

Bibliografica

J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris, 2015, pp. 89.

Comencemos por el final. «El antisemitismo de Heidegger no invalida su obra». Tal podría ser la conclusión que el filósofo Jean-Luc Nancy extrae del «caso Heidegger» o, mejor dicho, de la reavivación de esta polémica al hilo de la publicación de los *Schwarze Hefte*. De hecho, aun cuando esa afirmación esté tomada de una entrevista que el pensador concedió a *Le Monde* en septiembre de 2014, bien podría servir de resumen del libro aquí presentado, *Banalité de Heidegger*, aparecido un año después y al que su autor no hace mucho que añadió un suplemento.

Banalité de Heidegger es, sin duda, de una de las reacciones más lúcidas y comedidas que hasta ahora se han producido tras la publicación de estos *Schwarze Hefte*. «Comedida», porque si bien parte de esta obra de Heidegger abunda en su proximidad a alguna de las tesis del nacionalsocialismo, Nancy no se aventura en despachar el pensamiento del alemán tachándolo de «nazi» y poniendo el dedo acusador en sus lectores. Si nunca hasta ahora lo ha hecho, lo que le valió, por cierto, más de una desavenencia con Philippe Lacoue-Labarthe, tan próximos en otras cuestiones, no tenía por qué cambiar de bando a estas alturas. Más aún si los *Schwarze Hefte* no aportan nada nuevo. Es decir, hay muchos pasajes espeluznantes que rezuman antisemitismo y que conviven con otros en los que Heidegger se burla de la ideología nazi por defender del racismo más burdo y ramplón. De ello Nancy extrae la conclusión de que Heidegger fue un impenitente antisemita, hecho que él mismo ni oculta ni rebaja, pero lo que no fue nunca fue un nazi.

Esto último, insisto, no lo exime de ninguna culpa. Y bastaría con revisar la producción de Jean-Luc Nancy para comprobar cómo este autor nunca se ha ahorado esta condena en todos los textos – y son unos cuantos, como *L'etica originaria di Heidegger*, por mencionar una traducción al italiano – en los que estudia algún aspecto de la filosofía heideggeriana. Ahora bien, así como Lacoue-Labarthe llegó a hacer de su obra una búsqueda o más bien denuncia de la raíz común que une la filosofía del alemán con ciertos aspectos del nazismo, llegando a acuñar la expresión «nacional-esteticismo», Nancy siempre ha desligado ambas facetas. Mejor dicho, ha destacado siempre que su antisemitismo «no invalida su obra».

Y de eso es de lo que se trata en *Banalité de Heidegger*, de analizar *filosóficamente* los *Schwarze Hefte*. Por eso también calificaba antes esta empresa de «lúcida». Es evidente que a quien haya condenado al autor alemán y a su obra, la aportación de Nancy le resultará indiferente, si es que no estima que el propósito de *Banalité* es excusar a Heidegger. Basta hacer un rastreo en un buscador de internet para dar con un buen número de referencias que van en esta línea, la de condenar a Heidegger, lo que podría esperarse, pero también a Nancy por haber hecho del antisemitismo el objeto de un comentario filosófico.

¿Qué es lo que contiene *Banalité de Heidegger*? Ante todo la tesis de que no es posible desentenderse de la desvinculación del filósofo alemán con el proyecto nazi, pero tampoco de su soterrado antisemitismo. Este último, sostiene Nancy, se corresponde con una *doxa* frecuente en Europa en el periodo comprendido entre los años 20 y 40. Heidegger fue antisemita, sí, como lo fueron otros intelectuales en una época de crisis social, institucional y política. Y, por qué no, también filosófica y científica. Ahora bien, y al igual que dijera otro filósofo francés, Gérard Granel, «los años treinta están ante nosotros». Es decir, el caldo de cultivo que permitió el triunfo del nazismo puede estar reviviéndose en un momento de crisis como el actual, en el que los fascismos resucitan de un punto a otro del viejo continente.

En otras palabras, el punto de partida del libro de Nancy es la conexión que puede establecerse entre unos acontecimientos que tuvieron lugar hace casi un siglo, y otros que hoy mismo están llamando a nuestras puertas. Y, sobre todo, de lo que se trata es de valorar qué clase de respuesta puede dar la filosofía ante estos hechos. La de Heidegger, al igual que la de Bataille, Blanchot y De Man fue equivocada. Razón de más para intentar comprender mejor el porqué de este error. Es lo que ha hecho Jean-Luc Nancy con todos estos autores, en especial con Blanchot, cuyas ideas más «dudosas» examinaba con rigor y sin contemplaciones en *La communauté désavouée*, otro trabajo reciente y, al igual que *Banalité*, de una relevancia máxima en el conjunto de su trayectoria.

