

Bibliografica

S. Rosen, *The idea of Hegel's Science of Logic*, The University of Chicago Press, Chicago 2014, pp. 509.

L'obiettivo che Rosen si è prefisso nella scrittura del suo ultimo libro è piuttosto ambizioso: fornire al lettore della *Scienza della Logica* un commentario completo e di facile consultazione, che sia però al tempo stesso un saggio organico, capace di articolare un'interpretazione unitaria del pensiero hegeliano e di esibire una portata teoretica originale. Il risultato è un tomo di circa cinquecento pagine, ampio ma scorrevole, in cui l'analisi guidata delle varie sezioni dell'opera in oggetto si accompagna a una costante riflessione sul senso dello studio di Hegel al giorno d'oggi.

Il libro segna il culmine di un progetto di ricerca pluridecennale, iniziato nel 1974 con una introduzione generale al pensiero di Hegel, in cui obiettivo fondamentale dell'Autore era individuare la novità del pensiero dialettico a fronte della tradizione classica (incarnata principalmente da Platone e Aristotele) e post-kaniana (segnatamente, il pensiero di Fichte). Il testo difendeva un'interpretazione del pensiero hegeliano come «Scienza della saggezza», intesa come impresa volta a costruire un sapere del Tutto che non si identificasse con una conoscenza completa, quasi un inventario onnicomprensivo dell'universo, ma con una scienza *ab-soluta* capace, da un lato, di rendere ragione del modo in cui alcunché viene conosciuto o pensato, e dall'altro di giustificare se stessa e i suoi propri presupposti.

Quarant'anni dopo, *The Idea of Hegel's Science of Logic* rappresenta il tentativo di utilizzare questo schema interpretativo come chiave di lettura di un'opera specifica, considerata esplicitamente da Rosen come l'architrate imprescindibile di tutto il pensiero del filosofo di Stoccarda, ma soprattutto come il testo in cui si manifesta la vocazione fondamentale di Hegel come logico, prima ancora che come studioso di storia, di diritto e di religione.

La proposta fondamentale di Rosen orbita intorno a due espressioni largamente ricorrenti nel testo. Innanzitutto, la «Scienza della saggezza» troverebbe nella *Scienza della Logica* il proprio fondamento teorico assoluto, letto come tentativo di rendere conto della «pensabilità delle cose» nel senso più generico del termine. Secondariamente, la figura speculativa fondamentale della dialettica viene tradotta

come affermazione della «identità entro la differenza» delle determinazioni fondamentali del pensiero, nel tentativo di fornire una spiegazione espositivamente chiara del nucleo essenziale della logica hegeliana.

Lo sforzo di chiarificazione terminologica è teso soprattutto ad incoraggiare il confronto con la filosofia classica tedesca da parte della tradizione analitica. Quest'ultima rappresenta esplicitamente uno dei bersagli critici del testo, che accusa gli studiosi di provenienza analitica di aver sostanzialmente sottovalutato l'innovazione apportata dalla riflessione hegeliana sul terreno della logica e della metafisica, e di essere così rimasti legati a un'immagine classica, aristotelica della predicazione e del giudizio, la cui critica costituisce uno dei punti salienti della *Scienza della Logica*. Da questo punto di vista il libro di Rosen si iscrive a pieno titolo nella corrente storiografica che ha recentemente rilanciato il pensiero di Hegel nell'ambito della filosofia di area anglosassone; il suo merito specifico risiede, forse, nell'aver puntato l'attenzione sulla *Logica*, a fronte di una tendenza che rivaluta principalmente lo Hegel della *Fenomenologia*.

Altro obiettivo critico dell'analisi di Rosen è quello che egli chiama «nichilismo contemporaneo» o «postmodernismo». La riflessione critica sul nichilismo segna l'origine del percorso filosofico di Rosen, a partire dai suoi studi con il maestro Alexandre Kojève, fino a un fortunato testo del 1969 in cui il fenomeno era interpretato come epifenomeno di una radicale crisi della ragione. Il pensiero hegeliano costituirebbe, dunque, la soluzione *ante litteram* a una condizione che si protrae ancora nel presente, e che sarebbe già prefigurata nei principali punti di riferimento critici dell'autore della *Scienza della Logica*: su tutti, lo scetticismo moderno e le cosiddette filosofie dell'immediatezza.

Sotto questo aspetto, molto consistente è l'attenzione dedicata al rapporto di Hegel con il pensiero di Fichte, tesa a mostrare lo sforzo hegeliano di superare lo scacco aporetico in cui la filosofia della riflessione necessariamente andava a cristallizzarsi. Alla questione fichtiana è dedicato un intero capitolo del testo, in aggiunta a diversi paragrafi, in cui il tono generale vede in Hegel un fondamentale superamento degli aspetti contraddittori del kantismo. Come già notato, l'altro punto di riferimento costante della lettura roseniana è la filosofia antica, in particolare il pensiero platonico e aristotelico, a cui sono dedicati diversi paragrafi nel corso dei vari capitoli: in generale, l'intenzione di Rosen sembra essere quella di esporre la logica di Hegel come una risposta alle aporie irrisolte del pensiero classico e moderno, risposta il cui valore non è tanto storico-filosofico quanto teoretico e speculativo.

Molto equilibrato è anche l'approccio di Rosen alla *vexata quaestio* della contraddizione nella logica hegeliana. Pur non prendendo una posizione esplicita nel dibattito tra le letture coerentiste e quelle paraconsistenti dell'opera, l'Autore ricostruisce innanzitutto il ruolo della contraddizione nella critica alla logica dell'in-

telleto, seguendo una traccia già ampiamente percorsa dagli interpreti; successivamente, tuttavia, il problema ontologico della contraddizione viene collegato alla questione del reale in quanto processo, e al tentativo da parte della ragione di rendere conto della pensabilità degli enti individuali in rapporto al tempo, al divenire e alla totalità.

Sotto questo segno viene interpretato l'intero percorso racchiuso nella *Logica soggettiva*, la cui analisi costituisce forse la parte più interessante dell'opera: la progressione concetto-giudizio-sillogismo, e poi le sezioni dedicate all'oggettività e all'idea, vengono esposte come il tentativo da parte di Hegel di pensare coerentemente l'ente individuale nella sua relazione con l'intero. Grande attenzione viene riservata al giudizio e al sillogismo, con un'analisi delle varie forme di predicazione ricca di esempi e articolata in un linguaggio chiaro. Nel commentare il terzo libro dell'opera, forse, è possibile ravvisare una leggera oscillazione da parte dell'interprete, talvolta perentorio nel negare alla *Dottrina del Concetto* lo statuto di ontologia, ma a più riprese piuttosto puntuale nel segnalare il valore essenzialmente ontologico dei risultati contenuti nell'opera.

