

Bibliografica

R. Esposito, *Pensiero Istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 238.

Nel suo ultimo saggio, *Pensiero Istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Roberto Esposito, continuando una ricerca filosofica avviata in *Communitas* (1998) e proseguita in *Politica e Negazione* (2018), esprime l'esigenza attuale di un equilibrio nel rapporto tra essere, politica e negazione. Esposito inizia in questi primi testi a tracciare le linee guida di una filosofia affermativa che in *Pensiero Istituyente* si presenta nel *locus* classico del legame tra ontologia e politica, quale unione sostantivamente interpretata nella storia della metafisica, dalla classicità alla modernità, nell'ottica dell'essere che assegna, come un fondamento, i valori che muovono l'agire politico e ne stabiliscono la correttezza.

Per Esposito è nella modernità che si è cercata una prima alternativa al pensiero fondativo. Ciononostante, nell'epoca delle teorie normative hobbesiane ed hegeliane si riesce soltanto ad assumere la negazione come una categoria politica che non aggira la logica fondativa. Tuttavia, la filosofia moderna resta certamente caratterizzata dalla inclinazione fondativa non assimilando fino in fondo la potenza della negazione che solo nella crisi dell'hegelismo innescata da Nietzsche verrà fatta esplodere. Crisi che trascinò con sé la stessa relazione tra essere e politica, fino ad impossibilitare sia un loro ricongiungimento che la presenza di un principio metafisico totale.

Il crollo di tale fondamento ha provocato l'istaurazione di una relazione nuova tra il politico e l'essere che ora «s'iscrive nella fenditura in cui è precipitato il fondamento – nel suo “non” essere più tale» (p. IX). Ogni concezione politica nata dal colpo nietzschiano ingloba al suo interno la negazione radicale di quest'assenza che rapporta essere e politica secondo un principio di differenza. È da questo intreccio mutevole tra essere, politica e differenza che nasce l'"ontologia post-fondazionale" descritta da Esposito. Un'ontologia politica che va oltre ogni necessità fondativa e ha nello scarto tra essere e politica il suo principio. Il filosofo napoletano apre così a tre paradigmi ontologico-politici contemporanei distinti dal potere destituente, dalla potenza costituente e dal pensiero istituyente, che in Heidegger, Deleuze e Lefort trovano l'*humus* di appartenenza.

Il primo paradigma descritto da Esposito è la posizione della potenza destitutiva di Heidegger. Pur non essendo presente nella discussione politica in senso lato, la riflessione sull'Essere ha inaugurato un'infinità di interpretazioni politiche – la cosiddetta *gauche heideggerienne* descritta da Dominique Janicaud – che Esposito espunge dalla sua analisi; è, infatti, la funzione impolitica del pensiero heideggeriano a dover essere dipinta.

La lucida analisi di Esposito percorre un'estensione storica che va dagli anni di impegno politico del *Rektoratsrede* (1933) fino all'intervista per "Der Spiegel" del 1966, che è qui definita come la summa del pensiero politico heideggeriano. L'intervista è stata condotta alla luce delle esperienze *sociali* del filosofo tedesco e ciò permette ad Esposito di avere materiale adatto per descrivere la carica impolitica della visione heideggeriana, nonché la sua idea di azione politica come passiva ritirata dal reale. A causa del disincanto nei confronti della realtà del dopoguerra e per colpa della corruzione antimetafisica della tecnica, Heidegger pensa la politica come "devastazione", «un deserto che cresce occupando ogni spazio» che fa sì che «l'unica forma di resistenza non può più venire dal politico, ma solo dall'impolitico» (p. 69).

L'azione impolitica si risolve nella destituzione dalla realtà, fino a che – soggiogato dalla degenerazione tecnica – ogni spazio pubblico si frantuma. Abbandonata ogni azione resta un'unica salvezza: il ritiro in un'in-effettuale pensiero poetante che si avvicina passivamente alla realtà dell'Essere, dove «il politico, com'è pensato da Heidegger, implode senza lasciare più tracce» (p. 70).

Per perseguire una risposta opposta e antitetica alla frantumazione heideggeriana, Esposito costruisce l'alternativa "costituente" del potere di Deleuze. Su questa nota, se in Heidegger essere e politica finivano per negarsi reciprocamente, nella proposta deleuziana «tutto – la costituzione stessa dell'essere – è dichiarato politico» (p. 78). Nel primo caso la differenza ha le qualità abissali della distanza incolmabile, mentre adesso si annulla di colpo nell'orizzontalità del piano d'immanenza dove la politica si sovrappone all'essere.

Notevole della disamina del paradigma deleuziano è il riferimento specifico a *Istinti ed Istituzioni* (1955) e *Différence et Répétition* (1968), testi che segnano la genesi dell'ontologia politica di Deleuze, fino alla nota conclusiva con Guattari nei due testi di *Capitalisme et Schizophrénie* (1972; 1980) e nel loro più isolato *Kafka. Pour une littérature mineur* (1975). In questi scritti, Deleuze lascia emergere la categoria più espressiva del potere costituente: l'accelerazione.

In risposta alla crisi politica del capitalismo, l'accelerazione è «l'unico impulso che la politica può imprimere nel movimento inarrestabile di un reale intento ad affermarsi infinitamente» (p. 79). Solo nel quadro di questa intensificazione affermativa dei meccanismi costitutivi è possibile superare l'impasse capital-fondazionalista che, invece, nell'estremo dell'affermazione non fa che collassare nella negazione asso-

luta di ogni realtà politica. Ogni azione specifica perde la qualità “reale” che dovrebbe costituirlo. La politica non ha più confini. Si esprime in un processo iper-politico che risulta nella depoliticizzazione di ogni determinazione, ormai confusa come espressione del divenire infinito del reale. Dalla totale assenza, Esposito si ritrova con un’ultra-presenza che perde ogni differenza in un’unificazione indistinta con il Tutto.

La prima parte del lavoro di Esposito vede dunque due dei tre paradigmi ontologici contemporanei quale ennesima espressione della crisi nietzschiana impigliata nel lessico messianico ed escatologico della teologia-politica sottointeso in Heidegger e Deleuze. È soltanto con la prassi istitutiva del pensiero di Claude Lefort che Esposito indica il superamento delle categorie classiche del pensiero fondazionale che – grazie ad un percorso neo-machiavelliano – fa della tensione tra essere e politica l’energia motrice di un paradigma nuovo che oltrepassa ogni emergenza ontologica.

È nella differenza conflittuale tra i due che si presenta l’espressione simbolica della scissione sociale. Un taglio istitutivo che unisce asintoticamente l’agire e l’essere. Nel pensiero istitutiva, Esposito mette in equilibrio politica, essere e differenza che, per Lefort, «è il modo in cui si manifestano i rapporti tra gli uomini, [...] la divisione che istituisce la società» (p. 160).

L’essere e la politica perdono ogni determinazione trascendente unendosi invece nella divisione immanente che li attraversa. Una tensione interna alla società che avvicina l’istituzione politica all’essere secondo un rapporto di simultaneo distanziamento e avvicinamento, impendendo tuttavia una totale separazione o un completo appiattimento.

Ripensando totalmente il concetto di istituzione ed inserendosi nel già avviato dibattito dell’istituzionalismo giuridico – da Hanriou e Romano fino a Castoriadis – Esposito mette in chiaro come il paradigma lefortiano si strutturi su un significato che non è qualificato nei termini dell’evenemenzialità o della ripetitività, come per Heidegger e Deleuze. L’istituire si presenta come «la necessità, per la società, di conoscersi attraverso un movimento di esteriorizzazione» (p. 172) che ha la democrazia come risultato istitutivo. L’istituzione che riconosce «il potere come una struttura cava [...], che assicura alla società un’identità in perenne trasformazione» (p. 173) e, pur contemplando la scissione interna che la anima, crea stabilità.

In ultima battuta, in Esposito la cifra innovativa e conclusiva della prassi istitutiva consiste nell’istituzione democratica che, comprendendo le esigenze delle realtà politica in cui è immersa, modifica l’istituzione dal suo interno, mantenendo lo scarto necessario tra reale e simbolico – tra politica ed essere – così da rendere possibili nuovi inizi liberi che insieme alla conflittualità si manifestano come i caratteri primari di un paradigma ontologico-politico post-fondazionale.

Gabriele Parrino

Martin Koci, *Thinking Faith after Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*, SUNY Press, New York 2020, pp. 291.

