a trattare un altro problema: la questione dell'estasi e della contemplazione in diverse esperienze religiose, quali «lo Sciamanismo e le esperienze mistiche presenti nell'Induismo, nella cristianità e nel Sufismo» (p. 114). Anche in questo caso è possibile rilevare la presenza del momento hyletico che nella *trance* collega direttamente con il sacro la persona che si trova in questo stato. E questo collegamento è una «intima relazione tra le manifestazioni corporee e il mondo esterno» (p. 116), ossia la materia che, come si è sostenuto fin qui, è

ricca di senso. Ciò vale anche per la contemplazione nell'Induismo, dove la sfera spirituale prevale ma la presenza in essa di una "mente sensoriale", connette il portato hyletico trasformato in immagini che solo lo spirito sa leggere. Qui il momento hyletico rappresenta un sottinteso, un contenuto inespresso che fa da sfondo agli esercizi di contemplazione proposti della pratica yoga. Un altro elemento religioso è quello che Ales Bello definisce come "misticismo cristiano" e in particolare quello della hyletica fenomenologica e mistica. Quest'ultimo aspetto spinge le analisi dell'Autrice a prendere in considerazione la mistica di Edith Stein. La stessa Stein aveva riconosciuto un valore alla sfera hyletica come sostrato di ogni presa di posizione egologica (si pensi all'esempio del blocco di marmo che "ci parla" e "ci chiama" a prendere posizione nei suoi riguardi). Per quello che riguarda la relazione tra mistica e hyletica, Ales Bello fa rilevare che la hyle si configura come una potenza attrattiva, come qualcosa che de-centra l'ego e che lo predispone alla visione "priva di sensi" propria della mistica (p. 121).

Un'ulteriore riflessione conclude il testo e riguarda Dio come "terzo" o come "tu"? L'argomento viene trattato in primo luogo da una prospettiva antropologica e qui Ales Bello mostra le diverse visioni e considerazioni del problema da un punto di vista filosofico e religioso. L'angolazione religiosa permette differenti interpretazioni del divino; d'altro lato però risulta interessante anche il pensare il "terzo" da un punto di vista filosofico, come se questo fosse un tu, un'entità che ci chiama direttamente ad un rapporto e che mette in discussione il nostro stesso io.

Con questa ultima analisi della sfera del divino, vista sotto le sue molteplici sfaccettature, il testo si conclude ponendo nuovamente l'accento sul senso della hyletica per il pensare e il credere in Dio. In entrambi i casi, infatti, come viene ampiamente dimostrato, questa potenza insopprimibile detta teoreticamente intenzionalità passiva o, semplicemente, "materia" fa da sfondo. Nel pensare Dio, come sostiene Husserl dalle sintesi passive in poi, per arrivare a parlare dei problemi "ultimi e sommi" dobbiamo necessariamente avere a che fare con il pre-categoriale, con la sfera hyletica; nel credere in Dio, la fede è animata da questa entelechia contenuta nella materia (hyle) e che emerge in noi come nostra struttura portante, come un'eredità che riceviamo mediante i sensi, dalla natura e dal mondo circostante. Per tali ragioni è possibile accordare il momento hyletico con l'elemento filosofico, sacrale e religioso.

**Nicoletta Ghigi**

L. LONGHIN, *La qualità della mente*, Florence Art Edizioni, Firenze 2008, pp. 398.

È notorio che da alcuni lustri a questa parte il termine *qualità* ricorre frequentemente in vari campi di indagine e di ricerca se non nei più diversi e disparati ambiti editoriali e pubblicitari. Si parla di qualità in riferimento ai manufatti, ai servizi, a prestazioni che sono implicati nei più svariati ambiti relazionali caratterizzanti la vita sociale, in quel *mare magnum* che Hegel amava chiamare "il regno animale dello spirito".

Il termine *qualità* è di per sé indefinibile perché designa l'essere, essendo, dopo la *sostanza*, la categoria ontologica più importante fra quelle della metafisica aristotelica. Ma di là di qualsiasi velleità definitoria, inevitabilmente labile e deputata all'insuccesso, una dimensione specifica della *qualità* sembra essere trasversale a tutti quei campi e ambiti. Si tratta della *qualità della mente*, dato che in essi la mente entra sempre e comunque in gioco. Una semplice descrizione identificante e non definitoria (o definitiva) della *qualità* come tale, sullo scenario complesso e variegato dell'ontologia dell'umano, non potrebbe eludere l'aspetto mentale come suo ingrediente costitutivo.