La conclusione di Rosen emerge così dall'intero percorso tracciato lungo il testo: la *Scienza della Logica* è l'esposizione del contenuto fondamentale della "Scienza della saggezza", intesa come autoesposizione della ragione e giustificazione della pensabilità del mondo e del conoscere stesso. Questo sapere autonomo costituisce l'unica difesa possibile contro il persistere del nichilismo nelle sue diverse forme (filosofia della riflessione o dell'intuizione, scetticismo, postmodernismo), ma è anche il superamento necessario di un'ontologia ingenua e destinata inevitabilmente a contraddirsi. A riguardo è di fondamentale importanza la questione del rapporto tra *Fenomenologia* e *Logica*, di cui Rosen si era già occupato e che riprende nei capitoli dedicati alle due prefazioni e all'introduzione: viene più volte ribadita l'autonomia della *Logica* rispetto all'opera del 1807, che non costituirebbe affatto una lettura necessaria prima di accostarsi ai contenuti della scienza. Certamente problematica è la formula con cui Rosen presenta il punto di vista del sapere assoluto, quando afferma che nello studio della *Logica* lo studente, così come l'autore, «diventa Dio»: l'espressione, suggestiva e parzialmente giustificata dalla celebre frase contenuta nell'*Introduzione*, scopre tuttavia un nodo cruciale dell'interpretazione del pensiero hegeliano, icasticamente espresso dalla tensione tra due espressioni dell'*Enciclopedia*, secondo le quali l'uomo, da un lato, parlerebbe con la logica del concetto concreto «il linguaggio degli dèi», e dall'altro tuttavia non può affatto porsi come Dio stesso.

In chiusura è lo stesso Autore a chiarire il senso fondamentale del proprio operato: suggerire lo studio di Hegel, in particolare della sua logica, come antidoto alle malattie del pensiero in questo come in ogni tempo. Proprio da questo intento è

giustificata la scelta di scrivere un testo ampiamente discorsivo, privo di note come di eccessivi riferimenti alla letteratura secondaria: nelle parole di Rosen, *The idea of Hegel's Science of Logic* vuole essere il tentativo di pensare *insieme a* Hegel, non di fornire un inventario degli studi sul suo pensiero.

Poche settimane dopo la pubblicazione dell'opera, Stanley Rosen è scomparso all'età di ottantacinque anni: questo appello a ripensare costantemente la possibilità della ragione, e a difenderla dal pericolo costante di perdersi in uno scetticismo privo di coordinate, costituisce una parte fondamentale della sua eredità.

Alessandro De Cesaris

M. Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwester (1921-1967)*, Alber, Freiburg i.B.-München 2013, pp. 216.

Il clamore suscitato dalla recente pubblicazione dei *Quaderni Neri* di Martin Heidegger rischia di lasciar passare sotto silenzio un secondo evento che interessa altrettanto da vicino il filosofo di Messkirch. Ci riferiamo all'edizione del primo volume dell'epistolario heideggeriano, che nel piano dei curatori Alfred Denker e Holger Zaborowski si articolerà in tre sezioni: I) Corrispondenza privata, II) Corrispondenza scientifica, III) Corrispondenza con case editrici e istituzioni. Nonostante non si tratti di un'edizione storico-critica poiché non è pervenuta a noi la totalità delle lettere, l'epistolario completo permetterà di chiarire ulteriormente la figura e l'opera di Heidegger, le quali sono già molto conosciute grazie alla pubblicazione di lezioni e discorsi, ma di cui è meno noto il contorno personale e la ricchezza dei rapporti vitali che hanno contribuito a costituirle. Due sono perciò i pregi di quest'edizione: da un lato la forma epistolare permette che affiori maggiormente l'uomo Heidegger, dall'altro la corrispondenza con filosofi (Natorp, Husserl, Jaspers, Gadamer, Arendt, Jonas), scienziati (von Weizsäcker, Heisenberg, Binswanger, Allmann, Staiger, Bauch), teologi (Bultmann, Rahner), scrittori e artisti (Char, Celan, Jünger, Chillida, Kock, Heiliger) fornisce un importante spaccato della vita spirituale del xx secolo.

«Nacque, lavorò, morì». Con queste brevi e lapidarie parole Heidegger riasunse la vita di Aristotele e indicò come ai suoi occhi andasse considerata la vita del filosofo. Raccogliendo l'interdizione verso un mero biografismo, si può però forse considerare la vita e l'opera del "primo" Heidegger anche alla luce di una seconda frase che si ritrova in una lettera a Löwith del 1921 e che recita: «Io lavoro in maniera concretamente fattuale muovendo dal mio "io sono" – dalla mia provenienza spirituale di fatto, dal mio *milieu*, dai miei contenuti vitali, da ciò che da qui mi è accessibile come viva esperienza, in cui io vivo. [...] Io vivo gli interni obblighi della

mia fatticità, e questo così radicalmente come la comprendo». Sotto questa luce acquistano un altro valore le lettere ai genitori e alla sorella, le quali certamente «sono importanti soprattutto da un punto di vista biografico», come sottolinea Denker nella conclusione del curatore, ma apportano anche interessanti elementi sul *Denkweg* heideggeriano: «Da una parte danno un buon quadro della semplice origine di Heidegger, dall'altra documentano il confronto di Heidegger con il cattolicesimo» (p. 197).

Entrando nel contenuto di questo primo volume dell'epistolario, il quale si compone di 100 lettere di Heidegger, 22 della moglie Elfride, 4 della madre e 6 di familiari e conoscenti, si ravvisano alcuni avvenimenti particolari che scandiscono e fanno da sfondo a queste pagine. Da una parte ricorrono gli eventi interni alla vita familiare: il matrimonio, la precarietà economica, gli impegni all'università, la nascita dei figli, gli scambi di auguri e regali per compleanni e festività, gli anni a Marburgo e i periodi alla *Hütte*. Dall'altra si trova l'evento della guerra: la prima guerra mondiale a cui Heidegger partecipò come controllore postale e come meteorologo e la seconda guerra mondiale in cui combatterono i figli Jörg e Hermann.

L'elemento che questa raccolta di lettere fa tuttavia emergere più chiaramente è il profondo legame che intercorre tra Martin Heidegger e la sua terra natia, la quale appare come luogo di quella provenienza che con le parole di *In cammino verso il linguaggio* «resta sempre futuro». Il libro lascia affiorare il forte rapporto di Heidegger con la propria famiglia e soprattutto con la madre, per la cui malattia e morte egli soffrirà profondamente e a cui scriverà dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo* nel 1927, il medesimo anno di morte della madre: «L'opera è per un pezzo anche opera tua» (p. 106). Emerge anche il legame con la Germania del Sud, «bella, particolare e vigorosa» (p. 34), riferendosi alla quale egli annota: «[A]vverto sempre più con gli anni quanto io sia radicato nella mia terra natia (*Heimat*), nel carattere del popolo e delle sue particolarità, nella peculiarità della vita di campagna» (p. 51). Le lettere documentano inoltre un terzo aspetto, e questo è probabilmente il contributo più significativo che il libro apporta, cioè l'*Auseinandersetzung*, il confronto serrato con la propria fede di provenienza: il cattolicesimo. In un testo del 1938 sul suo cammino di pensiero Heidegger appunta: «Solo chi è radicato nel mondo cattolico e lo vive concretamente potrà avere qualche idea delle esigenze che, come delle scosse telluriche sotterranee, hanno influenzato il cammino percorso fino a qui» (HGA 66, *Besinnung*, p. 415). La corrispondenza con i genitori documenta appartenenza e distacco dal mondo cattolico del giovane filosofo, promessa della filosofia cattolica tedesca, la cui infanzia era trascorsa all'ombra del campanile della chiesa di Messkirch di cui il padre era sacrestano e la madre curava l'ornamento floreale.