Así pues, Nancy analiza las razones del antisemitismo de Heidegger y, lo que es más importante, realiza dos propuestas para poder enderezar el rumbo del pensamiento heideggeriano y salvarlo de esa «banalidad». Respecto a lo primero, todo partiría de un acertado diagnóstico de una época de crisis y de una causa mal identificada. El mundo contemporáneo estaría preso según Heidegger de la dominación de las masas, del cálculo, del saber técnico y de la pérdida de las raíces identitarias. Muchos de sus textos de los años 20 y 30 insisten en esta descripción desoladora de una realidad para la cual solo cabe un «nuevo comienzo». El problema con esta idea, explica Nancy, sería doble. Por un lado, para un pensador que ha fundado su propio concepto de historia (*Geschichte*) en contraposición a una historia positiva

o positivista (*Histoire*), la introducción de este elemento, el «nuevo comienzo», resultaba difícil de encajar.

Desde la óptica de una «temporalidad originaria» hablar de refundación sólo es posible si ésta no contraviene la idea del «éxtasis temporal» tal y como es desarrollada, por ejemplo, en *Sein und Zeit*. Y, además, ese «nuevo comienzo» debería compadecerse de la idea del acontecimiento o *Ereignis*. En definitiva, no parece a priori fácil de encajar aquella noción con la de *Geschichte*: «o bien una historia no contiene más que su propio principio, sea cual sea, y tal principio la destina a que se reabsorba en una culminación, es decir, en una ausencia de historia, o bien la sobrevenida es el principio de todo principio, la an-arquía de una *destinerrancia*, según la expresión de Derrida» (p. 64).

Pero Heidegger no vio o no quiso ver estas dificultades. Querer comprender los males de su tiempo estaba por encima incluso de su propio sistema filosófico, y no le quedó otro remedio que violentarlo para introducir la idea de un acontecimiento de carácter salvífico como era el «nuevo comienzo». Ahora bien, si el filósofo se hubiese limitado a esto únicamente se hablaría de una contradicción en su pensamiento. Tal vez incluso de una aporía, lo que en cualquier caso no habría invalidado su análisis y la propuesta que vertebra todo su pensamiento: pensar radicalmente lo que significa *ser* desde la noción de «envío» (*das Schicken*) – de ser (*Seyn*) como envío – que Nancy asume sin mayor problema por entender que permite la posibilidad «de sustraerse a la representación de una culminación progresiva (progresista) del ente en totalidad» (p. 70).

Pero hacia falta, según Heidegger, empezar de nuevo. Y el *otro* inicio debía ser pensado a partir de ese darse – *es gibt* – del ser – *Seyn* –, es decir, como un acontecimiento que se produce en una lógica temporal que ya no es la de la *Histoire* que encierra una teleología, sino desde la *Geschichte*, que sí sintoniza con el éxtasis temporal. Es en este punto de los *Schwarze Hefte* en donde Heidegger deja de lado su propuesta ontológica para profundizar en una nueva política, a la que Nancy no duda en calificar de «fascista» (p. 91). En efecto, política sería la misión que se le encomienda a un pueblo, el alemán, de encabezar el «nuevo comienzo», para lo cual, además de tomar como modelo al sujeto que protagonizó el «primer comienzo», el pueblo griego – contar y numerar los «comienzos» ya sería, para el filósofo francés, señal de un extravío de la idea de *Geschichte* –, a este se le debería encomendar una tarea fundamental.

Y es aquí en donde el antisemitismo toma cuerpo en los *Schwarze Hefte* al sugerir que es el pueblo judío el culpable de los males de la época actual por llevar ínsita la idea de la desaparición de las razas, una amenaza que de llevarse a efecto implicaría el fin de la historia y, por tanto, la imposibilidad de recomenzar. Si la *Geschichte* está por definición abierta al acontecimiento, incluido el del «nuevo

comienzo», aquello que podría suponer su clausura y cierre debe ser eliminado. El exterminio del pueblo judío encuentra así su justificación ontológica. Para que haya *Sein* deben desaparecer todos los obstáculos.

Dicho esto, por medio siempre de un fino y riguroso análisis, Nancy no se resiste a mostrar las contradicciones que esta empresa, la de los *Schwarze Hefte*, tuvo que arrastrar consigo. En realidad pueden reducirse a una: Heidegger obvió la raíz judía del cristianismo. En un suplemento añadido a *Banalité de Heidegger* que no aparece en la edición original pero que sí recogerán las traducciones a otras lenguas, Nancy amplía su análisis conforme se van conociendo los contenidos de los *Schwarze Hefte*. En ellos el pensador alemán se lamenta de que el carácter de «univocidad» (*Eindeutigkeit*) que caracteriza al *Sein* y que ya estaba presente en el cristianismo primitivo cuando éste pensaba «el acontecimiento», se perdiese en beneficio de una plurivocidad.