Come l'autore dichiara nell'introduzione, lo scopo di questo libro non è primariamente presentare Patočka come un pensatore affiliato alla teologia, ma sviluppare un pensiero cristiano che prenda ispirazione da Patočka e contribuire, così, allo spostamento dalla teologia a un pensare teologico (cfr. p. 14). Infatti, benché il pensatore ceco non possa essere considerato né un filosofo della religione, né un pensatore cristiano (come proposto, invece, da Derrida), né un rappresentante della svolta teologica in fenomenologia (dal momento che è successiva alla sua morte), il confronto con il cristianesimo percorre in maniera sorprendentemente profonda tutta la sua produzione. Per essere più precisi, la sua posizione nei confronti del cristianesimo è progressivamente mutata: da un rapporto inizialmente polemico – nel saggio *Teologia e filosofia* del 1929 rifiuta qualsiasi tentativo di combinare filosofia e teologia – il suo interesse anche verso le questioni teologiche è costantemente cresciuto. Patočka si è impegnato, infatti, a comprendere anche teoreticamente il cristianesimo per interpretare positivamente le possibilità del cristianesimo stesso per il pensiero e per la vita. La seguente affermazione riportata nei *Saggi eretici di filosofia della storia* è emblematica di quest'ultima posizione: «Il cristianesimo è tuttora il massimo sforzo, insuperato ma mai pensato fino in fondo, compiuto dall'uomo nella lotta contro la decadenza» (p. 11). Non è un caso, quindi, che l'autore tenti più volte di chiarire come Patočka intendesse questo elemento non ancora pensato del cristianesimo, ma così importante ai suoi occhi. La tesi che Koci propone è la seguente: è possibile un'interpretazione teologica della riconsiderazione filosofia del cristianesimo che Patočka sviluppa nei suoi scritti. L'obiettivo principale di questo libro, quindi, è duplice: «descrivere in maniera sistematica i motivi teologici in Patočka e trarre le implicazioni teologiche del suo pensiero» (*ibidem*). Le motivazioni per questa direzione d'indagine le offre Patočka stesso che, in una lettera del 1944 all'amico e teologo protestante Josef Souček, scrive: «il nostro compito non è solo quello di vivere la fede, ma anche di pensarla» (p. 42). Non si tratta, quindi, di considerare la fede soltanto dal punto di vista filosofico o morale, ma ciò che è in gioco «è l'estensione della fede per il campo del pensiero» (p. 43). Riprendendo la celebre espressione patočkiana della "vita nella verità", Koci propone una comprensione della stessa fede come un pensare e un interrogarsi sulla verità della vita e su una vita vissuta nella verità (cfr. p. 14).

Il volume si compone di sette ricchi capitoli. Il primo affronta la questione a lungo dibattuta del rapporto tra teologia e filosofia. L'autore propone di avvicinare il pensiero del fenomenologo ceco alla teologia considerandolo una voce comple-

mentare nel dibattito odierno tra questi due campi di ricerca. In un saggio del 1946, intitolato *Sulla lettera a Timoteo*, Patočka afferma che il senso della trascendenza «potrebbe essere ritenuto il fondamento comune in cui la filosofia incontra la teologia o, dalla prospettiva opposta, dove la teologia invita la filosofia» (p. 34). E nel saggio *Hromádka e la filosofia* (1949) leggiamo: «La filosofia non può certamente essere trasformata nella voce della fede. Tuttavia, la filosofia dev'essere in grado di costruire, fino ai suoi limiti estremi, la possibilità di un significato che non è puramente umano e che trascende l'intelligenza umana. A questa possibilità la filosofia deve fornire pensieri, strutture, categorie. O, almeno, deve mostrare quali idee sono insufficienti per questo compito e perché non possono essere usate. Infatti, la teologia usa sempre termini filosofici, anche se in un modo diverso dalla filosofia» (p. 37).

Altri passaggi del volume confermano questa idea, cioè che la fede è un appello alla trascendenza, «un modo di pensare la trascendenza» (p. 140), ed è «apertura al futuro» (p. 143). In sostanza, Patočka ritiene che teologia e filosofia siano compatibili benché restino distinte. Se, però, fenomenologia e teologia si trovano in una posizione di «mutua prossimità» (p. 43), allora il confine tra l'una e l'altra non può essere impermeabile, ma è poroso. Di conseguenza, «è impossibile conoscere dove finisca una e dove inizi l'altra» (p. 45). La posizione in cui si pone il filosofo, quindi, è di una *fides quaerens intellectum*. Il secondo capitolo riflette sulla modernità. Comprendere la modernità è importante per fare luce su ciò che sta dietro a tante crisi del tempo presente. Consapevole che la modernità rappresenta un conglomerato di idee e di progetti eterogenei, e di differenti razionalità, l'autore presenta il modo in cui Patočka riflette su tre questioni rilevanti: la crisi del razionalismo, la crisi della metafisica e quella della religione con l'incipiente processo di secolarizzazione. Questa terza crisi è considerata uno dei problemi chiave dell'epoca moderna in quanto rappresenta la perdita di un nucleo teoretico e di una forma particolare di pensiero: il «pensiero verticale» (p. 85). Quest'espressione indica la capacità di riflettere oltre l'orizzonte della ragione fondata su ciò che è dato dall'esperienza empirica e disponibile in modo oggettivo (cfr. p. 91). Patočka critica l'idea moderna di razionalità per varie ragioni, tra le quali il fatto che la ragione scientifica sembra escludere la possibilità di un pensiero diverso e considera il vero in senso oggettivo come l'unico accesso al vero in sé. Koci suggerisce di interpretare il pensiero del filosofo ceco come un pensiero postmoderno (cfr. p. 89). Questo suo carattere diviene esplicito specialmente nelle riflessioni sull'Europa, concepita come un modalità di razionalità e di pensiero filosofico. È proprio riflettendo su questo punto che Patočka trova il fondamento di una razionalità postmoderna in grado, a suo dire, di affrontare la crisi spirituale moderna. I capitoli tre e quattro esplorano la critica alla metafisica. Rigettare la filosofia metafisica di Platone, Aristotele e Democrito non significa però abbandonare i problemi metafisici. Infatti, Patočka propone un

pensare metafisico che definisce come “filosofia della distinzione” (p. 113), ossia un pensiero interrogativo (sul modello socratico) che da un lato riguarda la questione dell’oggettività e della non-oggettività, dall’altro implica una costante riflessione sull’esistenza e sul modo di vivere dell’uomo nel mondo. Il pensare metafisico non garantisce delle conoscenze positive, ma pone invece delle questioni e cerca di chiarire quale sia il loro significato. Il quinto capitolo, basandosi soprattutto sul progetto incompiuto del *Platonismo negativo*, si interroga circa la possibilità di pensare metafisicamente nel contesto postmoderno. A sua insaputa, Patočka sembra offrire un’alternativa a quella che verrà chiamata, alcuni anni dopo la sua morte, la svolta teologica nella fenomenologia. Il senso della decostruzione, che il filosofo fa del cristianesimo “classico” (demitologizzato e considerato oltre il razionalismo), mette in luce l’importanza di considerare in modo nuovo i temi cristiani «nella nostra epoca particolare» (p. 157). Questa nuova forma di cristianesimo – definito «cristianesimo dopo il cristianesimo» (*ibidem*), cioè il cristianesimo a venire –, serba in sé «un potenziale impensato» (*ibidem*). Per il filosofo ceco l’idea che il cristianesimo non sia stato pensato ancora fino in fondo ha un’immensa importanza. L’intento di Patočka, però, non è mai finalizzato in primo luogo a dare un supporto alla teologia, ma a pensare il significato dell’essere-nel-mondo dell’uomo. Il capitolo sesto si concentra sulla complessa relazione tra Patočka e Derrida. Presenta in maniera critica l’interpretazione che il filosofo francese ha proposto del pensatore ceco. Il cristianesimo dopo il cristianesimo viene qui interpretato in particolare come un appello alla responsabilità del singolo. Il capitolo settimo, infine, si apre con questa domanda: «in che modo possiamo leggere Patočka, quale interlocutore della teologia, nel contesto della svolta teologica nella filosofia contemporanea?» (p. 199). Per rispondervi, l’autore sceglie di esplorare l’idea di sacrificio, un’idea che si trova al cuore dei lavori del fenomenologo ceco. Nella sua conclusione, Koci ritiene che la teologia possa appropriarsi del pensiero di Patočka in quanto le sue idee sono aperte a un’interpretazione teologica. Il volume illustra, quindi, i molteplici temi in cui riflessione filosofica e teologica si avvicinano reciprocamente. Secondo Koci, quindi, Patočka può essere posto nella linea di pensiero di Bultmann, Bonhoeffer, Vattimo, Derrida, Caputo (cfr. p. 221).

Il volume è pregevole per l’evidente ricchezza e rigore delle analisi sviluppate e il tema scelto copre finalmente un vuoto negli studi sul pensatore ceco. L’indagine si basa sull’intero corpo dei suoi scritti (considera, quindi, anche testi accessibili soltanto in ceco non noti a gran parte degli studiosi perché non pubblicati durante la vita di Patočka e rimasti abbozzi di progetti più grandi non portati poi a termine). L’ampiezza dell’indagine è confermata anche dal fatto che attinge anche a dissertazioni non pubblicate, ma utili al suo scopo (ad esempio quella di Jindřich Veselý sul mito nel pensiero di Patočka). Koci presenta e discute ampiamente le posizioni

degli interpreti internazionali più quotati (Barbaras, Chvatík, Caputo, De Warren, Gubser, Hagedorn, Karfik, Kohák, Lacoste, Marion, Učník, etc.). Eccellente è anche la chiarezza espositiva: all'inizio di ogni capitolo si enunciano le questioni che verranno trattate nel prosieguo. Al di là di questi caratteri positivi, comunque, l'impressione finale è di un lavoro certamente degno di rilievo perché la prospettiva scelta cambia gli standard interpretativi sul filosofo. Se il suo pensiero è stato considerato finora un pensiero che ha poco da dire alla teologia, la lettura proposta da Koci – basata sullo stesso metodo di Patočka che scuote i significati accettati ma non problematizzati e si serve in maniera creativa delle sue fonti spingendone l'interpretazione fino ai limiti –, mostra invece che non è così. E i nuovi stimoli lanciati al nostro pensiero sono ancora tutti da pensare.