Nelle lettere del 1917 si assiste ad un primo contrasto con i genitori circa il matrimonio con Elfride, verso il quale essi esprimevano preoccupazione e contrarietà

in quanto matrimonio di confessioni miste – Elfride era protestante –, e che per la cerimonia cattolica a causa delle particolari condizioni belliche fu celebrato con il cerimoniale abbreviato della *Kriegstrauung*, le nozze di guerra: senza pompa, inviti e festa, senza la presenza dei genitori, ma con le loro lettere di benedizione. Il 20 marzo 1917 si celebrò così il matrimonio civile, il giorno seguente Engelbert Krebs officiò il rito cattolico e il 25 marzo i coniugi si sposarono con rito evangelico. Per i genitori di Heidegger, pii cattolici che avevano spinto il figlio verso il sacerdozio, fu difficile vedere il filosofo, dopo l'interruzione del suo cammino sacerdotale e il suo abbandono della teologia, contrarre un matrimonio per alcuni versi "eterodosso". Di questo soprattutto la madre si sentì colpevolmente responsabile.

Nella lettera del 9 dicembre 1918 è documentato il definitivo distacco da ciò che Heidegger definirà in una missiva del 1919 a Krebs «il sistema del cattolicesimo», un allontanamento che il filosofo esplicita come sua propria decisione da non imputare in alcun modo a cause estrinseche alla pura ricerca. Il nodo centrale per Heidegger è l'imprescindibile dipendenza della ricerca filosofica dalla propria autonomia: egli, infatti, si sentiva chiamato alla filosofia, cioè «a confrontarsi con le domande ultime della vita e dell'esistenza» (p. 37), a lavorare a partire da ciò che è più intimo in un «sincero cercare e provare della verità», il quale richiede «libertà interiore della decisione e della convinzione che non possa essere intaccata attraverso modi di vedere tramandati e inculcati» (pp. 35-36). Heidegger certifica così la rottura con la fede di provenienza, che tuttavia non si rivela un abbandono della religiosità in assoluto. Nella medesima lettera si legge: «[O]ggi in cui io sto di fronte a Dio con una convinzione da me stesso conseguita, senza le restrittive barriere e le insormontabili difficoltà della fede cattolica, ho un'autentica pace interiore e letizia, una reale e viva religiosità» (p. 36). Tale rottura – Heidegger si orientò verso il protestantesimo, senza decidersi per una chiesa precisa – non significò comunque un'immediata ostilità verso il cattolicesimo, di cui egli scrisse di stimare ciò che in esso vi è di valore.

Un terzo interessante momento di questa svolta è riscontrabile nelle lettere scambiate per le feste di Natale e dell'anno nuovo del 1920 e 1921. Una lettura attenta di esse rivela, infatti, i segni del confronto con Paolo e Agostino, autori che nei medesimi anni impegnavano le lezioni universitarie di Heidegger. Assumono un posto centrale termini quali preoccupazione (*Bekümmern*), cura (*Sorge*) – «autentica cura per la salvezza del nostro uomo interiore» (p. 48) –, tener desto (*wach halten*) – «teniamo desta questa cura nelle gioie e nelle difficoltà» (*ibidem*) – e esser pronti (*bereit sein*). A questa prontezza e disponibilità verso ciò che viene, sia esso positivo o negativo, Heidegger lega una precisa tristezza per se stessi che «è allo stesso tempo una serenità, poiché libera dai pesi terreni e dà consapevolezza all'anima di essere posta verso il giusto e di fronte a Dio» (p. 49). Prendendo spunto

dal passaggio d'anno, egli mette a tema anche la temporalità, che in queste lettere si oppone inautenticamente all'eternità: «Per molti la festa per il nuovo anno è solamente un'amplificazione della tentazione di fissarsi sull'anno nuovo, fissarsi su quello che porterà e intendere l'anno come una nuova tappa della vita terrena. Mentre in modo autenticamente religioso noi dobbiamo vedere che non c'è mai un nuovo anno, ma che l'uno è come l'altro, che nessuno esime dall'obbligo di volgere in fondo sempre via lo sguardo dall'anno, cioè dalla temporalità, e di vedere nell'eternità. Il proverbio che ci si dice: "Che tu viva a lungo, rimanga in salute e vada in Cielo" è singolare perché per così dire pone come aggiunta alla fine la cosa più importante, mentre essa dovrebbe stare all'inizio, e noi, nella preoccupazione per questa, dobbiamo portare e accettare l'essere sani o malati, la sorte favorevole o contraria» (p. 47).

La lettura di questo primo libro dell'epistolario, in conclusione, non apporta stravolgimenti rispetto al già consolidato quadro che tratteggia la figura del filosofo di Messkirch, ma permette tuttavia di avvicinarsi maggiormente al cammino personale di Heidegger, e notare alcune sfumature che solo qui è possibile riscontrare. Il legame e il confronto di Heidegger con la propria provenienza geografica, spirituale e religiosa, che in queste pagine assume diverse tonalità, rimane un nodo fondamentale in tutto il pensiero heideggeriano, tanto che il distacco e il ripensamento della fede d'origine, qui ben documentato, si può considerare come la prima *Kehre* nel suo cammino di pensiero, che apre la filosofia ad un proprio domandare autonomo.

Simone Fazzi

L. Ruggiu, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 542.

La trattazione metafisica di ispirazione spinoziana del tempo porta con sé un'aporeticità consustanziale; aporeticità che la riflessione hegeliana assume, riformula e cerca di risolvere – con modalità ed esiti differenti – lungo tutta l'evoluzione del sistema. Cogliere il problema posto alla speculazione dalla temporalità nei termini di «un'incompatibilità di fondo [...] tra l'assunzione del finito e dell'eterno, cioè dell'assoluto, come orizzonte originario del filosofare, e l'affermazione dell'esistenza di tempo e finito che debbono essere connotati con un qualche grado di autonomia ontologica» (p. 110) e ricostruire la complessa e polimorfa gestione di tale problema approntata da Hegel, dagli scritti giovanili sino a quelli della maturità, costituiscono l'obiettivo del ponderoso e dettagliato volume di Ruggiu. L'Autore coglie i due corni dell'aporia nella loro massima problematicità – per un verso, «se finito e tempo sono da collocare nell'assoluto come orizzonte originario del tutto,