Nancy dibuja así la figura de un filósofo incapaz de asumir la herencia de sus raíces cristianas, sí, pero también católicas. Su antisemitismo sería en último término una reacción ante la imposibilidad de renunciar a ciertos elementos de esa misma onto-teología a la que combatió y que sin embargo se filtró por los poros de su pensamiento, por ejemplo en los motivos del *Ereignis* o en el «último dios» (*letzte Gott*).

Es necesario insistir para acabar en algo ya anunciado antes, como son las dos propuestas que permitirían no la exculpación de Heidegger, pero sí de algún modo la rectificación de su pensamiento allí en donde este se desvió por la senda del antisemitismo. Estas sugerencias de Nancy son, por un lado, la de insertar la pluralidad en la *Geschichte*: «¿lo *historial* no podría ser plural?» (p. 57). Esto podría conducir, tal vez, a reafirmar la «univocidad» del «envío», esto es, el carácter acontecimental del «comienzo», ni primero ni último, ni nuevo ni primigenio, pero también a alejar el foco del equívoco concepto «destinal» que lo mismo sirve para calificar la misión histórica y salvífica de un pueblo, el alemán, que para decretar la necesaria extinción, igualmente histórica, de otro, el judío.

La segunda línea propuesta por Nancy consiste en «disociar la ‘cuestión del ser’ del dispositivo de la originariedad», camino éste transitado con anterioridad por este pensador en *Le mythe nazi*, junto a Lacoue-Labarthe, lo que demuestra que esa elección, la de rebatir filosóficamente el antisemitismo de Heidegger sin dejar de ensalzar su proyecto filosófico, fue una apuesta ganadora. Ninguna ha sido otra tan lúcida y comedida como la suya, ni la de los detractores de Heidegger ni la de sus defensores más acríticos.

Jordi Massó Castilla

R. Caldarone (ed.), *Natura della tecnica e tecnica della natura*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 203.

La nuova collana del «Giornale di Metafisica» esordisce con un volume, curato da Rosaria Caldarone, che in un percorso tripartito dà una nuova lettura del rapporto fra natura e tecnica, impostandola però come un ritorno alle radici del problema filosofico da esso costituito, in una storia di tensione e apparentamento, strutturalmente paradossale, che mette in dialogo Aristotele e Heidegger.

Il problema in questione, quello del paventato pericolo per cui la tecnica rischierebbe ormai di superare il limite posto fra essa e la natura e finisce per immunizzare e sradicare l'essere-umano dalla natura stessa, viene ri-semantizzato partendo dalla messa in discussione della nozione stessa di limite, come la Caldarone chiarisce fin dalla sua premessa al testo.

La supposta dicotomia fra quelli che sono percepiti come due piani ontologici concorrenti, pare ad una prima occhiata derivare primariamente da Aristotele con la distinzione fra generazione naturale e costruzione artificiale secondo il principio della *mimesis*, e in secondo luogo venir ribadita da Heidegger, quando l'attuale super-implementazione tecnica del mondo viene vista come uno dei percorsi di realizzazione inautentica che l'uomo ha intrapreso rispetto alla motilità della sua esistenza "naturale". La dicotomia pare poi definitivamente consacrata dall'idea, sempre heideggeriana, che la *techné*, e l'uomo con essa, siano l'estraneo, l'*Alterità*, contrapposta e rigettata dalla natura.

Tutto ciò viene però messo in discussione quando, seguendo l'impostazione della Caldarone e dall'intero volume da lei curato, si prendano veramente sul serio queste demarcazioni fra i due mondi impostate dai padri nobili del problema, in quanto esse, oltre che dividere, suggeriscono un intimo legame e lanciano un'analogia decisiva, nonché la via per intuire una riunificazione delle due sfere sotto la medesima regola ontologica.