Marco Barcaro

Maurizio Migliori (ed.), *Il pensiero multifocale*, «Humanitas» 75 (1-2/2020), pp. 221.

Il numero 75 della rivista *Humanitas* raccoglie gli Atti del Primo Convegno Internazionale e Interdisciplinare *La realtà ama nascondersi? Il Multifocal Approach come valorizzazione dei profili “visibili” e “invisibili” di una realtà complessa*, svoltosi a Macerata dal 28 febbraio al 3 marzo 2018, a cui hanno partecipato esperti di diversi settori (Filosofia, Diritto, Intelligenza Artificiale, ecc.). L'eterogeneità degli specialismi si giustifica – chiarisce Maurizio Migliori nell'introduzione teorica e metodologica: *Opportunità e utilità di un approccio multifocale* – in vista dello scopo che tale iniziativa si propone: verificare l'utilità, nei diversi ambiti del sapere e della prassi, di quell'approccio multifocale che, a partire dagli studi sui testi platonici ed aristotelici, «ha iniziato ad apparirci come una chiave ermeneutica di valore generale, in funzione antidogmatica e antirelativista» (p. 4). L'intento non è quello di «delineare una nuova “unità del sapere” o anche solo una più facile comunicazione tra le varie discipline [...] Il nostro tentativo non mira a processi di unificazione, ma al contrario a una più consapevole diversificazione dentro un orizzonte comune» (p. 5). Alla base c'è l'assunzione della complessità del reale in tutti i suoi aspetti e del limite delle capacità umane, che rendono parziali tutte le ricerche. Tuttavia, i dati messi in gioco consentono di raggiungere risultati validi e veri (con la “v” minuscola), malgrado la loro pluralità.

Questo gioco di diversità specifiche all'interno di un'ottica comune si rispecchia nell'organizzazione degli interventi in tre sezioni. Nella prima, *Nei testi antichi e moderni*, storici della filosofia mostrano in opere operate l'utilità di assumere l'approccio multifocale per l'interpretazione dei testi. Non causalmente il primo

intervento (Giacomo Teti, *Le corde della lira, Multifocalità in Eraclito*) illustra il concetto di armonia eracliteo, che scaturisce dal bilanciamento degli opposti; una visione dialettica di una realtà segnata dal *pólemos*, un conflitto mai pacificato, approfondita da Lucia Palpacelli (*Zenone e Platone: due dialettiche a confronto. Da una realtà aporetica a una realtà uni-molteplice*). La dialettica, nella versione di Zenone, superata e inverata in Platone, offre una visione articolata di una realtà uni-molteplice, con la compresenza dei processi di unificazione e della irriducibile infinitezza del reale. L'analisi viene ulteriormente esemplificata (Selene I.S. Brumana, *Elementi di uni-molteplicità nell'orchestica platonica*) nella figura platonica del danzatore virtuoso, capace di conciliare le dimensioni del sensibile e del sovrasensibile. Tale ottica trova un eco anche in un neo-platonico come Proclo, che considera la dottrina platonica della verità teologica unica in sé ma caratterizzata da molteplici modi di trasmissione (Loredana Cardullo, *Proclo, sui quattro τρόποι dell'insegnamento teologico in Platone. Un esempio di "approccio multifocale" in età tardo-antica*).

Un altro pensatore antico, Aristotele, fa emergere aspetti propri del pensiero multifocale rispetto ad una questione centrale come quella delle definizioni, principi delle scienze (R. Medda, *Le definizioni di essere umano in Aristotele*). Esse risultano plurime poiché, pur avendo un punto di unità nella razionalità umana, hanno anche una certa autonomia, in quanto descrivono aspetti diversi della vita umana. Su un altro piano, il contributo di Manuel Berrón (*Il metodo teorico, aporetico ed empirico nella Politica di Aristotele*) mostra come le tre diverse strategie metodologiche utilizzate dallo Stagirita concorrano nel costituire un metodo per la ricerca sia teorica sia pratica. Un'attuale riflessione etica sulla gestione della complessità, nei processi di scelta in funzione di una vita buona e felice, è condotta da Arianna Fermari (*Quando il rischio è bello. Strategie operative, gestione della complessità e decision making in dialogo con Aristotele*). Completa queste riflessioni Maddalena Vallozza (*Il Panatenaico di Isocrate nel dibattito della scuola*), rilevando nel testo di Isocrate una progressiva apertura al dialogo che conduce il retore ad inserire nello scritto punti di vista diversi dal proprio. A chiudere questa sezione è il contributo anomalo, quindi doppiamente interessante, di Manuel Knoll (*Nietzsche's epistemic position and his perspectivism*), in cui si paragona l'approccio multifocale al prospettivismo nietzschiano.

La seconda parte, *Nella dimensione sociologico-culturale*, mostra l'ampio ventaglio di opportunità che l'approccio assunto consente. Linda Napolitano (*Da Delfi alla mediazione stragiudiziale. Approcci multifocali alla conoscenza di sé e dell'altro*) delinea un percorso sui temi della conoscenza e la cura di sé, spaziando dalla storia della filosofia alla letteratura greca fino alla psicologia. Un altro esempio di approccio multifocale sul piano morale, capace di tenere insieme regole generali e la particolarità dei casi reali, è fornito da Francesca Eustacchi (*Per un'etica della situa-*

zione. *L'uni-molteplicità nella teoria e nella prassi*). Non manca poi una costruttiva critica della proposta: Luca Grecchi (*Multifocal approach. Una contestualizzazione storico-sociale*), pur dichiarandosi d'accordo con l'ottica multifocale, sottolinea la necessità di un suo fondamento assiologico. Sempre sul piano sociale, Laura Gherardi (*Per una lettura multifocale dell'azione sociale. Un percorso*), mostra come «il nesso intero-parti inteso come libertà di A e B nella creatività dell'azione e la relazionalità come criterio fondativo del reale» (p. 157) possano essere integrati nella teoria dell'azione sociale. L'intervento di Lina Caraceni (*Meno carcere, più sicurezza sociale. L'apparente ossimoro che si cela dietro il finalismo rieducativo della pena*) sulla rieducazione del condannato evidenzia come la reciprocità della relazione tra reo e società civile sia d'aiuto per realizzare la giustizia.

Allargando l'ambito analitico, Roberto Cresti (*Il gioco delle parti. "Riforme" multifocali nelle arti, dall'Io-romantico all'Io-moderno*) presenta lo sviluppo delle arti visive in Europa tra fine Settecento e inizi Novecento come segnato da un progressivo affrancamento dal meccanicismo illuminista verso uno spirito più inclusivo e multifocale. Infine, l'indagine sperimentale (Roberto Ciccocioppo, *Struttura della memoria. Esempio di complessità*) dimostra che, nel rapporto tra cervello umano e realtà questa appare non univoca ma diversa a seconda dell'esperienza che se ne ha.

I problemi connessi all'applicazione pratica del *multifocal approach* nella realtà imprenditoriale sono affrontati nella terza parte del fascicolo: *Nella dimensione scientifico-produttiva*. Giovanni Lanzone (*L'impresa multifocale*) focalizza l'attenzione su un cambiamento di paradigma, messo in atto dal Design italiano nel secondo post-guerra, che ha radicalmente modificato la percezione dei beni di consumo: il passaggio dalla considerazione della pura funzionalità dell'oggetto a quella del desiderio che l'oggetto può determinare. Alle dinamiche nel mondo dell'impresa si dedica Francesco Rocchetti (*La relazione e l'impresa. Il contributo della psicologia sociale*), sottolineando i vantaggi di una attenzione alla pluralità dei fattori umani nel contesto lavorativo. Analogamente, Paola Mauri (*Le aziende come realtà complesse e multifocali*), descrivendo l'azienda come una realtà complessa e dinamica, considera la capacità di «discernere e fare una sintesi dei focus di una organizzazione» come la «misura della capacità di governo di un'azienda» (p. 210). Infine, Emanuele Frontoni *et al.* (*Analisi e misurazione del processo di valutazione e scelta dei consumatori nel punto vendita. Le potenzialità del Multifocal approach*), mostrano come l'osservazione dei comportamenti dei consumatori, condotta da vari punti di vista con il supporto delle tecnologie dell'I. A., risulti decisiva per strategie di vendita efficaci.

Facile per Migliori (*Per un bilancio conclusivo*) concludere che, sulla base della ricchezza dei contributi offerti, «è possibile dare inizio a un lavoro non generico,

non approssimativo, non incoerente, [...] insieme a tanti altri movimenti analoghi, per una profonda modificazione della cultura e dell'immaginario» (p. 236). Il fascicolo segna già un primo passo in questa direzione.

Francesca Eustacchi

Mauro Serra, *Il negativo del linguaggio. Una questione etico-politica*, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 187.