essi essendo aspetti e momenti assoluti dell'assoluto, non esistono in quanto tali», per l'altro, «per affermarne l'esistenza, si dovrebbero sganciare tempo e finito dall'assoluto. Ma non è possibile porre qualcosa a fianco e oltre l'assoluto, se non a patto di attribuire una valenza ontologica positiva al nulla, dal quale questi potrebbero essere derivati, non potendosi parlare di generazione dall'essere» (*ibidem*) – e mette in evidenza le torsioni e le tensioni argomentative che innervano le opere del periodo jenese e che cadenzano la maturazione della posizione hegeliana. Se nella *Differenzschrift* Hegel mira a confermare la presenza di finito e tempo nell'assoluto e la non contraddittorietà sia della loro indipendenza ontologica, quindi della loro affermazione, sia del ruolo di primarietà e originarietà giocato dall'assoluto – «la riflessione annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto [...], nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste» (G.F.W. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in Id., *Jenaer Kritische Schriften*, I, Meiner, Hamburg 1979, p. 17) –, in *Glauben und Wissen* – testo di poco più tardo, ma ove è più cogente l'influenza spinoziana – egli tende alla negazione radicale della possibilità di una loro esistenza in sé: «[L] assoluta simultaneità ed il fatto che Dio è la causa non transeunte, bensì eterna delle cose, e che le cose al di fuori di Dio, dunque nel tempo, ed il tempo stesso, nulla siano in sé – ogni riga del sistema spinoziano rende talmente banale la proposizione: *tempo e successione sono mere apparenze*» (G.F.W. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Jenaer Kritische Schriften*, III, Meiner, Hamburg 1986, p. 353). Ruggiu affronta quindi il problema nei *Jenaer Systemwürfe*, dove la trattazione del tempo è colta da Hegel in stretta relazione con il concetto di spirito e la soluzione dell'idiosincrasia tra tempo ed eternità è svolta a partire da un ripensamento dell'assoluto in termini di *dynamis*. In una nota a margine al primo abbozzo di sistema Hegel asserisce: «La natura è nello spazio; l'intera storia passata resta presente; lo spirito è tempo, esso ha negato il passato, la sua educazione» (G.F.W. Hegel, *Jenaer Systemwürfe I*, in Id., *Gesammelte Werke*, VI, Meiner, Hamburg 1975, p. 4). L'Autore giustamente evidenzia come la proposizione «lo spirito è tempo» contenga una duplice demarcazione semantica di spirito e tempo: da un lato, suggerisce che nel tempo «che è l'altro dello spirito, occorre insieme che lo spirito (e noi) vediamo lo spirito come altro e come sé» (p. 195); dall'altro, mostra la differenza che continua ad insistere tra spirito e tempo. Il tempo, infatti, esprime solamente l'esserci dello spirito, ne è un momento, seppur determini una tappa fondamentale nel percorso dello spirito teso al raggiungimento del suo essere in sé e per sé. Ulteriore dimensione differenziante è costituita dall'infinità: «[L]o spirito è infinito in senso proprio, cioè ha in sé la vera natura dell'infinito, che non è solo quella di togliersi, ma anche di conoscersi e di concludersi nella circolarità del riconoscimento. L'infinità del tempo è invece l'apertura di un progresso all'infinito, quella che è semplice-

mente la cattiva infinità» (*ibidem*). Questa è la forma dell'infinità legata alla successione indistinta degli ora e incarnata dalla temporalità della natura, incapace di distinguere tra passato, presente e futuro. I discreti ora, colti nella loro successione ekstatica, si negano vicendevolmente, ma, non possedendo una reale forza determinante, si condannano alla passività e alla vuota ripetizione. Producono mutamento nel sempre uguale, non contemplando un progredire nel concetto e nella forma. Il riferimento alla dimensione attiva della coscienza – colto dall'analisi di Ruggiu in relazione, ad esempio, alla capacità di temporalizzazione e nominazione della realtà insite nella memoria, nel lavoro o nella consapevolezza di essere per la morte – permette ad Hegel di rompere la ripetitività dell'ora e di curvare il tempo della natura nel tempo dello spirito. Solo nell'orizzonte dello spirito, infatti, «ciò che è assolutamente presente o eterno è il tempo stesso come unità del presente, del futuro e del passato» (G.F.W. Hegel, *Jenaer Sistemwürfe III*, in Id., *Gesammelte Werke*, VIII, Meiner, Hamburg 1976, p. 12). Emerge qui un'accezione di assoluto differente da quella avanzata dalla prospettiva spinozista, tesa ad annientare il tempo in quanto non-essere e transitorio. Il rifiuto di un tale annichilimento è insito proprio in questa riformulazione di assoluto messa in atto da Hegel; riformulazione calibrata attorno al pensiero della negatività e al suo valore logico-speculativo. Se nella logica, infatti, la negatività esprime la grammatica interna dell'infinito, in forza della considerazione di questa vera infinità – caratterizzante l'assoluto e l'eterno – la negatività del tempo è da intendersi come «il riflesso di questa infinità, che chiede di essere pienamente rilevata attraverso il superamento del tempo naturale nello spirito» (p. 223). Ma tale negatività, avverte Hegel, «è il concetto assoluto [...], l'infinità» (G.F.W. Hegel, *Jenaer Sistemwürfe III*, cit., p. 12). La compenetrazione di assoluto e tempo, mediata dalla nozione di negatività, assume una struttura triadica e si arricchisce della presenza del concetto: «[C]osì come l'assoluto è concetto, e quindi infinità e negatività, così il carattere della negatività appartiene anche al tempo che proprio per questo riflette il concetto e lo esprime» (p. 224). L'assoluto, quindi, si muove nella finitezza e la media tramite la negatività per ricondurla nell'intero della concretezza. Tale movimento dell'assoluto nella contingenza è agito dal tempo: «[L]a vera maniera di vedere ogni cosa, per ciò stesso, è di vederla nel proprio tempo, cioè nel suo concetto, ove tutto non è se non come momento evanescente» (G.F.W. Hegel, *Jenaer Sistemwürfe III*, cit., p. 12). Ancora una volta la prospettiva spinoziana viene assunta e negata. L'assoluto e l'eterno sono confermati nella loro coerenza originaria e fondamentale. Ma, rideclinandone la natura, si pongono le basi per la pensabilità della loro relazione consustanziale con il tempo. Alla considerazione *sub specie aeternitatis* si sostituisce il pensare la realtà nel proprio tempo, ovvero in relazione con il concetto: «[C]iò che il tempo manifesta è l'essenza transeunte di ciascuna cosa, legata alla sua finitezza. Ma in questo appare la vera natura dell'as-

soluto e la presenza dell'infinito nel finito» (p. 229). Questa unificazione di finito e infinito – che, a differenza dal sistema schellinghiano, avviene sotto l'egida della differenza – viene a maturazione nella *Phänomenologie des Geistes*, opera che Ruggiu definisce come una «genealogia» del tempo (p. 300). Qui, infatti, tempo e finito assumono lo statuto di attori necessari affinché l'assolutezza dinamica dell'assoluto si espliciti: «[E]ssi esprimono il diventare altro dell'assoluto stesso, il suo abbandonarsi al tempo per “riprendersi” pienamente in se stesso come assoluto togliendo l'altro, cioè ponendo l'altro come sé, il tempo come spirito» (p. 301). Nel sistema hegeliano, però, il riconoscimento del finito non comporta la sua unilateralità; quest'ultimo, infatti, si toglie nell'infinito tramite un «movimento che è annullamento del finito, cioè posizione del finito nell'infinito ma solo in quanto l'infinito opera nel finito come negazione» (p. 432). Con riferimento al tempo, l'eterno toglie il tempo, ma solo in quanto tempo particolare, non elimina il tempo del tempo, la sua presenza assoluta. E nel tentativo hegeliano di pensare una storicità dell'assoluto non in contraddizione con una realtà del tempo a sua volta non assolutizzata e non contrapposta all'assoluto Ruggiu vede lo specificarsi e lo strutturarsi non solo del sistema, ma del compito stesso della filosofia. In quest'ultima, infatti, dopo le determinazioni intersoggettive dell'oggettività, lo spirito continua a realizzarsi nella storia – in una storicità che non può essere intesa come mero dato –, apprende il proprio tempo nelle figurazioni del concetto, ha in sé il tempo senza esserne assoggettato e si manifesta come «ragione nella forma del sapere» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke*, XII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 162).