La proposta di Longhin è perciò diretta ad affrontare il problema della *qualità mentale*, nel senso di una *buona, ottimale o meno buona se non cattiva qualità della mente*, che ai suoi occhi era stato solo tangenzialmente toccato nei due convegni tenuti a Venezia sulla *qualità dell'uomo* (1985) e sulla *qualità della vita* (1988). Egli non intende porsi in alternativa ad un approccio di tipo filosofico, anzi vuol muoversi nel filone filosofico *approfondendo in modo specifico* la conoscenza del mondo affettivo, emotivo e rappresentazionale inconscio, nel riconoscimento dei complessi e nascosti processi mentali di identificazione proiettiva ed introiettiva che connotano la cosiddetta "*memoria implicita*" del soggetto umano fin dai primi momenti della sua esistenza, per intenzionare una buona qualità della mente in riferimento all'intento terapeutico, nonché il significato teorico e clinico del sapere psicoanalitico qual è emerso in seguito agli eventi rivoluzionari che ne hanno connotato la storia sotto l'aspetto epistemologico - consistente essenzialmente nello spostamento dell'attenzione dal modello *eziologico-pulsionale*, rivolto ai meccanismi di rimozione, a quello *eziologico-relazionale*, incentrato sui meccanismi protomentali di scissione e di identificazione proiettiva.

Nei 15 capitoli del suo lavoro l'A. intreccia, in una intelaiatura tematica complessa ma coerente, tematiche quali la *guerra, la malattia mentale e la sofferenza psichica*; sostenendo l'ineludibilità di un *approccio psicoanalitico* alla fenomenologia della violenza e della devianza individuali o massificate,

per smascherarne le radici nascoste e inconsce, sulla base di uno *statuto epistemico* non univoco e attendibile.

Egli muove da una ricca fenomenologia qualitativa della mente comprendente varie forme di *violenza individuale, familiare, sociale e politica*, nonché l'attuale e inaudita violenza dei gruppi terroristici. Non è una novità per gli esperti che il terrorista riveli una struttura mentale dominata dai sentimenti di *vergogna*, di *colpa* e dalla componente narcisistica del proprio sé, che inibisce la sua capacità empatica, mortificando la sua stessa autostima, al punto da indurlo a *proiettare* su altri individui i propri sentimenti inconsci di frustrazione, impotenza, rabbia, reificandoveli come *parti vergognose ed angosianti*, sui quali ritiene possibile ogni violenza, perché vive tali vittime - che costituiscono il ricettacolo "corporeo" dei suoi sentimenti negativi raccolti *fuori di sé* - come ossessivi e *disumani* e come suoi *accusatori*, dei quali vuole ad ogni costo liberarsi, non riuscendo a sopportarli. Pertanto, *nella sua mente*, l'atto omicida appare totalmente giustificato e tale giustificazione può poi ritrovarsi ed amplificarsi nell'*ideologia del gruppo*, ove si raccolgano, moltiplicandosi, analoghe dinamiche inconsce come in un grande *Super-lo collettivo*.

Di qui le più assurde e diversificate forme di violenza che dominano la storia del 20° secolo come *secolo del terrore* (massacri, guerre mondiali, genocidi pulizie etniche ecc.), ma tratteggiano a tinte fosche la stessa situazione dei nostri giorni, in contesti storico-culturali in cui la violenza viene agevolmente esercitata e che ha le sue radici nelle occulte patologie di personalità o del *falso sé*: il fenomeno della *famiglia-banda*, dei *ragazzi-banda* e delle *ragazze-banda*, che spesso e per lo più ci sono noti da vari strumenti di comunicazione di massa, e sotto questo aspetto risultano sorprendentemente inquietanti nella loro ricorrente diffusione.

L'autore, ribadendo l'evidenza filosofica e analitica del motto di Berkeley: *esse est percipi*, si sofferma su Kant quale teorizzatore della *rivoluzione copernicana* ossia del *primato dell'elemento psichico su quello fisico*, del *mondo interno* – la *mente* – sul *mondo esterno*. La centralità del soggetto istituyente e categorizzante sarà il punto di partenza di tutte le ricerche epistemologiche successive: anche le distorte dinamiche di identificazione proiettiva e introiettiva, in cui si origina la sofferenza psichica, ne costituiscono un saliente, seppur sorprendente, sviluppo ulteriore. Per questo Longhin ritiene essenziale un approfondimento epistemologico della psicoanalisi, ossia un'indagine epistemologica sui suoi *fondamenti* che - non priva di un referente ontologico e non assimilabile, come scienza umana e scienza *simbolica*, a quelle naturali – non sia mera osservazione ma un *processo di conoscenza e di trasformazione* dotato di *predicati fondamentali*, di *termini operativi specifici*, di un proprio *criterio di referenzialità*, di *controllo*:

un agire che può declinare i propri criteri di *rigore*, di *oggettività* e di *attendibilità*, contrariamente ai giudizi di stampo positivistico e neopositivistico espressi nei suoi confronti.