Secondo Carl Schmitt ogni politica si basa su un'antropologia. Che sia o meno dichiarata esplicitamente, una concezione di fondo circa la natura umana è sempre presupposta da chi si occupa di teoria dello Stato o dei rapporti di potere nelle democrazie occidentali. È dalla medesima assunzione che muove l'ultimo libro di Mauro Serra: *Il negativo del linguaggio* è un tentativo di proporre un'antropologia *retorica* che possa dare un contributo a dissolvere alcuni dei problemi teorici in cui è imbrigliata la riflessione contemporanea sulla sfera pubblica democratica e la sua crisi. Sulla scorta della filosofia greca – soprattutto di Gorgia e Aristotele – l'autore propone una ricostruzione, a un tempo genealogica e antropologica, da cui emerge un'idea di umano promettente e non banale, nella convinzione che l'antico possa fungere da bussola per orientarsi nel mondo contemporaneo.

Ed è proprio con una fotografia dell'attuale discussione sulla crisi della democrazia che si apre il libro. L'obiettivo utilizzato non è un grandangolo che offra una panoramica onnicomprensiva, ma una lente più precisa con cui zoomare sul crinale linguistico. È infatti l'uso della parola che molti additano come luogo esemplare in cui osservare una degradazione della politica. Degradazione spiegabile facendo ricorso alle due categorie di *sfera pubblica* e *partecipazione*. La prima «indica i *processi comunicativi* mediante i quali si formano le opinioni su argomenti di interesse generale. Intesa in questo modo, essa fa riferimento a *situazioni discorsive* su temi politicamente rilevanti, in arene informali, organizzate o mediatiche, la cui ampiezza potrà naturalmente variare a seconda della prospettiva adottata» (p. 18). La sfera pubblica è lo spazio linguistico in cui si discute del bene comune. Viceversa la partecipazione è «il coinvolgimento nella dimensione che è propria del "politico", ovvero delle relazioni di potere» (*ibidem*). Idea diffusa oggi è che la crisi della democrazia sia dovuta alla difficoltà di trovare un punto di equilibrio tra questi due versanti, con uno scarso pluralismo nella sfera pubblica – e dunque una limitata partecipazione – di cui sarebbero spia alcuni fenomeni linguistici particolarmente rilevanti. *Hate speech, fake news* e *post verità* andrebbero così concepiti come sintomi della malattia che corrode il dibattito pubblico nelle democrazie occidentali, cioè l'unilateralità dei

discorsi e delle relazioni di potere. Questa diagnosi si serve di una nozione di sfera pubblica a un tempo descrittiva e normativa. Se essa è da un lato lo spazio dei discorsi da indagare empiricamente, dall'altro è il luogo idealizzato in cui si compongono i conflitti linguistici, in cui regna l'accordo tra i parlanti che cooperativamente discutono per realizzare di concerto il bene comune. Una simile nozione è di recente ascrivibile ad Habermas, ma ha radici ben più profonde, che risalgono al pensiero antico. Secondo l'autore, la tradizione occidentale è segnata da un «socratismo» di fondo, per il quale il linguaggio è «l'opposto e il sostituto della violenza» (p. 43) e il parlare un'attività che si conduce con concordia e amicizia. Il socratismo, che in fin dei conti è un'antropologia linguistica irenica, è responsabile di una inadeguata comprensione della sfera pubblica e del conflitto linguistico ed è per questo che *Il negativo del linguaggio* si presenta come un tentativo di mostrarne l'infondatezza.

La nave prescelta per condurre la traversata è la retorica antica, considerata come una vera e propria antropologia. In un confronto serrato con l'*Encomio di Elena* di Gorgia e alcune opere platoniche (soprattutto *Protagora* e *Fedro*), l'autore fa emergere una idea alternativa al socratismo da ricondurre al sofista siciliano. Dopo aver mostrato come in alcuni passaggi Platone e i sofisti rivelino alcune insospettabili convergenze, come ad esempio la procedura di eliminazione delle opinioni sbagliate tramite confutazione, *elenchos*, (cfr. p. 106), Mauro Serra presenta una differenza sostanziale tra Gorgia e l'allievo di Socrate: mentre per il sofista l'eliminazione di una opinione implica una complementare operazione di sostituzione di quella *doxa* con un'altra, Platone è insoddisfatto rispetto a questa prospettiva che non garantisce certezza alcuna, così come è insoddisfatto della via d'uscita socratica che consiste nel sapere di non sapere, di fatto una resa di fronte alla prospettiva di una conoscenza più stabile e sottratta all'errore. In dissonanza con i luoghi comuni circa la sofistica, Gorgia ci mostra una via alternativa che non rinuncia alla verità, ma la connette alla *doxa*: il vero non appartiene a un reame ontologico altro rispetto al mondo umano, ma è il frutto della contrapposizione di opinioni tutte ugualmente confutabili in linea di principio.

Così la parola viene concepita come *pharmakon*, a un tempo cura e veleno. È ambivalente, unisce e divide. Se la verità emerge infatti dal confronto agonistico dei discorsi, la pratica di ricerca del vero non è mai scevra da una componente conflittuale. È un tentativo di persuasione circa l'opinione vera che adombra sinistramente anche la possibilità che il conflitto si sposti sul piano della violenza fisica. Si dissolve in questo modo l'idea socratica che la ricerca del vero sia un'attività da condurre tra amici mossi dalle medesime intenzioni e, analogamente, viene meno la concezione normativa di sfera pubblica come luogo in cui discutere con concordia dei problemi della comunità. Come c'è sempre la possibilità del disaccordo, così non si può mai debellare l'eventualità della *stasis*, della guerra civile, che le paro-

le possono contribuire a evitare, ma anche fomentare. L'opera di Gorgia si configura allora non soltanto come riflessione antropologica, ma «il quadro delineato nell'*Encomio* si lascia interpretare in chiave eminentemente politica, suggerendo implicitamente che la condizione di Elena è proprio quella a cui il cittadino è chiamato a sottrarsi, ma che al tempo stesso è la natura ambivalente del *logos* ad impedire qualsiasi forma di "immunizzazione" preventiva nei confronti dei suoi possibili effetti» (p. 100). La potenza del linguaggio ha spesso la forma del potere esercitato sull'altro per persuaderlo e compito del cittadino democratico è l'esercizio di quella potenza per costituirsi come soggetto e non oggetto della manipolazione retorica.

Se, come abbiamo visto, la *doxa* si impone come valida risorsa epistemologica, essa esige anche l'introduzione di un criterio di verità alternativo a quello platonico. A questo proposito, Serra mostra un'altra sintonia non ortodossa, quella tra Gorgia e Aristotele, recuperando la vituperata nozione di *eikòs*, verosimile. Essa fa il paio con l'opinione, ne è l'inevitabile rovescio della medaglia, ed è una risorsa a cui attingere tanto nelle ricerche fisiche, quanto in quelle sulle cose umane: «indipendentemente dal fatto che sia naturale o culturale, il dominio di *eikòs* è relativo a ciò che è difficile o impossibile conoscere con certezza e che viene identificato con ciò che può essere diversamente da come è. Per questo motivo non è, come in Platone, una mera contraffazione della verità, ma al contrario uno dei suoi principali strumenti di verifica in quei contesti in cui l'accertamento dei fatti è, per definizione, impossibile» (p. 143).

Oltre alla rinuncia a un criterio di verità universale e necessario, il ricorso all'*eikòs* produce un altro vantaggio: la ricerca del vero cessa di essere una pratica puramente razionale mediante la quale si accede a una sfera di realtà altra, ma si configura come un'attività linguistica che, al pari di tante altre, è condotta da esseri umani in carne e ossa, caratterizzati non solo dalla mobilitazione dell'intelletto, ma anche dal fatto di avere un'emotività. In altri termini, nel campo dell'*eikòs* i procedimenti retorici con cui si accede alla verità non sono disgiunti «dalle strategie discorsive necessarie per renderla accettabile» (p. 145) e di conseguenza la mobilitazione delle emozioni cessa di essere un tabù. Recuperando l'idea aristotelica per cui l'uomo è a un tempo «pensiero desiderante» e «desiderio pensante» (*Etica Nicomachea*, 1139 b4-5), Mauro Serra si appresta così a completare il mosaico fin qui composto grazie al superamento di un'altra dicotomia difficile da demistificare, quella tra pensiero ed emozioni, ovvero tra razionalità e irrazionalità.

L'antropologia retorica delineata alla luce di queste categorie appartenenti alla retorica antica consente di prendere di petto le questioni contemporanee circa la crisi del discorso pubblico da cui *Il negativo del linguaggio* era partito. Tramite il binomio *doxa-eikòs* si supera infatti a un tempo la rigida dicotomia tra fatti e interpretazioni/opinioni (p. 142), ma anche quella tra pensiero razionale ed emozioni irrazionali, cardini del socratismo e della discussione su post-verità e *fake news*. Il

problema di questi discorsi non è tanto l'utilizzo di opinioni o la mobilitazione delle emozioni (la famigerata «pancia»), quanto il ricorso deliberato – malizioso – a notizie infondate o false allo scopo di plasmare l'opinione pubblica. L'orizzonte di ricerca si sposta così da quelle opposizioni ormai datate al tema dei «mezzi appropriati di convinzione» (p. 155). Non si propone perciò una soluzione definitiva, ma una ridefinizione di campo che punta a indirizzare il dibattito circa le patologie del discorso pubblico contemporaneo su territori finora non molto esplorati, che se non cessano di essere problematici, sembrano però più promettenti. Chi voglia elaborare una idea di sfera pubblica all'altezza dei tempi – questa la tesi di fondo del libro – deve infatti sforzarsi di tenere insieme «verità e vittoria o, il che è lo stesso, verità ed efficacia» (p. 160) e dunque fare proprio un modello che non opponga filosofia e retorica ma accetti l'insegnamento di quest'ultima.