Matteo Cavalleri

C. Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Peeters, Louvain-Paris 2013, pp. 560.

Nella prefazione a *Entendre la métaphysique*, Jean-Luc Marion, immaginando Heidegger alle prese con un libro su Cartesio mai pubblicato, afferma che il filosofo di Messkirch «ha fatto molto più che abbozzare un *Cartesiusbuch*, e in un certo senso Christophe Perrin ne raccoglie qui tutti i capitoli» (p. 4). La suggestione offerta da Marion indica al lettore la novità di questo studio, che affronta analiticamente tutte le pagine della *Gesamtausgabe* in cui Heidegger evoca o critica Cartesio.

Lo stesso Perrin, d'altra parte, dichiara da subito che questo suo minuzioso ed imponente lavoro di ricognizione all'interno dell'opera heideggeriana si lega a suo modo a quella che Marion definisce l'*onto-teo-logia raddoppiata* di Cartesio, dunque, all'idea di una metafisica costruitasi storicamente su due modi di pensare l'essere – la

cogitatio e la *causa* – tra di loro opposti e separati: «Lì dove Heidegger esita, Marion opta per la sottomissione della *cogitatio* alla *causa* in virtù dell'ineguaglianza radicale tra l'*ego* e Dio: causato nel suo essere dall'*ens summum* che è Dio, l'*ego* non arriva a pensare perfettamente l'essere di questa potenza incomprensibile. Tuttavia, quest'ultimo giudizio di Marion a proposito della *prima philosophia* di Descartes coincide, singolarmente, con le prime impressioni che di essa ha avuto Heidegger» (p. 36).

Perrin approfitta di quest'esitazione heideggeriana facendone uno spazio interpretativo inedito, all'interno del quale quanto più s'intensifica il confronto tra Heidegger e Cartesio tanto più emerge il senso del ripensamento della metafisica che, *dopo* Heidegger, si è avuto con Levinas, Marion, Henry ed altri filosofi francesi d'ispirazione fenomenologica. Perrin dà adeguato sviluppo a questa e ad altre sue ipotesi incentrando *Entendre la métaphysique* sulla tesi secondo cui «il pensiero di Descartes è la *clavis ermeneutica* dell'opera di Heidegger» (p. 42). Gli snodi più importanti dell'itinerario di Heidegger vengono pertanto affrontati da Perrin come i momenti di una partita serrata e mai definitivamente chiusa con Cartesio, giocata all'insegna di una «rivalità mimetica» (p. 20) tale per cui le differenti operazioni tentate da Heidegger rispetto alla metafisica (dapprima *rifondarla*, in seguito *descriverla* ed infine *oltrepassarla*) sembrano scaturire in buona parte dal differente atteggiamento critico che egli ha man mano assunto nei confronti della filosofia di Cartesio (dapprima *distruggerla*, in seguito *situarla* ed infine *ricostruirla*).

Nella prima parte del volume, Perrin affronta la lettura heideggeriana di Cartesio negli anni che precedono la pubblicazione di *Essere e tempo* (1919-1927). La più importante mossa interpretativa del giovane Heidegger, in questo periodo, consiste nel prendere le distanze dalle letture più note di Cartesio, perlopiù concordi nel vederlo soltanto come il primo filosofo della modernità. Per Heidegger, viceversa, Cartesio è anche e soprattutto colui che raccoglie e modifica in un modo determinante tutta la precedente tradizione metafisica. Proprio in quest'ultima prospettiva, secondo Perrin, si comprendono appieno l'urgenza e la necessità da parte di Heidegger di ricondurre "ontologicamente" le principali dottrine moderne della coscienza e della soggettività all'ontologia scolastica e a quella greca, entrambe presupposte *in primis* da Cartesio nel momento stesso in cui elabora un «*cogito sum*, il cui *sum* è l'*éivai* in senso greco» (p. 125).

Nell'edificio storico della metafisica che Heidegger provvederà metodicamente a smantellare in *Essere e tempo*, le *Meditazioni* di Cartesio, lungi dal costituire apertura ad ulteriori sviluppi della questione dell'essere, danno piuttosto prova di una metafisica ormai dogmaticamente irrigidita e sganciata dal grande dibattito tardo antico e medievale intorno ai fondamenti dell'ontologia greca.

Il posizionamento di Heidegger nella storia dell'ontologia sbizzata in *Essere e tempo* si concretizza così, sia nel metodo che nel contenuto, in rapporto al ruolo

di «contro esempio estremo» (p. 127) che Cartesio assume nel medesimo quadro di riferimento: «Si tratta per Heidegger di *invertire* il cartesianesimo e non di *rovesciarlo*» (p. 128) decostruendo la *prima philosophia* cartesiana a partire dal ruolo fondamentale che il filosofo francese ha attribuito all'*ego*. Il *Dasein* heideggeriano, pur facendo leva su un senso della *cura* totalmente assente nell'*ego* cartesiano, finisce col configurarsi in *Essere e tempo* come una «figura invertita dell'*ego*» (p. 185). Essa mostra sostanzialmente, fungendo da controprova della tenuta del *cogito* cartesiano, quanto l'esito incerto di *Essere e tempo* possa ricondursi anche a un debito nei confronti di Cartesio che lo stesso Heidegger non può che riconoscere. Un vincolo profondo, quello che tiene insieme Heidegger e Cartesio, che quanto più impone al primo di calibrare diversamente l'attacco critico nei confronti del secondo tanto più si fa indice della metafisica in quanto *problema*, ovvero, della possibilità stessa di una ripetizione autentica della domanda sull'essere: «Descartes, che non pone la questione dell'essere, tuttavia vi risponde, né più e né meno, affermando "io sono, io esisto". Né più, ed è qui il problema, poiché pur essendo esplicite le determinazioni ontiche dell'*ego*, non si dà alcuna precisazione ontologica sulla sua esistenza [...]. Né meno, poiché, non facendo mai problema della definizione dell'*ens* e non sviluppando una propria concezione del niente, Descartes presenta, per Heidegger, una concezione dell'essere che egli non ha mai tentato di giustificare, ma che si lascia necessariamente cogliere, a questo livello di analisi, come *ens in quantum creatum* e al contempo come *ens in quantum certum* – i. e. *ens in quantum cogitatum*» (p. 212).