Se il principio della *mimesis*, infatti, costituisce un limite e una differenza fra gli oggetti naturali e gli oggetti artificiali, esso allo stesso tempo imposta un legame fra i due, lo spettro di un'analogia che rimanda a un'unitarietà dell'e-venire dell'Essere che li coinvolge entrambi come vie alternative, ma parallele secondo il medesimo primato della forma come sostanza e della causa finale fra gli altri principi del movimento (G. Licata, p. 27). In Heidegger, allo stesso modo, proprio la tecnica, come totale *Alterità* rispetto alla natura, risulta essere allo stesso tempo la sua più intima essenza e il *proprio* di ognuna delle due pare darsi ambiguamente nel suo sovrabbondare e schiudersi nell'*altro da sé*. Esiste inoltre una tensione, sempre in Heidegger, che presenta la tecnica sia come possibilità di decadimento, nei suoi esiti attuali, sia come via privilegiata dello svelamento dell'ente, senza che quindi

fra essa e la natura il rapporto possa esser liquidato come una dicotomia *tout-court* (C. Agnello, p. 35).

Il *logos*, analizzato da Licata e dalla Caldarone nella sua problematicità di virtù massimamente naturale dell'uomo che lo indirizza a trascendere la natura, come anche la metafora dell'agire medico come superamento tecnico del naturale atto ad auto-eliminarsi in un ristabilimento di esso, su cui si costruiscono gli interventi di Agnello e Sesta, diventano dunque le figure che possono mettere in movimento questa ribollente ambiguità della nozione del limite così come essa è espressa da Aristotele e da Heidegger, e la chiave per trasformare l'originaria trattazione del problema, con base etica, in una vera trattazione ontologica sulle nozioni di identità e alterità.

Una volta così impostata, la riflessione si apre definitivamente con i contributi degli altri autori, che si incaricano di esplorare questa nozione di limite fra naturale e tecnico secondo le tre linee di significato indicate dalla Caldarone nella premessa, dalla figura della supposta alleanza fra le due, alla paventata ostilità fra esse, fino alla definitiva "seconda navigazione" che tenta di vedere i due aspetti insieme, non più come sfere ontologicamente contrapposte, ma finalmente come due alternative possibilità di approccio ad uno stesso mondo che deve esser riconosciuto come schiuso all'implementazione tecnica nel suo esser naturale e rimandato alla cura della natura in quella stessa implementazione.

Con una struttura molto perspicua, il volume procede al ritmo del continuo controcanto che la tesi mimetica di Aristotele e la riflessione sull'*Alterità* e il *proprio* di Heidegger si fanno l'una con l'altra, ricucendo e nuovamente aprendo la ferita fra naturale e tecnico, chiamando in causa altri autori che, sulla scorta della lezione ambigua dei due padri nobili, ammoniscono di volta in volta a non trascurare l'uno o l'altro carattere del rapporto fra *physis* e *techne*.

In particolare, nella prima sezione del volume, i contributi che, da Aristotele a Heidegger, rivelano la nozione di limite come quella di collegamento fra i due mondi, lo fanno nell'ombra del tentativo di nuova ontologia di Maurice Merleau-Ponty (Calabrò, p. 51), mentre nella seconda sezione, quella dedicata a far sanguinare di nuovo la ferita e riemergere la separazione etica dall'idea del collegamento ontologico, a fare da guida sottotraccia è la riflessione dello Hans Jonas delle ricerche bioetiche (Sesta, p. 107), nonché lo stesso Heidegger con la nozione critica di *Ma-chenschaft* (Tusa, p. 68).

Già queste due sezioni sono tuttavia convergenti proprio secondo la loro divergenza, e tutti i contributi di una parte richiamano quelli dell'altra, contribuendo a delineare fin dall'inizio le opposte tendenze di unione e di separazione fra natura e tecnica come le due facce del confine stesso fra esse. Se da una parte abbiamo Licata che pone l'accento sull'analogia fra oggetti naturali e artificiali riunendo i

due mondi secondo la regola ontologica, da questo stesso punto parte poi la Lupo per introdurre la necessità del nuovo discrimine fra organismi viventi e non-viventi, mettendo l'accento sui pericoli della *techne* proprio quando essa cessa di imitare la natura e tenta invece di produrla. Allo stesso modo, al recupero positivo della *techne* in Heidegger presentato da Agnello, risponde Tusa con un nuovo quadro delle sue possibilità di scadimento e di abbandono del contatto analogico con il naturale, che essa mantiene pur sempre in questo autore. Infine, se ogni problema etico e bioetico pare annegare nella nuova ontologia di Merleau-Ponty nel contributo di Calabrò, ciò accade solo perché quei dubbi riemergano, ancora una volta nella metafora medica, nel corrispondente intervento di Sesta.

La terza e conclusiva sezione del volume, infine, non tenta una sintesi che sciogla il prezioso paradosso fin qui delineato, ma vuole gettare uno sguardo perspicuo su di esso, accettandolo in nome della prassi esistenziale piuttosto che rinnegarlo in nome del concetto.