Adriano Bertolini

Salvatore Muscolino, *Tra immanenza e trascendenza. Saggi teologico-politici “su” e “oltre” Carl Schmitt*, AlboVersorio Edizioni, Milano 2019, pp. 129.

Nel panorama degli attuali studi rivolti a ricostruire l'intelaiatura portante della Modernità, il saggio di Salvatore Muscolino occupa un posto di rilievo per la sua capacità di saper leggere dentro le aporie di cui questa epoca è intrisa e nelle quali l'uomo contemporaneo è coinvolto.

L'opera si segnala, infatti, per la sua lucida comprensione della complessità dei percorsi che conducono ad una dimensione di vita e di rappresentazione del mondo reale e spirituale dell'umanità quale si è venuto delineando a partire da *eventi* unici e irripetibili che hanno conferito uno specifico senso allo svolgimento delle svolte epocali dell'esperienza di esistenza umana.

Intestare, come fa l'Autore, l'intero corso spirituale della Modernità sotto le categorie dell'immanenza e della trascendenza non significa abbandonarsi al gusto intellettuale della contrapposizione tipica delle polarizzazioni concettuali o sostare nella pronuncia di giudizi di valore che privilegiano l'uno oppure l'altro termine di riferimento inducendo peraltro a valutazioni contrastanti e altalenanti, ma sta invece a significare il non facile tentativo di pensare dinamicamente il nesso che lega la realtà effettuale, ovvero l'immanenza, e quella non effettuale, ovvero la trascendenza, identificandolo e questionandolo in ciò che la filosofia tedesca tra la fine Ottocento e i primi decenni del Novecento ha chiamato col termine di *Sinn*.

Questo tentativo riesce perfettamente a Salvatore Muscolino che ha frequentato bene i suoi *Auctores* tanto da assumere fra questi come suo *autore elettivo* e, per così dire, affidabile compagno di viaggio proprio quel Carl Schmitt da cui egli viene

condotto per esplorare gli accidentati, tragici sentieri della Modernità. Per questo motivo i saggi che compongono il testo vertono certamente intorno alla figura del nostro giurista tedesco, ma è altrettanto fuori di dubbio che non ne ripropongono ripetitivamente e acriticamente le riflessioni da lui elaborate sul tema in questione.

Per Muscolino, infatti, il pensiero di Schmitt costituisce il fertile sostrato filosofico-spirituale che gli consente una fruizione teoretica profittevole ai fini delle proprie esigenze di lettura speculativa circa il problema della secolarizzazione del mondo. Il proposito di proiettare *oltre* Schmitt la *lectio* schmittiana non significa, pertanto, tradire il nocciolo essenziale del pensiero di Carl Schmitt ma equivale, per il nostro Autore, a voler concepire quell'*über* come un *oltrepassamento di consegne* per potere continuare a confrontarsi con l'età della secolarizzazione con un animo integro e per davvero rammemorante della presenza della consistenza del divino *fra e nelle* mondane vicende umane.

L'oltrepassamento di Schmitt, nella visione di Muscolino, significa continuare a interrogarsi sul destino del nostro tempo mantenendo intatto un interesse che non dimentica quanto da Schmitt è stato messo in circolo sia in relazione alla decisione di fronteggiare "l'ubriacatura antimetafisica" del Novecento sia, simmetricamente, in relazione alla decisione di demistificare l'altrettanta "ubriacatura" del dominante paradigma tecnocratico neoliberalista che implica l'adesione ad un "politicamente corretto" ma anche, per converso, il crogiolamento in una "cattiva immanenza" (pp. 121-122).

Pertanto, mettendo a fuoco in questo saggio il problema dell'immanenza e della trascendenza a partire dalla sua articolazione specifica condotta sui due piani del *sopra* e dell'*oltre*, l'Autore, prima di compiere la mossa dell'oltrepassamento, procede programmaticamente a chiarire le lontananze che divaricano il *pensiero forte* di Schmitt dal nichilismo paralizzante di Nietzsche, dalla svalutazione della tradizione della metafisica occidentale condotta da Heidegger (ricordato a proposito dal nostro giurista cattolico con l'appellativo ironicamente critico di "mungitore dell'essere"), ed ancora dalla numerosa schiera dei seguaci dell'ateismo filosofico e politico e, non per ultimo, dalle varie correnti di pensiero scientiste e neopositiviste.

Citandone più volte il *Glossario*, Muscolino evidenzia quanto per Schmitt sia stata decisiva ai fini della nascita della Modernità la svolta impressa dalla formula *Deus sive natura* nella storia delle "prese di posizioni" spirituali della civiltà occidentale, formula che condensa un'irrevocabile e irredimibile separazione della trascendenza dall'immanenza e viceversa dell'immanenza dalla trascendenza, non mancando di avvertire che il nostro giurista non esita anche a qualificarla come qualcosa di manifestamente "orrido" (p. 27) dal momento che essa può implicare un'opzione ateistica foriera di conseguenze nefaste sul problema generale del diritto nella società moderna.

Ma la complessità del moderno induce pure Muscolino a precisare con rigore le sfumature di convergenza e di divergenza teoretica che apparentano Carl Schmitt agli altri testimoni del *pensiero forte*. Da qui il nostro Autore procede instaurando un interessante ed approfondito parallelo con altri interpreti della Modernità come quelle di Cornelio Fabro e Augusto Del Noce, stando comunque attento a preservare l'originalità del punto di osservazione (*Gesichtspunkt*) di Schmitt, cioè quello di un giurista che non smette mai di volgere il proprio sguardo all'esperienza storico-culturale del diritto e dell'ordine politico. Muscolino osserva, infatti, che se si assume la tesi di Fabro, per la quale è il dato filosofico del *cogito* cartesiano ad essere il solo principio di origine e motivo determinante di decadenza della Modernità imprimendole una direzione irreversibilmente immanente, essa è riconducibile ad un'interpretazione tomistico-neoscolastica affatto estranea all'ermeneutica schmittiana, la quale verte piuttosto, nella lettura del senso di nascita del moderno, sulla svolta spirituale del nuovo ordine politico determinato dal quadro storico-religioso europeo del sedicesimo secolo. L'Autore perciò ci mette in guardia che insistere troppo nell'accostare Carl Schmitt a Cornelio Fabro all'interno del dibattito filosofico sulla Modernità, al di là dei punti in comune che pure ci sono fra questi due grandi pensatori del nostro tempo, significherebbe omologare la posizione del giurista cattolico tedesco a quella dei filosofi del fronte dell'antimodernismo cattolico del Novecento, operazione storiografica concettuale che non è alquanto corretta. Schmitt, afferma lapidariamente Muscolino, «non è affatto un pensatore antimoderno ma piuttosto un autore che riflette sulla *tragicità* della Modernità» (p. 47).

Per sfatarne l'immagine che lo rappresenta come un filosofo della reazione antimodernista cattolica, Muscolino propone invece di leggerlo in sinossi all'ipotesi delle "due vie" della modernità tratteggiate da Augusto Del Noce, ragion per cui Carl Schmitt, sulla linea che si diparte da Cartesio e che, attraverso Vico e Pascal, giunge fino a Rosmini, mantiene un'apertura della Ragione verso la Trascendenza corroborata dalla positiva valutazione della esperienza della libertà cui la modernità sollecita proprio il Cristianesimo a confrontarsi.

Per Muscolino, dunque, Schmitt ha colto con austera lucidità il fatto che il rapporto della Modernità col Cristianesimo sta nel radicale legame, sempre arrischiato, che intercorre fra il senso tragico della vita e il sentimento morale della libertà. Allora anche il cattolicesimo liberale, sullo sfondo degli spostamenti dei "centri di riferimento spirituali" europei concepiti da Schmitt quali ritmo del corso della storia, può essere inteso, sotto questo punto di vista, come un'occasione per la Chiesa Cattolica rinnovata dal Concilio Vaticano II di mettere a disposizione dell'umanità la propria forza katecontica rispetto alle derive secolarizzanti avviate dalla Modernità.

La corposa parte finale del volume di Muscolino è pertanto coerentemente dedicata al problema dell'*aggiornamento* della Chiesa Cattolica quale è stato inteso

dai Padri Conciliari fondamentalmente come *apertura al mondo*. L'Autore non si nasconde la difficoltà nella quale la Chiesa Cattolica, con il suo esito conciliare di *apertura al mondo*, viene a trovarsi nella società democratica secolarizzata caratterizzata dall'essere circoscritta da una ferrea "cornice immanente". «Può la Chiesa Cattolica – egli si chiede sulla scia schmittiana – abbandonare la sua pretesa di mantenere un'apertura alla Trascendenza che è la cifra ultima della sua missione e che può realizzare proprio in virtù del "principio di rappresentazione" che è il suo qualificatore primario?» (p. 115). Ed ancora: se ciò accadesse, in cosa si differenzerebbe, come temeva Schmitt in quel lontano saggio del 1923 su *Cattolicesimo romano e forma politica*, dal presentarsi al mondo come una mera organizzazione di solidarietà sociale planetaria affaticata a lenire le tante povertà e privazioni che affliggono i paesaggi di sofferenza materiale dell'umanità?