Nella seconda parte del volume, Perrin affronta i corsi e gli scritti di Heidegger immediatamente successivi alla *svolta* di fine anni Venti (1927-1936). Constatata l'impossibilità di una rifondazione della metafisica, Heidegger proverà in questi anni a *situare* Cartesio in una storia della metafisica descritta in una prospettiva differente rispetto a quella decostruttiva di *Essere e tempo*. Adesso si tratta infatti per Heidegger di mostrare che le più rilevanti posizioni filosofiche dell'età moderna (da Leibniz a Hegel, passando per Kant) non sono altro che *effetti* della metafisica di Cartesio, considerabile per ciò stesso l'«evento (*Ereignis*)» fondamentale della filosofia moderna. Cartesio risulta essere l'artefice di una «nuova filosofia (*neuere Philosophie*)» che ha nel soggetto il suo punto d'Archimede e che infonde in tutte le filosofie successive un preciso ideale di *scientificità*. Tale evento, quanto mai rivoluzionario secondo Heidegger, lungi dallo spazzare via idee filosofiche precedenti, «offre ad alcune vecchie idee una nuova giovinezza» (p. 237), permettendo così alla filosofia dei secoli successivi di pensare la metafisica nel quadro di una *logica* che supera e ingloba le più incisive rotture e discontinuità storiche, ivi comprese quelle ascrivibili a Cartesio. L'interpretazione heideggeriana di Hegel, nella lettura di Perrin, si rivela in tal senso paradigmatica: «Hegel è la fine di ciò di cui Cartesio è l'inizio, colui che sviluppa tutto ciò che il suo pensiero involuppa, colui che rias-

sume, ripete e radicalizza i motivi fondamentali *in nuce* in ciò che, non essendo un punto d'arresto per la metafisica tradizionale, può considerarsi per il filosofo francese un punto d'avvio, a cominciare dal "problema del cominciamento (*Problem des Anfangs*)", che Heidegger dimostra essere un problema cartesiano» (p. 253).

Nella terza parte del volume, Perrin affronta l'arco di tempo che va dai *Contributi alla filosofia* ai seminari di *Le Thor* (1936-1968), sviluppando l'ipotesi secondo cui è l'evento stesso della filosofia di Cartesio, nel suo carattere storicamente dirompente, ad ispirare Heidegger laddove concepisce l'essere come *Ereignis*. Heidegger sperimenta un salto fuori dalla metafisica, prospettandone l'oltrepassamento (*Überwindung*), nel tentativo di pensare l'essere al di là della sua «presenza permanente» (p. 344). La *clavis ermeneutica* cartesiana torna anche qui fondamentale nella misura in cui l'urgenza heideggeriana di confrontarsi intensamente con Nietzsche, ma anche quella di ritornare ai presocratici e di dialogare coi poeti, acquistano senso solo a partire dal fatto che il tema principale della riflessione di Heidegger è una certa *tragicità* – non si dà inizio che non implichi in qualche modo una fine – connotata al pensare stesso, riscontrabile non soltanto nella metafisica che ha scambiato l'essere con l'ente, ma anche nella critica della metafisica (Nietzsche), nel pensiero originario della *physis* (Eraclito) e nella poesia (Hölderlin). L'avvento della metafisica della soggettività di Cartesio altro non sarebbe che il precipitato fondamentale di tale tragicità, ovvero, «l'inizio della fine della metafisica» (p. 435).

Perrin chiude il volume con un'interessante ipotesi – probabile anticipazione di un successivo studio – sulle ascendenze cartesiane della fenomenologia. La *clavis ermeneutica* cartesiana, infatti, è uno strumento utile per rilevare la distanza che separa Heidegger da Husserl e, allo stesso tempo, per ricostruire il modo in cui questa distanza si è prospettata e ha inciso nei successivi sviluppi della fenomenologia.

Entendre la métaphysique è certamente un libro rigoroso e originale, che oltre a contribuire alla comprensione dell'opera di Heidegger, offre una nuova giovinezza alla filosofia di Cartesio.

Fabio Treppiedi

G. Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 1-170.

Svolgendo la sua riflessione sul senso dell'amore, Giovanni Ferretti ci consegna altresì una lezione di metodo filosofico, una testimonianza, cioè, di amore per il senso. In qualche modo egli si racconta allo specchio della proposta teoretica di Max Scheler, autore che gli è "compagno nel cammino del pensiero" già dall'esordio dei suoi studi e fino alle ricerche dei tempi più recenti. La scrittura di Ferretti, dal

registro sempre nitido, rapprende la sua sorvegliata argomentazione in una serie di saggi che ci raccolgono all'ascolto del suo intenso dialogo con il filosofo tedesco: il libro che ne risulta documenta il confronto con la fase centrale dell'opera di Scheler, che cadenza l'itinerario speculativo ferrettiano dal 1990 al 2008. Secondo la peculiare prospettiva che essi istituiscono grazie alla loro disposizione in una sequenza non scontatamente cronologica bensì intenzionale, gli otto testi del volume indicano un crocevia della scena filosofica contemporanea e schiudono il varco all'interesse verso un autore che tutto sommato rimane ancora poco frequentato in Italia, salvo eccezioni come Filippone-Taulero, presentato alla fine del libro non solo come minuzioso esegeta, ma anche come fine interprete di Scheler. Attraverso la sapiente architettura del discorso svolto da Ferretti grazie ai diversi contributi intrecciati in proposito, Scheler viene dunque additato come uno snodo decisivo nel Novecento, tanto per il rinnovamento della teologia ed il configurarsi di una "filosofia cattolica della religione", quanto per la parabola che ha finito con il sagomare complessivamente il destino culturale (e non solo culturale) dell'Occidente. A giudizio di Ferretti il suo merito è quello di aver consentito di contrastare la deriva di un'epoca sempre esposta al rischio di uno sbandamento, vacillante tra una tendenza contemplativo-intellettualistica ed una volitivo-prassistica: Scheler ha articolato l'indagine fenomenologica husserliana fino a comprendervi la dimensione affettiva, accordando un ruolo principe e di efficace mediazione al sentimento dell'amore che «non si presenta come un semplice vissuto soggettivo, un fenomeno di pura immanenza, quanto come un vissuto intenzionale che apre all'alterità, è scoperta dei valori più alti, è "gesto di trascendenza cosmica", che ci fa partecipare all'amore stesso di Dio per il mondo» (p. 9). Da qui il titolo che compendia le pagine di Ferretti, sapientemente articolate nell'approccio alla materia: il volume ci restituisce il profilo del filosofo tedesco da tre differenti angolature, radicate tutte nella suggestiva tesi dell'*homo amans*. I primi tre saggi vertono propriamente sul tema dell'amore nell'opera scheleriana per ricavarne la matrice, la tradizione, le affinità. Seguono due saggi che proiettano le considerazioni precedentemente svolte sulla sponda della filosofia cattolica, sul versante della filosofia della religione e sull'orizzonte della civiltà occidentale ed altri due saggi che, a cerchi via via sempre più ampi, evincono la risonanza multipla e l'attualità del messaggio scheleriano.

A partire almeno da Agostino, Scheler ricava la distanza prospettica per scardinare l'amore dalla banale retorica di convenzione sui sentimenti e pensarlo come l'atto efficace ed effettivo di irruzione dell'Alterità nel medesimo. Ferretti ritiene che tra Scheler e Agostino si sia realizzato il «felice incontro nel cuore di un chiasmo» (p. 33): fecondo perché rimasto nell'ispirazione originaria del fenomenologo tedesco, ripresa e sviluppata poi originalmente. Da Agostino Scheler desume tutti gli elementi "di sistema" per elaborare una filosofia incentrata costitutivamente