L'innovazione fondamentale della psicoanalisi contemporanea in relazione alla concezione moderna della mente deve risiedere in un arricchimento semantico del criticismo come *filosofia del limite*: nel saper scorgere, alle spalle delle funzioni organizzatrici e delle attitudini categorizzanti dell'io conscio, quei *limiti* che discendono dalla presenza in lui di *fattori di disturbo* originati dalla sua incapacità di vivere la *realtà affettiva, emozionale e cognitiva*, e di manifestare una scena psichica contrassegnata da continuità, piuttosto che da fratture; da solarità piuttosto che da oscurità. Vissuti, questi, che incidono sulla stessa facoltà di simbolizzazione e di pensiero: la mancanza di soddisfacimento, l'intolleranza alla frustrazione comportano la *fuga dal pensiero* e in prospettiva la *fuga dalla libertà*. Di qui le radici del dolore mentale nelle sue varie forme: *persecutoria, confusionale o depressiva*. Insomma il soggetto che già nella sua vita neonatale o perinatale non è in grado di *sopportare ed elaborare il dolore*, non potrà nemmeno dare avvio al pensiero e costruirne le forme in un *processo relazionale*, al punto da pregiudicare già il futuro sviluppo psichico-comportamentale dell'individuo adulto.

Perché nel soggetto mentalmente sofferente si aprano scenari terapeuticamente efficaci, occorre, secondo Longhin, nella cultura dell'analista una svolta epistemologica: ossia il riconoscimento e l'attribuzione di una specifica *ontologia regionale* alla psiche umana con l'approdo alla *concezione analogica della scienza*, nel cui quadro è possibile comprendere e giustificare il concetto stesso di *approfondimento scientifico*. Longhin propone un'effettiva interazione fra le neuroscienze e la *filosofia della mente* attraverso la crescita e il perfezionamento dell'epistemologia psicoanalitica che, pur nelle rotture, sia in sostanziale *continuità* con la sua storia nella ricerca di un *fondamento possibile*, provvisorio e progressivo, non assoluto ma neppure aleatorio, oltre ogni dogmatismo.

Un approccio all'uomo e alla sua psiche, *unilaterale e semplicistico*, qual è quello scaturente da interpretazioni esclusivamente naturalistiche, oscura altri approcci che illuminano l'esistenza umana nei suoi molteplici spessori *simbolici, culturali, affettivi, emotivi e rappresentazionali intrapsichici*.

Non solo la psicoanalisi ma la stessa antropologia filosofica ne viene inficiata. Come si potrebbero seguire le suggestive annotazioni di Ch. Taylor sulla centralità dell'io e delle sue radici profonde, sulla struttura dialogico-simbolica della mente e dei suoi *iperbeni*? Il fisicalismo copre il potere epifanico-trasfigurativo della mente; si inquieta al sospetto che il *simbolo* sia in essa irriducibile *perché dà da pensare*. Mentre suoi sentieri privilegiati

sono l'*arte* e la *musica* in particolare, laddove l'*ideologia* e l'*utopia* appaiono come sue qualità negative, patologiche: dissimulazione dell'esistente l'una ed evasione dall'esistente l'altra: entrambi ingredienti costitutivi del *potere-dominio* - patologia individuale e collettiva che fa scaturire, nella sua sindrome psico-sociale, il *totalitarismo* nelle istituzioni e la personalità autoritaria imponendo la problematica dell'emancipazione dal potere.

Verso la conclusione, il saggio ritorna al dialogo privilegiato della psicoanalisi con la filosofia, che aveva anticipato in esordio: sviluppando una *cultura della mente*, la psicoanalisi può *dar da pensare* ai filosofi e liberarli da tentazioni riduttivistiche. Essi, inoltre, esercitando lo *sguardo rivolto all'intero*, possono dare risposta alle inquietudini esistenziali della mente rendendo possibile la comprensione di *ciò che esiste* in quanto tale e dispiegarne le condizioni di intelligibilità. Il saggio si conclude con un indugio sugli stati mentali dell'infelicità e della felicità in quanto implicazioni degli affetti positivi e negativi che si originano nella primissima infanzia. Utilissima la sintesi di fondo e l'impianto bibliografico.

**Ercole De Angelis**