Dinanzi a questi dubbi con i quali la Chiesa Cattolica conciliare deve oggi fare i conti, Muscolino si richiama agli scritti del teologo Ratzinger, poi Pontefice Romano Benedetto XVI, circa la continuità del Concilio Vaticano II rispetto alla dottrina della Chiesa, sottolineando che l'*apertura al mondo* prende luce e forza da una *decisione* esistenziale basata, proprio come la intendeva il cattolico romano Carl Schmitt, sull'*evento della Croce*.

La Chiesa forse non possiede più la fisionomia del magnifico splendore di una forma di potere ecclesiastico universale che Schmitt le aveva attribuito, forse la secolarizzazione ne ha appannato in qualche modo la sua "cattolicità", ma è pur vero, per Muscolino, che l'evento della Croce conferisce imperitabilmente alla Chiesa Cattolica quel mandato di 'rappresentazione vicaria' dell'Incarnazione di un Dio che è entrato nella storia e che ha rinnovato l'ordine del mondo col suo messaggio di salvezza. Con questa ragionata convinzione Salvatore Muscolino approda, "con" ed "oltre" Schmitt, al superamento della questione dell'*apertura alla modernità* che forse appare come un problema residuale nel contesto dell'esperienza spirituale e politica del tramonto delle età delle neutralizzazioni delle forme di vita sfociate nell'ormai consueto ordine della globalizzazione.

Manlio Corselli

Arianna Fermani, *Aristotele e le infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 357.

«Il male non esiste fuori delle cose» (οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα), afferma Aristotele in *Metafisica* Θ 9, 1051 a 17, a circoscrivere l'orizzonte ontologico del male, estraneo ai Principi, ma intrinseco alle cose e pervasivo dell'intera

realtà sensibile, della quale l'uomo partecipa. Eppure, fra i mortali l'essere umano è l'unico ad avere nozione del bene e del male (*Politica* I 1, 1253 a 16-17), e questa sua peculiarità determina l'eccezionalità della sua posizione, eccezionalità bidirezionale, poiché declinabile secondo virtù e secondo vizio. È proprio l'uomo e la sua relazione con il male al centro della riflessione condotta da Arianna Fermani, il cui recente volume si propone di scandagliare, nella forma di una puntuale ricostruzione storico-filosofica, l'infinità del male mediante l'analisi di "patimenti, vizi, debolezze" dell'animo umano secondo l'interpretazione etica aristotelica.

La monografia, che colma un argomento meno indagato nell'ambito disciplinare, si compone di tre parti, strutturate in modo da guidare il lettore attraverso un percorso formativo, quasi esistenziale, e che pertanto fanno del libro un valido oggetto di studio anche per non antichisti: "Grammatica del male" (pp. 45-75), "Forme del male patito" (pp. 79-145), "Forme del male compiuto" (pp. 147-309). Seguono le Conclusioni (pp. 311-318) e le appendici, da un glossario puramente orientativo per affrontare il panorama del male morale in Aristotele (pp. 319-324) alla concisa ma tematicamente affine relazione presentata in occasione del "XI Symposium Platonicum" di Brasilia 2016 (pp. 325-328), dalla bibliografia utilizzata agli indici dei nomi antichi e moderni.

L'indagine è condotta con attenzione in tutte e tre le sezioni che la compongono, privilegiando la descrizione storica e la multifocalità dell'argomentare aristotelico, basata sul fatto che «κατὸν πολλαχῶς γὰρ λέγεται» (*Metafisica* I 5, 1056 a 25-26), ovvero riconoscendo che il male può essere guardato da molteplici prospettive. Proprio l'elemento della multifocalità è richiamato da Fermani come indispensabile chiave interpretativa dell'intera trattazione sul male in Aristotele, poiché esso interviene a conferma del fatto che Aristotele elabora una pluralità di schemi e modelli all'interno di un orizzonte concettuale ben definito (cfr. M. Migliori, *Il bello e il buono della virtù*, in M. Migliori - L.M. Napolitano Valditara [eds.], *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 191-240, cfr. 235-236), rivelandosi un paradigma che rilegge sul piano sincronico l'apparente contraddizione (p. 40). Sullo sfondo è tratteggiata la contestualizzazione filosofica delle medesime posizioni, con ripetuti accenni all'ambito accademico (in particolare i riferimenti alle *Divisioni*), che meriterebbero di essere approfonditi in una linea di ricerca a sé stante.

Nel contesto del finalismo aristotelico, per cui «la natura non fa nulla invano» (μάτην ἢ φύσις ποιεῖ, *Politica* I 2, 1253 a 9; cfr. *De caelo* I 4, 271 a 33), sorge spontaneo chiedersi quale ruolo giochi la malvagità nell'essere umano, come essa si inserisca e trovi giustificazione in una dimensione teleologica, se peraltro «ogni essere possiede per natura qualcosa di divino» (πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον, *Etica Nicomachea* H 13, 1153 b 32), e la divinità si distingue per una stabile beatitudine. Secondo lo Stagirita, nonostante le molteplici possibili deviazioni e le eccezioni

alla regola, nonostante il fallimento di alcuni obiettivi – per usare un’immagine ricorrente in Aristotele, “mancare il bersaglio” significa *de facto* mancare l’obiettivo centrale dell’esistenza, ossia la felicità (cfr. p. 51) –, la natura si conferma buona e tale sua virtuosità non risulta nel complesso inficiata. Non a caso, il fatto che molti aggettivi o sostantivi legati all’area semantica del male inizino con un prefisso privativo (ἀ-) è significativo, e ha «una ragione concettuale di fondo, e rimanda alla “non originarietà” del negativo» (pp. 61-62).

Il bivio fra male volontario e quello involontario si interseca alla relazione che intercorre fra male compiuto e male patito, venendo così a definire il discrimine fra ciò che è morale e ciò che è extra-morale (pp. 47-49). Nell’ottica aristotelica, come già per Platone, il male che si compie è peggiore di quello subito, perché deturpa l’animo, e nell’ambito delle azioni negative peggiore è quell’azione compiuta con la consapevole volontarietà di essere autori del male, dato che «il male riguarda in particolare gli esseri dotati di *proairesis* (scelta), ovvero gli esseri umani, gli unici esseri dotati, in senso tecnico, di questa fondamentale capacità» (p. 43), che è «il reperimento dei mezzi in vista del fine» (p. 67). Al proposito, è interessante la trattazione riguardante la bruttezza del male (p. 72 ss.), indicato come quel qualcosa che a un tempo “abbruttisce” (l’animo) e “abbruttisce” (l’essere umano), poiché il male deforma e sforma, ossia non soltanto deturpa, ma rende privo di quella forma che, per il pensiero greco, è sinonimo di ordine e bellezza. Il male, dunque, possiede una valenza etica ed estetica, le quali sono fra loro strettamente interrelate, a conferma del fortunato retaggio culturale dell’omerico *καλὸς κἀγαθός* e del suo contraltare negativo.

Quanto al tema del male patito, fra sorte e involontarietà, dopo la menzione di Nemesi e Ate, e dell’infelice per antonomasia Priamo (p. 84), l’Autrice riflette su quanto natura e sorte si trovino a convivere. Sotto un profilo, la natura individuale funge per Aristotele da punto di partenza e punto di arrivo, nel senso che il darsi dell’azione morale richiede una originaria predisposizione, la quale però è insufficiente se mancante delle acquisizioni *in itinere*, giacché è proprio ciò che si costruisce attivamente attraverso le scelte di vita a concretizzarsi in quella sorta di “doppia natura” che è la disposizione (gr. ἕξις, lat. *habitus*) (pp. 88-89). D’altro canto, la *tyche* è una presenza naturalmente ossimorica, una realtà bifronte, che si connota come vincolo e al contempo come opportunità, dal momento che, in quanto indeterminazione, è il segno dell’impotenza della ragione universale, ma anche la condizione per esprimere l’azione razionale dell’uomo (p. 93).

La tensione umana verso la felicità, attività dell’anima secondo virtù, deve necessariamente fare i conti con la constatazione che il dolore, quando interviene e comunque lo si intenda, dato che si sperimenta in molti modi, è una rottura dell’armonia e una dissoluzione della propria natura (p. 106). Così, nel porre la “tradizionale” questione se peggiori siano i mali del corpo o quelli dell’anima, anche

Aristotele assegna il primato a quelli psichici, poiché i mali dell'anima sono di per sé cattivi, mentre quelli del corpo e quelli esterni possono anche essere utilizzati bene (pp. 96, 114). A tale supporto, occorre precisare, come ricorda Fermani, che si può provare un vizio in modo misurato (μετρίως) (p. 249), ma ci sono anche azioni e passioni che non ammettono la medietà, ossia sono intrinsecamente malvagie (pp. 127-129), quale per esempio l'invidia, ricordata come passione «impermeabile alla misura» (pp. 136-137). Tuttavia, per quanto il male sia pervasivo, esistono alcune disposizioni permanenti dell'animo umano (gli abiti: gr. ἕξεις / lat. *habiti*), esenti dal male: si tratta degli «*habiti veritieri*», che «escludono in quanto tale l'errore» (p. 54), ovvero la saggezza e in generale le virtù intellettuali (tecnica, scienza, sapienza e intelletto).