nell'amore: ne vaglia la portata psicologica, gnoseologica, etica e metafisica sullo sfondo di un *ordo amoris* che è movente, strutturante, seducente. Il filosofo rilancia dunque la sua indagine attraverso un'inedita riflessione sulla esperienza cristiana che, da amore *di* Dio, si fa amore *in* Dio: di essa sostanzia la propria "filosofia della religione", offrendo una significativa proposta interconfessionale. In base alla convinzione dell'indissolubile dialettica tra implicito ed esplicito nella dinamica della fede, scardina l'opposizione tra la tendenza – di tradizione più pronunciatamente cattolica – che fonda la teologia naturale sull'argomentazione delle "prove" su Dio e la tendenza – di tradizione più spiccatamente evangelica – che la poggia sul darsi di un'immediata presenza di Dio in noi. Radicalizzando in appresso il suo scandagliamento critico, Scheler rimarca dunque il "rovesciamento cristiano" della *mens* greca a proposito dell'amore: fa risaltare il ruolo decisivo del sensibile in rapporto al razionale e, in seno stesso al sentire, l'incidenza dell'*agape* sull'*eros*. La traiettoria della *kenosis* del Dio fatto uomo imprime una rivoluzione nella direzione dell'*eros*, che appunto «si fa» e dunque «si dà» nell'*agape* (cfr. p. 35), in virtù della "conversione" dell'amore che, da anelito a possedere *un* bene, si trasforma in slancio di condivisione che ci possiede, "insieme", *nel* Bene. Anche qui Scheler smussa categorizzazioni sclerotiche, «sostiene che l'amore vitale è condizione di possibilità del sorgere dell'amore spirituale per la persona, mentre l'amore spirituale è l'orizzonte di senso di ogni autentico amore vitale per la persona» (p. 41). Ad ulteriore completezza dell'esame svolto, attraversandone la variegata fenomenologia, viene rimarcato il «gesto di trascendenza» connesso all'amore, che non è bisogno né desiderio né benevolenza. In qualche modo serve il raffronto con la simpatia: mentre questa è un atto reattivo, mostra l'altro nella sua differenza e schiude il confine della nostra intimità, l'amore è atto spontaneo ed essa vi si fonda. L'amore scopre l'altro e il suo valore, la simpatia lo trova, lo frequenta; l'amore vive nell'accrescimento infinito che trasfigura l'umanità di ciascuno, conducendola alla soglia dell'approccio religioso, all'incontro con il divino.

A metà dell'itinerario, Ferretti situa un robusto saggio che fa il punto sulla torsione impressa da Scheler alla teologia razionale, cui restava ancorata la tradizione cattolica, riconducendo la teodicea a una filosofia della religione imperniata sulla "intenzionalità oggettiva" dell'atto religioso della coscienza: ne deriva una saggia «autolimitazione» di principio della filosofia nei confronti della religione. Scheler individua la natura recettiva dell'atto religioso; esso suppone infatti il darsi di una rivelazione personale di Dio – tipizzata come "relazione simbolica" – che implica originariamente l'uomo quale destinatario di una tale rivelazione a questa, quale suo compimento. Si delinea un sentiero fecondo ma impervio – lungo il quale Scheler stesso incorrerà in pericolose divaricazioni teoretiche – che vede la filosofia, intesa come metafisica, e la religione, in sé originali e autonome, completarsi reciproca-

mente, in senso ermeneutico, nella prospettiva di una filosofia “trascendentale” della religione.

Un altro corposo saggio intercetta questioni legate al post-moderno: la considerazione scheleriana di un trapasso epocale dà impulso alla genesi della “sociologia della cultura” e alla gestazione della Scuola di Francoforte: il filosofo avanza una lettura della modernità nei termini di una diagnosi necessariamente compartecipata tra i vari saperi, connessa all’interesse per una antropologia “integrale” che non contrapponga l’autonomia e l’eteronomia della libertà, né la ragione a se stessa, come sosterrà Habermas. La cifra del moderno è sì da individuare nel capitalismo, inteso però non come formula economica ma come *ethos* e *Weltanschauung* dello spirito borghese, di una (ma non della sola) espressione della recente civilizzazione, non effetto ma causa del fenomeno (cfr. p. 123).

Accostandosi ulteriormente al nostro tempo, Ferretti incrocia, in modo ancor più stringente dal versante scheleriano, le prospettive di altri due autori come Levinas e Ricoeur, dal cui vissuto personale scaturisce una meditazione sul nodo coscienziale costituito dal pentimento e dal perdono, intensa espressione della tensione vitale del secolo di cui siamo figli. Scheler, concentrandosi sul pentimento, sostiene che esso non è un mero fenomeno di contrizione individuale, poiché ha la forza di innescare una corrente di ripresa esistenziale, ponendo in rilievo le potenzialità della persona: «[I] pentimento, nel momento stesso in cui aborrisce il male fatto, porta a completa evidenza quell’io positivo che avremmo potuto essere, che è ancora possibile per noi» (p. 144). Esso diventa atto di amore che risponde all’amore di Dio per noi. Levinas sposta invece l’attenzione sul perdono: nel filosofo ebreo la spinta propulsiva proviene comunque sempre dall’appello mossoci dall’altro e non dal soggetto. Ricoeur fa infine riferimento, come a una sorta di “miracolo”, a ciò che riesce a separare il soggetto, e la riserva di bene che lo costituisce, dai suoi atti, innervati pur sempre nel mistero di un “male radicale”, universale; scegliendo una sorta di via media, ipotizza un circolo tra pentimento e perdono: per uscire dal dilemma, accetta il paradosso. Nei tre casi ci si pronuncia per una «grammatica dell’ottativo», ispirata ancora alla fiducia nell’uomo.

L’opera di Ferretti, la peculiare inflessione speculativa che egli imprime alla sua lettura di Scheler, sembrano schiudere la singolare prospettiva di un umanesimo per così dire “decentrato” che colga l’uomo nel plesso delle relazioni che lo strutturano come persona, compresa quella che, a partire dall’*inquietum cor*, lo inabissa nel mistero del Dio uno e trino e lo restituisce a se stesso proprio mentre sperimenta il crescente ritrovarsi nel dono dell’Altro.

Maria Antonietta Spinosa

AA.VV., *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, a cura di L. Ghisleri, Studium, Roma 2014, pp. 138.

I testi raccolti in questo volume da Luca Ghisleri, frutto dei contributi che hanno dato vita al convegno *Analogia, simbolo e paradosso. Pensare l'Assoluto tra metafisica ed ermeneutica*, oltre a configurarsi come occasione preziosa per riflettere sulle possibili vie per accedere all'Assoluto attraverso le "figure teoretiche" dell'analogia, del simbolo e del paradosso e sul nesso profondo tra la tradizione metafisica e la dimensione ermeneutica del pensiero, si pongono, a mio avviso, come spazio d'intersezione per altre prospettive, quali la psicoanalisi, la semiotica, il pragmatismo, la logica contemporanea, la matematica, che, apparentemente lontane, si ritrovano a condividere un terreno comune. Per dar conto dell'orizzonte di ricerca condiviso dai diversi contributi può essere utile prendere in esame quello di Gilbert, il quale esordisce con un'analisi specifica sul termine significato, per estendere successivamente la sua tesi al tema dell'analogia, del simbolo e del paradosso. L'accento cade sulla pregnanza del significato, inteso come una dimensione stratificata e quindi, potremmo dire, in possesso di un certo "volume", non vincolata alla presenza di un riferimento univoco. Il significato «non è solamente la rappresentazione di un assente [...] e la rappresentazione non serve a raddoppiare la presenza dell'oggetto reale nella mente in una forma proporzionata, ma a significare in un certo modo ciò che sta in un altro modo» (p. 31). Qui affiorano consapevolezze arcaiche e contemporanee: l'eco del Cratilo è chiaramente riconoscibile nella convinzione che l'essenza del nome diventa intelligibile, quando si abbandona la concezione corrispondentistica, un po' come l'icona, nel registro semiotico di matrice peirceana, diviene segno, e segno per antonomasia, là dove costituisce quel livello della significazione in cui si apre la distanza fra tra segno e referente, condizione preziosa perché il segno non divenga autoreferenziale perdendo la sua funzione, che non è quella di clonare il reale, bensì di approssimarsi a quest'ultimo per renderlo sempre più intelligibile in un processo infinito. A partire dalla riflessione sul significato Gilbert guadagna il tema dell'analogia, valorizzando il senso verticale della relazione analogica, veicolato dalla preposizione *aná*, che segnala un movimento ascendente di cui non è marcato il punto conclusivo, e ponendola in connessione, sulla traccia di un illuminante riferimento kantiano, con la nozione di infinito. Quest'ultimo appare in una accezione negativa, in quanto indeterminabile, e insieme positiva, dal momento che è possibile pensare «l'infinito come una realtà, un ciò, il cui dominio è però altro dai domini a disposizione delle nostre potenze di determinazione» (p. 47). Insomma una nota dominante, in armonia con le posizioni espresse dagli altri Autori, sia pure all'interno di diverse contestualizzazioni, è la consapevolezza della necessità di sostituire allo schema della corrispondenza la logica del rinvio, che per sua natura è