La figura della ferita, ricucita e riaperta da Merleau-Ponty o da Hans Jonas, piuttosto che da Günther Anders o da David A. Shewmon, diventa essa stessa l'immagine che chiarifica il paradosso senza scioglierlo, traducendosi in quella della *deiscenza*, in riferimento a Nancy, che qui è sia uno dei partecipanti al percorso di riflessione che il suo ispiratore.

La *deiscenza*, di fatti, può significare da una parte il riaprirsi, il fatale rigetto, di una ferita appena suturata, la metafora dell'allontanarsi e del collidere minaccioso del naturale e del tecnico. Allo stesso tempo è però *deiscenza* anche quel processo naturale per cui un organismo, nel suo venire a maturazione, si apre e sovrabbonda verso l'*altro da sé*, e quindi essa è metafora vivente di una generale regola ontologica che nel dividere riunifica e che riunificando divide ancora in un circolo armonico.

In riferimento a questa nuova immagine già preannunciata nella premessa dalla curatrice e poi diffusamente illustrata dallo stesso Nancy in apertura alla terza sezione, si apre lo spazio, colto da Nicolaci in un caso e da Cavalcante-Schuback nell'altro, per riconoscere l'ambiguità di fondo e il paradosso della teoria mimetica di Aristotele e del pensiero dell'alterità di Heidegger come la ricchezza stessa che questi pensieri hanno ancora da sviluppare.

La comprensione, secondo questa figura della *deiscenza* dunque, sia della tesi mimetica di Aristotele che della trattazione riservata da Heidegger al problema, come più in generale la valorizzazione e la riflessione della pratica medica come paradigma della possibilità di integrare o di contrapporre il naturale e il tecnico, permette alla Caldarone di concludere il volume riconvertendo la tesi ontologica di nuovo in un pensiero etico, spogliato delle tensioni dicotomiche e delle polarizzazione ingannevoli dell'inizio che, nel loro voler tenere o contro la tecnica o contro la natura, finivano in entrambi i casi per tenere contro l'Essere.

La filosofia (che va a sovrapporsi al *logos*, e alla stessa *techné*), nel suo essere infine questa stessa “seconda navigazione” che indugia sul limite, ha il suo *proprio* nel lasciar essere l’*altro da sé*, la Natura, così come quest’ultima si risolve nel divergere *altrove* e *al di là* di sé, nell’uomo, nell’atto dell’esser presente a se stessa. La contrapposizione, il fraporsi della natura come insensato oggetto inamovibile dinanzi a una tecnica divenuta cieca forza irrefrenabile, è un’immagine falsata derivante dall’oblio di quella differenza ontologica che fonda l’unità dell’ente e che, se accettata, lascia che *l’essere sia per l’uomo* e che *l’uomo sia per l’essere*.

Concludiamo dunque con le parole del titolo stesso del volume, con il richiamo a quella figura chiasmatica per cui la tecnica è sempre *tecnica della natura* e la natura è sempre *natura della tecnica*, e mettendo l’accento sul suggerimento riguardo al problema etico che emerge da tutto il volume, che poi non è altro che il riportare esso alla tesi ontologica secondo cui la differenza, lo scarto, è allo stesso tempo ciò che unisce senza unificare.

Francesca Del Bianco

L. Candiotta (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 176.

«Ma Platone dice che i cavalli che sono presso di noi sono ritenuti essere vanamente cavalli, e così gli uomini presso di noi sono ritenuti essere vanamente uomini». Queste parole di Colote (Plutarco, *Contro Colote* 1115c) costituiscono una delle prime attestazioni dell’interpretazione della filosofia platonica come una dottrina metafisica che pone un dualismo radicale tra ciò che è intelligibile e ciò che è sensibile. L’Epicureo attribuisce a Platone la tesi che esistenti sono le idee imperiture e immodificabili di Cavallo o Uomo, così come che i cavalli e gli uomini presso di noi - vale a dire, che cadono sotto i sensi e nascono, divengono, muoiono - rappresentino false apparenze, ombre «vanamente» consistenti, copie sbiadite di modelli ontologici perfetti. Tale interpretazione sopravvivrà a lungo nel pensiero occidentale, mentre l’aggettivo “platonico” diventerà un modo per riferirsi a cose o esperienze che non si danno nella vita concreta.

I saggi raccolti dal pregevole volume *Senza dualismo* a cura di Laura Candiotta offrono un primo convincente tentativo di dimostrare che la lettura di Colote *et alii* è riduttiva. Se pure sembra innegabile ammettere che Platone distinse il piano intelligibile dal piano sensibile, va comunque detto che egli non lo fece mai in termini rigidi e netti. Il punto che emerge dal volume è che le idee di Cavallo o Uomo non negano la realtà dei cavalli o degli uomini che sono «presso di noi», anzi consentono la loro stessa esistenza e una loro costante tensione al meglio.