Nell'ambito di tale scenario assai poco ottimistico emerge “vincente” soltanto la figura del sapiente/filosofo, mentre il resto degli uomini si trova a “navigare a vista” giorno per giorno, incline com'è a una medietà al ribasso, essendo «lo stato abituale della maggior parte delle persone ... quello intermedio, anche se si propende maggiormente verso gli stati abituali peggiori» (*Etica Nicomachea* H 7, 1150 a 15-16). In tale contesto, piccola attenuante concessa dallo Stagirita è il fatto che delle passioni in quanto tali non è possibile essere responsabili, mentre della loro amministrazione sì (p. 144), sicché l'errore è sempre un atto volontario (p. 200, nota 6). Del resto, l'amministrazione delle passioni è personale e soggetta a variabili, prima anzitutto quella debolezza del volere a cui si dà il nome di “incontinenza” e che l'essere umano sovente sperimenta quando si mostra incapace di resistere ai piaceri (p. 155). Se occorre dunque fare i conti con il vizio, compresa una certa innata debolezza, sorge inevitabile la questione se il vizio possa dirsi esso stesso “naturale”. Fermani risponde negativamente, asserendo che, per lo Stagirita, al pari della virtù il vizio è qualcosa che si costruisce (p. 150-151) e si “sedimenta” nell'animo (pp. 214-215), ovvero implica volontarietà e scelta (p. 218); su queste ultime nozioni, interconnesse ma differenti, cfr. pp. 295-296, ove si legge che «“volontario” ... è ciò il cui principio è in chi agisce» e che la scelta (προαίρεσις) copre un'estensione maggiore, essendo definita da Aristotele, *Etica Eudemia* II 10, 1226 b 17 come una ὁρεξις βουλευτική di ciò che dipende da noi.

La mancata sedimentazione della passione determina l'assenza di virtù e vizio. È il caso, per esempio, di passioni anomale (ἄτοποι, in Aristotele, *Grande Etica* II 4, 1200 a-b) quali la continenza (ἐγκράτεια) e l'incontinenza (ἀκρασία), talora quasi inafferrabili data la molteplicità dei profili che le caratterizzano (pp. 159 s.). A conferma della fenomenologia del conflitto in capo a queste passioni, il raggiungimento dell'accordo nell'anima dell'individuo continente è solo momentaneo, a causa dell'instabilità sua peculiare, che lo tiene lontano dalla nozione di virtù come accordo duraturo fondato su una piena sintonia di passione e ragione (p. 169). Pari-

menti, errore e vizio implicano volontarietà – l'errore, infatti, è sempre un atto volontario (p. 200) –, ma l'incontinente non è propriamente vizioso (p. 192), poiché il fatto che costui sappia quel che fa non significa che egli compia tali azioni sulla base di una scelta (pp. 171-172).

Nel perimetro tracciato da una siffatta graduabilità e non-graduabilità del male (p. 265), il vizio resta comunque una condizione tipicamente umana, e pertanto presenta dei confini. Non sarebbe dunque confacente, in tale ottica, l'aforisma "al male non v'è confine", poiché il vizio ha un suo limite, che secondo Aristotele viene superato dalla bestialità (p. 253 ss.), definita *ὑπερβάλλουσά τις κακία* (*Grande Etica* II 5, 1200 b 9), ossia come una condizione *in toto* eccedente e disumana, una sorta di "super-vizio" talmente grave da non poter essere inventariato accanto agli altri come vizio umano (pp. 266, 268-272), un male che pone "l'uomo bestiale" (con buona pace dell'ossimoro) ai margini estremi dell'umano. Se, però, da un'altra prospettiva, il male è infinito, giacché «τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν» e «τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπειρου» (*Etica Nicomachea* B 6, 1106 b 28-29), esso è anche profondamente banale (p. 312) e tende sovente ad autodistruggersi, perché quando è *δλόκληρον* diviene anche *ἀφόρητον* (*ibi*, Δ 5, 1126 a 8-13; cfr. pp. 272-273).

In sintesi, il vizio equivale a un errore prospettico della volontà (p. 314), che per sua natura è volontà di bene, ma può tragicamente mancare la corretta individuazione del fine. Nell'etica, infatti, abilità è la facoltà che un individuo possiede di individuare i mezzi verso un fine (p. 261), ovvero di centrare il bersaglio della propria esistenza. Tuttavia, per Aristotele non è sufficiente cogliere nel segno sporadicamente – si immagini, per esempio, l'inaffidabilità di un atleta dalle prestazioni discontinue –, poiché, per dirla con un'espressione di Julia Annas (*La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 80), ciò che conta per essere virtuosi o viziosi è il modo in cui ciascuno si è coltivato e ha scelto di essere (cfr. p. 215).

La ricca trattazione dei mali condotta da Aristotele nelle sue opere rende ragione dell'articolato spettro di questa nozione; trattazione che non si limita a presentare la diagnosi del problema nel contesto morale, ma fa emergere il desiderio di produrre una prognosi, affinché la riflessione filosofica non resti fine a se stessa e si traduca piuttosto in un utile strumento per la realizzazione di una «prassi di felicità», come l'ha efficacemente definita l'Autrice. «Arcano è tutto, fuor che il nostro dolor», scriverà Giacomo Leopardi nel carme *Ultimo canto di Saffo*. Eppure, secondo lo Stagirita, la condizione di dolore sperimentata nella vita è indubitabile, essendo un fenomeno al tal punto radicato da rivelarsi agli uomini senza filtri e senza misteri; tuttavia, la dimensione teoretica prodotta dallo studio del male e dei mali deve consentire una loro consapevole gestione morale, che va da un moderato calcolo dei rischi quotidiani alla corretta previsione del *remedium*, giacché la *εὐδαιμονία*

alla quale l'essere umano ambisce è una condizione d'esistenza che non si esprime nel semplice vivere, ma si configura come una *εὐζωία* ed una *εὐπραξία*, ossia un certo modo di «vivere bene» (τὸ εὖ ζῆν) e «agire bene» (τὸ εὖ πράττειν) (*Etica Nicomachea* I 8, 1098 b 20-22). E per cogliere proprio tale bene, in cui consiste il *telos* della stessa felicità (*εὐδαιμονία*), occorre essere vigili e lungimiranti ovvero, per dirla con una etimologia di Isidoro di Siviglia (p. 58), “prudenti”, poiché per l'essere umano è nell'essere *porro videns* che si esplica la saggezza, quella *φρόνησις* che Aristotele (*Etica Nicomachea* VI 5, 1140 b 4-6) ha definito come *εἶν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*, e che quando è presente fa sì che il desiderio tenda di per sé al bene e nemmeno per accidente possa essere rivolto al male.

La monografia *Aristotele e le infinità del male* trova perfetta collocazione nella produzione scientifica di Arianna Fermi, stimata specialista dell'etica aristotelica, giacché esso chiude idealmente il cerchio di un percorso filosofico dedicato all'umano e al *bios felice* per l'uomo, cominciato più di un decennio addietro con l'edizione italiana completa commentata di tutti i trattati etici dello Stagirita (Bompiani, Milano 2008; riedito 2018) e con la monografia *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele* (EUM, Macerata 2006; riedito 2019), nella quale l'Autrice sondava gli aspetti che concorrono a qualificare la felicità in rapporto ad altre condizioni d'esistenza e che consentono di riferirsi alla felicità come «scaturigine di ogni altro domandare e di ogni tensione desiderativa» (p. 315), e poi proseguito con il saggio *L'etica di Aristotele* (Morcelliana, Brescia 2012).

Una monografia, questa sul male in Aristotele, necessaria per tornare a trattare del Bene con una rinnovata consapevolezza, se è vero che, come afferma Natoli nella prefazione a *Vita felice umana* (p. 12), «non si possa parlare con serietà della felicità se non si muove dal dolore, da ciò che in radice lo contraddice». Del resto, Fermi sembra aver avuto ben chiara questa “progettualità”, quando nel suo primo libro scrisse che «il dolore esiste e la vita umana ne è intessuta in ogni più intima trama [...] Ma una felicità che si arrestasse di fronte al dolore, che andasse in pezzi di fronte ad esso e non sapesse accogliere in sé e rendere ragione di questa ineludibile dimensione esistenziale si rivelerebbe contemporaneamente inutile e superficiale, niente più che uno stucchevole orpello dell'esistenza» (*Vita felice umana*, p. 65). La felicità intesa come «vita buona nella sua complessità, come capolavoro strategico» (*ibi*, p. 316) non si misura infatti su effimeri orpelli, poiché essa, come ogni capolavoro, richiede sia una progettualità che la sostenga sia un fine processo di realizzazione. Lungo tale cammino, che impone all'essere umano l'assunzione di una precisa “scelta di vita”, la conoscenza e la retta amministrazione del male sono un requisito indispensabile per calibrare l'*εὖ πράττειν*.

Selene I.S. Brumana

Claudia Lo Casto, *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 108.