abilitata ad istituire relazioni di somiglianza, equivalenze, che sono declinabili ora secondo l'analogia ora secondo il simbolo ora secondo il paradosso. Ma è il termine "simbolo" che per Gilbert «riassume il significato, l'indizio, la traccia, la metafora e l'analogia. In tutti questi termini, la mente umana esprime la sua essenza impegnata nel mondo sensibile e con le molte fonti che si fanno avanti, che ci provocano (gli altri, Dio), fonti di cui la ragione non potrà mai impossessarsi perché essa è dalla sua origine provocata da esse e chiamata a trascendersi» (p. 50).

Il simbolo pratica l'unità tra finito e infinito che suggerisce l'analogia: la realizza, la riconosce all'interno di un'esperienza concreta, che proprio per questo non è identificabile in modo univoco con una cosa, poiché al contrario il suo referente è un atto. In sintonia con questa prospettiva, Bartolomei nel suo testo, oltre che riprendere e arricchire la questione del significato come dimensione polivalente, svincolata dalla "corrispondenza", invocando la prospettiva biblica e la psicologia del profondo, focalizza la necessità di ripensare il concetto di ragione. Se la questione del significato senza corrispondente sollecita a spingere lo sguardo verso territori che superano le frontiere dell'ambito linguistico, confermando peraltro la tensione ontologica della parola, diventa fondamentale, insiste l'Autrice, riflettere sulla forma di «sapere della frontiera» cui sembra tendere da sempre l'analogia. Piuttosto che pensare a forme di irrazionalismo è necessario valicare i confini della logica dell'intelletto e assumere «l'incontraddittorietà della contraddizione». Insomma se si esce da una logica di tipo corrispondentistico, è chiaro che un uso avvertito della contraddizione e l'invocazione del paradosso, «che indica non un luogo irrazionale, bensì un concetto dilatato di ragione» (p. 60), diventano figure preziosissime per legittimare il sapere praticato dall'analogia. Esplicitando le indicazioni di Bartolomei, forse è legittimo dire che, se è condivisibile che la parola possa essere concepita come una riserva inesauribile di significati sommersi, essa non è governabile dal principio di non contraddizione, piuttosto la si trova sospesa tra l'individuale e l'universale, tra il determinato e l'indeterminato, tra l'essere e il nulla. A conferma di questa linea argomentativa – che da lungo tempo trova peraltro nella sua ricerca autorevole fonte di ispirazione – Melchiorre ribadisce nel suo contributo le ragioni dell'analogia e del primato dell'analogia di proporzione rispetto all'analogia di proporzionalità, nella misura in cui quest'ultima si configura come una manifestazione, in senso fenomenologico, della prima. In quest'ottica, che supera efficacemente l'apparente irrazionalità del paradosso di Kierkegaard, mostrando come l'impressione di irrazionalità si produca dal punto di vista dell'intelletto non certo da quello della ragione, la nozione di paradosso non solo non confligge, ma viene in essenziale correlazione con quella di ragione: che ci si riferisca a Kierkegaard o a Kant ci si ritrova dentro la necessità del paradosso metafisico per cui porre l'Assoluto, che pure non si lascia abbracciare dalla ragione, diventa indispensabile

per realizzare il lavoro della ragione. Da qui scaturiscono significative intersezioni con quanto afferma Ciancio che, sebbene insista su una nozione di paradosso fondata sull'ontologia della libertà, ritenendo che la via d'accesso all'Assoluto prima che logico-metafisica sia anzitutto pratica – una tesi centrale, come è noto, nel suo pensiero –, ribadisce il profondo accordo di una figura come quella del paradosso con la prospettiva analogica. Da segnalare anche i densi contributi di Riconda e dello stesso Ghisleri, curatore del volume. Il primo insiste su un fecondo punto d'incontro tra il neotomismo di Mazzantini e l'ermeneutica di Pareyson, individuabile nel concetto di persona, poiché «in entrambi i casi l'uomo si definisce nel suo rapporto con l'essere di cui si fa emergere il carattere trascendente» (p. 106). Il secondo, dopo avere richiamato in sede introduttiva l'ermeneutica di Pareyson, e in particolare il carattere di ulteriorità del simbolo, si sofferma sulla logica dei doppi pensieri di Mancini, che si rivelerebbe idonea ad esibire il rapporto tra «l'unità divina e la dualità della sua rivelazione storica declinabile in modo diverso a seconda della esperienza, mistica, simbolica o concettuale»

Si potrebbe dire che un comune denominatore tra le varie figure che vengono invocate da parte degli Autori per accedere all'Assoluto sia la *somiglianza*, declinabile ora tra rapporti, ora tra soggetti, ora tra esperienze. Un'altra struttura di fondo che accomuna le varie posizioni è rappresentata dalla necessità di una forte e legittima compenetrazione tra dimensione categoriale e dimensione precategoriale. Tale osmosi non è codificabile secondo un rapporto gerarchico, poiché la forma simbolica si pone come quell'elemento di discontinuità, luogo unico in cui è possibile realizzare l'unità tra il determinato e l'Assoluto, nella misura in cui esprime tratti comuni esistenti tra cose diverse. Per gli Autori di questo libro il simbolo abita l'individuale e l'universale, contiene in sé «la presenza e il rinvio»; il suo fondamento che è quello della somiglianza si rende disponibile in varie esperienze, il cui senso piuttosto che essere ridimensionato dalla ragione, deve essere accolto e sviluppato dalla ragione al fine di guadagnare un nuovo ordine categoriale. Come nota efficacemente Bartolomei, «è solo la fatica del concetto che può fare emergere e testimoniare l'eccedenza di senso del simbolo, rispetto a ogni categorizzazione data, ma è solo questa eccedenza che offre la base sommersa, profonda sempre di nuovo capace di produrre e conferire sensi nuovi a tali categorizzazioni» (p. 69).

Annamaria Tartaglia