Se si escludono la lucida prefazione di Giovanni Casertano, che critica l'interpretazione di un Platone dualista rigido, mostrando che in lui – come anche in Democrito – non si può nemmeno porre una vita trascendente dell'anima distinta dalla vita del corpo, nonché l'introduzione a firma della stessa curatrice, tutti gli altri contributi pubblicati in *Senza dualismo* hanno la forma dell'intervista. Laura Candiotto pone a se stessa e ai suoi interlocutori, che annoverano due filosofi teoretici, Emanuele Severino, Luigi Vero Tarca e nove storici della filosofia antica, Mario Vegetti, Luc Brisson, Beatriz Bossi, Maurizio Migliori, Anca Vasiliu, Francesco Fronterotta, Arnaud Macé, Olivier Renaut, Salvatore Lavecchia, una serie di domande utili a ripensare in maniera efficace il tema del dualismo platonico. Le risposte che vengono offerte sono diverse nei particolari, ma in generale emerge un convincimento diffuso. I dialoghi platonici mostrano che tra intelligibile e sensibile sussiste sia un profondo contatto, sia un'intima parentela.

Sarebbe pretestuoso cercare di esporre, nel breve spazio di una recensione, le opinioni dei numerosi interlocutori, ciascuno dei quali, oltretutto, presentano spesso una sintesi ragionata dei risultati da loro raggiunti in altri contributi, elencati alla fine di ogni intervista. In questo senso, si potrebbe dire che il volume offre al lettore una somma di *summae*. Preferisco dunque riportare di seguito le domande poste da Laura Candiotto, e descrivere per sommi capi l'orientamento condiviso dagli interlocutori intervistati.

Il quesito che in genere apre le interviste è «Perché Platone non è un dualista nel senso di negatore delle cose sensibili?». Gli intervistati lo risolvono appellandosi al fatto che il filosofo riconosce che ogni cosa è causata e resa conoscibile dalle idee che permangono immutabili dietro il divenire, dunque che esse operano ed esprimono se stesse *nelle* realtà divenienti, pur non essendo riducibili a queste. Un altro argomento prevede poi che, se il filosofo fosse davvero il portavoce di un dualismo radicale che nega il mondo sensibile, non si capirebbe affatto la sua insistenza sulla necessità di vivere felicemente al suo interno, istituendo una comunità politica governata da chi ha la conoscenza di un Bene da cui tutto dipende (cfr. i libri V-VII della *Repubblica*), o anche perché il piano eidetico si manifesta *visibilmente* attraverso l'esperienza erotica e le cose belle (cfr. il *Simposio* e il *Fedro*). Esiste insomma per Platone un cosmo unico e continuo, in cui la divisione sensibile/intelligibile è posta per mostrare come il diveniente si determina da qualcosa che permane, e viceversa come ciò che permane si mostra nel diveniente.

Segue «Quali sono le cause che hanno portato alla predominanza dell'interpretazione dualista?». Gli interpreti non hanno dubbi a porre una sola spiegazione. La divisione sensibile/intelligibile patì un processo di "ipermetaficizzazione" da Aristotele in avanti, dettata da una lettura forzata delle sezioni dei dialoghi che mortificano il corpo (si pensi al *Fedone*) e l'irrealtà del divenire (*Timeo* 27d-28a), o

dall'interpretazione del rapporto tra partecipante e partecipato come una forma di separazione (cfr. Damascio, *Sul «Filebo» di Platone* 103).

Anche le risposte alla terza domanda «Quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?» sono tutto sommato sottoponibili a una *reductio ad unum*. Le pagine di Platone che ammettono un'interpretazione diversa da quella dualistica sono quelle in cui viene chiaramente indicato che gli accadimenti (l'acquisizione del sapere, la nascita del mondo, ecc.) si determinano grazie a una *relazione* tra il piano sensibile e quello intelligibile. In questo senso, si può dire che il presunto dualismo platonico viene sfumato dal riconoscimento dell'azione di figure terze, come il Demiurgo o la Bellezza, che tuttavia non sono altro rispetto a ciò che mediano. Se così non fosse, precisano gli interpreti, non solo avremmo due reami separati e legati accidentalmente da un terzo che fa da "ponte", ma verrebbe compromesso il carattere unico e continuo del cosmo, dato che esso si frammenterebbe in figure intermedie moltiplicabili all'infinito. La relazione va perciò letta in senso dialettico: sensibile e intelligibile non sono "due", né questi e il loro intermediario sono "tre", bensì tutti sono un "Uno e Molti". Per limitarci all'amore, esso deve essere giudicato come un'esperienza in cui la Bellezza, la persona amata e l'innamoramento si rivelano come una potenza unica, in cui l'idea è colta tramite il corpo e il corpo tramite l'idea.