Il volume vuole dare risalto, attraverso la lettura heideggeriana del *Sofista* di Platone secondo categorie aristoteliche, a un modo di intendere l'essere alternativo a quello della "semplice presenza" che avrebbe dominato, secondo il filosofo tedesco, nell'intera tradizione filosofica occidentale. Infatti, se per un verso, soprattutto a partire dagli anni '30, Heidegger ravvisa nel pensiero di Platone e di Aristotele i prodromi di una visione obiettivante e tecnica degli enti, per altro verso egli stesso anni prima, durante il periodo dei corsi di Marburgo, vede invece in questi pensatori l'alternativa a un modo di pensare fortemente teoreticistico e privo di un terreno fenomenico concreto, sempre più impostosi nel corso dei secoli e ancora alleggiante tra i suoi contemporanei. In particolare è prima l'interpretazione dell'essere come *dynamis* presente proprio nel testo platonico del *Sofista* come definizione provvisoria, ma sottolinea con forza Heidegger nel corso del 1924-25 assolutamente valida e da conservare per semmai migliorarla, e poi il famoso concetto di *dynamis koinonias* posto come coronamento della precedente definizione, che permette ad Heidegger, secondo Lo Casto, di trovare il punto di svolta dall'astratto e immobilizzante pensiero del suo tempo. Il concetto di *dynamis*, come si sa, è centrale nella filosofia aristotelica, e in essa è relazionato alla *kinesis*, che è il motivo per il quale Heidegger ritorna proprio ad Aristotele per allontanarsi dall'impostazione di pensiero del suo tempo e della tradizione; solo da lì poi giunge a Platone, letto in una prospettiva aristotelica. È grazie allo Stagirita che Heidegger trova il modo di parlare della vita umana nella sua fatticità, questione a cui egli era interessato all'epoca.

A partire da questi presupposti, Lo Casto dedica i primi due capitoli (pp. 15-46) del suo libro al modo in cui Heidegger si avvicina ad Aristotele tramite una rimodulazione della fenomenologia husserliana che la porta a diventare un'ontologia, insieme all'utilizzo di un metodo storico-ermeneutico volto alla "decostruzione" della tradizione e al raggiungimento del terreno fenomenico di sviluppo della concettualità filosofica. A questo proposito Lo Casto mette bene in luce, attraverso il termine latino *tradere* da cui deriva il termine tedesco *Tradition* usato da Heidegger, come se da un lato la tradizione ha permesso di conservare e tramandare il sapere passato, dall'altro lo ha consegnato tradendolo per come esso era nato e si era sviluppato. Il tradimento sta proprio nel fatto di aver sì tramandato i concetti, ma spogliati del moto di pensiero da cui erano fuoriusciti. L'intenzione metodica di Heidegger è invece quella di tornare direttamente al passato superando la *Überwucherung* (sostantivo da *überwuchern*: "ricoprire di vegetazione"), la fitta boscaglia soffocante della tradizione, cioè ripartendo dalla testualità stessa, lasciandola (fenomenologicamente) esprimere da sé. Questo *sopportando* e *resistendo* al testo, secon-

do quella che Lo Casto indica come una *dynamis* passiva, senza lasciarsi travolgere e assorbire da ciò che esso dice, cosicché nel rimetterlo in movimento e nel lasciarlo rivivere si possa poi oltrepassarlo intuendo ciò che non dice ma lascia solo trasparire. In questo modo si dimostra di non essersi lasciati divorare da esso, ma anzi, resistendogli, di comprenderlo. Questo procedimento vale tanto con Aristotele in generale, quanto con il *Sofista* platonico, a cui però paradossalmente, sottolinea Lo Casto, Heidegger giunge attraverso Aristotele e le sue categorie ontologiche, quindi non veramente a partire dalla testualità platonica stessa. Lo Stagirita è infatti rappresentato da Heidegger come colui che, venendo dopo il suo maestro, meglio di questi avrebbe compreso il suo stesso pensiero, consentendoci così di illuminarlo da oscuro come si presenterebbe.

In vari luoghi del volume (pp. 34-36, 64, 67) Lo Casto mostra ad esempio come Heidegger lasci giocare nel testo platonico il concetto aristotelico di *logos* come *dynamis* (in *Met.* IX), e precisamente come *dynamis ton enantion*. Un dato che Heidegger fa emergere e che legge secondo la lente aristotelica, infatti, è che la figura del sofista si rivelerà comprensibile a partire da quella del filosofo, da intendere come la forma positiva di fronte alla corrispondente forma privativa; l'*eidōs* sarebbe quello del filosofo, di cui il sofista sarebbe la *stêresis*. Dunque il *logos* inscenato nel *Sofista*, come *logos* che cerca il sofista, in quanto è *dynamis ton enantion* arriva a comprendere quest'ultimo in quanto forma negativo-privativa del filosofo. La stessa idea di *logos* che emerge in Platone, secondo Heidegger oscura e confusa, ma che comunque oscilla tra l'ottimismo di conquistare la verità mediante il *dialêgesthai* e lo scetticismo derivante dal fatto che il *logos* è *homoiosis* delle cose e quindi mai veramente nella possibilità di poterle autenticamente rappresentare, e derivante anche dalla stessa figura del sofista che tramite il *logos* crea *eidōla* e *phantasmata*, può essere letta a partire dalla definizione aristotelica di *logos* come *dynamis ton enantion*, e anche a partire da quella, sempre aristotelica, del *logos apophantikòs* come ciò che è sempre in possibilità di dire il vero e il falso, di scoprire e di occultare l'ente per come è.

Il *logos*, secondo l'Aristotele letto da Heidegger, è infatti il modo fondamentale che ha l'uomo per lo scoprimento dell'essere dell'ente (*aletheuein*), e va per questo a caratterizzare nel loro operare quattro dei cinque modi che l'anima ha di stare nel vero: la *technè*, l'*episteme*, la *phrônēsis* e la *sophia* (solo il *nous* è *àneu logou*), tutti dettagliatamente analizzati da Lo Casto nel terzo paragrafo del terzo capitolo (pp. 68-79). Queste sono *hexeis*, quindi *dynameis*, che l'uomo ha per avvicinarsi all'ente secondo verità. L'esistenza dell'uomo stesso, sottolinea Lo Casto, è caratterizzata come *dynamis* di relazionarsi al mondo, possibilità, dirà Heidegger in un corso successivo, che non appartiene né agli animali né agli altri enti. Solo l'uomo ha la possibilità di avere a che fare con un mondo, e da qui di interpretarlo. Que-

sta capacità di relazionarsi al mondo è ben espressa, dice l'Autrice, dal concetto di *dynamis koinonias* platonico.

È poi nel primo paragrafo del terzo capitolo (pp. 47-58) che Lo Casto si impegna a mostrare come attraverso i concetti aristotelici di *dynamis* e di *kinesis* Heidegger riesca a dare una nuova immagine dell'esistenza umana che rispetti la sua fatticità e il suo modo di presentarsi fenomenico, differenziandola dagli enti che si presentano secondo la *Vorhandenheit* e la *Zuhandenheit*. Il principio d'essere da cui la vita umana va interpretata è infatti quello della motilità (*Bewegtheit*), da cui si determinano i singoli movimenti (*Bewegungen*), esattamente come in Aristotele la caratterizzazione fondamentale per tutti gli enti fisici è quella dell'essere-mosso. Heidegger interpreta poi l'esistenza umana come *poter-essere*, dove il "potere" non è da intendersi come la *Möglichkeit* metafisica, vuota possibilità che mira alla realizzazione e che si esaurisce in quest'ultima, ma come potenza che si contiene in sé e in questo modo rimane presente in quanto tale: è *hexis*, abito, facoltà, capacità, e quindi *dynamis*, principio di movimento, ciò da cui si mette in opera, *enèrgeia*, dove quest'ultima non è l'annullamento della potenza, ma ciò che la rivela, nonostante la potenza non abbia bisogno dell'atto per essere, e sia indipendente, autosussistente, anteriore come causa efficiente dell'atto. Inoltre, Lo Casto ricorda come la *kinesis* sia da Aristotele definita in *Fisica* III come *enèrgeia atelès*, come atto contrassegnato dall'incompiutezza, in quanto il compimento (*entelecheia*) costituirebbe il suo annullamento. L'incompiutezza è dunque ciò che permette al movimento di continuare ad essere, e ciò Lo Casto lo collega all'esistenza umana. Anch'essa, in quanto interpretata a partire dalla *kinesis*, ha la propria garanzia di continuità di attuazione di possibilità dal fatto di essere incompiuta, non finita, e così come l'esistenza funziona, per Lo Casto, anche la natura, la cui incompiutezza le consente di essere quella motilità eterna e quella continua generazione di forme, quella potenza che mette in opera e produce che vediamo. Questo vuol dire che l'*impotenza* derivatagli dall'essere incompiuta, è per la natura ciò che le dà la *potenza* di creare tutte le cose. Anche nell'uomo, nota Lo Casto nel quarto e ultimo capitolo (pp. 81-93), la dialettica potenza-impotenza può giocare un ruolo chiave, perché la sua impotenza in quanto incompiutezza, lo limita e gli dà quella *dynamis koinonias* che lo mette in una relazione di interdipendenza con tutti gli altri enti in una vera e propria comunità. L'uomo può, contenendo in sé la propria potenza lasciandola incompiuta senza devastare l'intero dell'ente, lasciar-essere le cose che lo circondano, che sono quell'alterità che sola può permettere l'identità con sé, per usare il linguaggio del *Sofista*.

Umberto Marcantonio