Infine, ogni intervista prevede sempre la risposta al quesito «Quali prospettive di ricerca si aprono grazie alla liberazione dall'interpretazione dualista?». Quella più promettente e ricorrente è che un'analisi dell'ontologia platonica permette di scoprire che «dualismo» si dice in due sensi. O come "dicotomia", cioè come l'ammissione che due opposti sono tra loro incomunicanti, o come "dualità", ossia come il riconoscimento che due opposti sono complementari e in vicendevole relazione. Ora, benché le ragioni finora esposte permettono di escludere che Platone fu un dualista nel primo senso, si apre la possibilità di pensarlo come uno del secondo tipo. Da questa ipotesi, discendono molte conseguenze positive, tra cui il riconoscimento dello statuto conoscitivo della retta opinione, che dice il vero perché trova un riflesso del sensibile nell'intelligibile.

Le pagine di *Senza dualismo* meritano, in conclusione, di essere meditate, perché danno un'immagine più complessa di Platone e offrono diversi spunti di carattere più teorico. Se un unico limite del volume può essere individuato, è quello che le domande di Laura Candiotta sono formulate in modo da consentire una sola risposta: Platone non fu affatto un dualista, nel senso della dicotomia. Ciò nega all'interprete la libertà di supporre che Colote poteva aver ragione, nel dire che Platone affermava suo malgrado che le idee di Cavallo o Uomo fanno sì che cavalli e uomini esistano solo «vanamente». Ma si tratta di un dettaglio che non compro-

mette la sostanza, filosofica e scientifica insieme, di un testo che ha molto da dire tanto agli storici della filosofia antica, quanto a studiosi di ontologia e metafisica.

Enrico Piernigiacomi

G. Cuozzo, *Utopie e realtà*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015, pp. 223.

In *Utopie e realtà* Gianluca Cuozzo, tracciando una «filosofia delle cose ultime», lega insieme in modo originale melancolia, utopia e realismo. Per l'autore, che analizza ora i disastri ecologici, ora l'opacità della memoria, ora il mito dei consumi, tra analisi di film e pubblicità di shampoo, riflessioni critiche di immagini politiche e strategie comunicative, sembra bruciare la preoccupazione benjaminiana della mancanza di senso derivante da un nuovo tipo di fare esperienza: un'esperienza impolitica, infeconda e aliena, sommersa dai rifiuti che la storia scaraventa ai nostri piedi (rifiuti non metaforici, visto che all'attenzione per l'ecologia e l'accumulo di sostanze inquinanti è dedicato gran parte del testo). Siamo totalmente sopraffatti da informazioni e notizie, e oggetti, al punto tale che questi non hanno alcun risvolto nelle nostre esistenze, se non nella noia e in una vuota bulimia: ecco perché urge il bisogno di scovare una *chance* tra i fallimenti che ci investono, con lo sguardo rivolto a un'utopia fertile, affatto disancorata dal reale. Melancolia, utopia e realismo sono allora i momenti di una progressiva volontà (o forse voglia) di prendere in carico l'esistente, di non arrendersi all'accidia e all'accettazione passiva della realtà, elementi che comportano una corresponsabilità morale con l'apocalisse, oltre che politica.

La melancolia, ci ricorda l'autore con le parole di Baudelaire, è un «radioso rimpianto», un anelito all'inversione del tempo, da cui sorge il ricordo dell'inadempito, di un residuo di realtà da concretizzarsi: ecco perché da essa si può ragionevolmente sostenere che cresca il seme di un'utopia concreta. Poter trasformare l'inadempito nella possibilità, nella chiave di volta, nell'opportunità del momento, senza per questo sfumare o far dileguare nel niente la relazione che deve sussistere tra alternativa utopica e mondo reale, pare la prospettiva germinale della melancolia. Cuozzo ha ben presente altresì che muoversi tra le sabbie della melancolia, per Benjamin, significa acquisire una competenza dei fatti e degli eventi storici, mondani, quotidiani, assolutamente intransigente rispetto a ogni «ingenuo ottimismo» e «volgare naturalismo storico»; essa spinge a guardare senza scuse o autoassolvimenti dentro le crepe della decadenza, e a immaginare azioni che aprano la storia a quel potenziale di alterità che essa stessa cova.

La melancolia si mostra quindi come il donarsi dell'attività utopica ma non oziosa (semmai rimuginante e esondata di senso di inadeguatezza e capacità risolutiva). È la mela di Newton che sbatte sulla dura piattezza dell'esistente, del reale.

Anche se sotto la specie di un'angosciosa incertezza, con le braccia levate al cielo, come in un'orante afflizione, essa pone la questione di un altro (un altro luogo, un altro tempo), che ancora non si è dato, e che la storia, in quanto aperta, attende. È quindi la melancolia – avvinghiata al qui e ora ma al tempo stesso contrastivamente protesa verso le stelle (dalle altezze siderali deriva, come messo in luce da Maurizio Ferraris nella prefazione, la stessa parola *desiderio*) che apre alla *quête* di un pensiero utopico. Pensiero che, sebbene non rassegnato al presente, sappia declinarsi alla resistenza del presente stesso e di tutte le filosofie delle magnifiche sorti e progressive sempre passibili di rovesciarlo in distopia.

Condanna per la memoria dell'infelicità passata e pur sempre apertura sul margine del possibile, la melancolia apre a una sorta di amorevole raccolta degli scarti, del pattume dimenticato della quotidianità, morale e materiale. Come lo straccivendolo di baudeleriana memoria, che per il poeta francese era l'alter ego del poeta moderno, il roбивecchi del rifiutato, del gettato via solo ieri, può, dal basso della sua postura ancorata alla terra, raccattare attentamente e faticosamente le sparse rovine della realtà, per decifrarle e, soffrendone, mostrarle. In questa volontà morale di recuperare e ridare attenzione al marginale, al residuale, allo sgradevole (volontà ancora, in qualche modo, benjaminiana – «Nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso») c'è la convinzione che l'essere dell'esser stato scartato abbia ancora una formidabile possibilità emancipativa, che rimasticato che sia, e archiviato e reso tesoro, il rifiuto possa ancora offrire un futuro proprio nel suo stesso corpo, nel suo stesso essere disdegnato. Esso, e con esso la montagna di rovine che ci circonda, quasi un monumento, serba potenzialità e nascosta futuribilità. Il frantume del rifiutato, per quanto «avulso dalla compagine delle cose» è una vera e propria «monade di significato in sé conclusa, carica di senso fino a esplodere», è un'allegoria, e d'altronde la nostra epoca è definita da Cuozzo «allegorica in senso pieno». Questo è il percorso, forse tra le strade di una grande città moderna, tra i sentieri delle informazioni perse, dei dati non donati e nascosti tra i recessi sgangherati dello spirito, che inserisce l'utopia nel circuito della realtà. E la realtà offre spazi (anche mentali) di vicinanza tra utopia e realtà stessa, tra utopia e realismo. A ridosso tra l'una e l'altra, come un anello di congiunzione che ne rivela la congenecità, sta la natura. E di fronte ai disastri ecologici, all'apocalisse della riduzione o addirittura dell'esaurimento delle risorse terrestri, di fronte alla follia di troppe paia di scarpe acquistate e quasi sicuramente mai indossate, dell'acqua sprecata e dei cibi lasciati scadere e poi perfino reimmessi nel mercato (nel mercato dei poverelli del pianeta, si capisce), l'utopia di una ricostituzione di una condizione perduta è un sogno ad occhi aperti, svegli, spalancati, perché consci che il delicato equilibrio che permette ancora all'uomo di sopravvivere vacilla. Senza quest'utopia, la vita dell'uomo sul mondo corre davvero il rischio di esaurirsi, di non rinnovarsi e di

lasciare rovine – stavolta sì – inutilizzabili. In luogo della «crescita», pagata a caro prezzo (prima di tutti dai più deboli, da chi non riesce ad adattarsi ai ritmi imposti dal consumo, per poi dimostrare di essere inadatta a chiunque), la natura; in luogo del senso imposto dalle strategie di comunicazione, una nuova visione critica, che pure non deve adontarsi di recuperare, come a fortificare un arsenale della memoria, autori e opere d'arte disparati ma «riflettenti».

Ecco allora che i compagni del viaggio intrapreso dalla riflessione di Cuozzo per sigillare utopia e realtà sotto l'impulso della melancolia, soprattutto quella che ha origine nel disordine dell'immaginazione e nei meandri della memoria, spaziano da sant'Agostino a Dürer, dai già citati Benjamin e Baudelaire a Kafka, da Georges Perec a Leonardo da Vinci. Il raffronto consentito attraverso questi autori è certo spietato; ora letterario, ora critico, si attarda compiaciuto e severo tra le narrazioni fiabesche e fasulle, che l'insidia insistita e ben congegnata dalle macchine propagandistiche propinano ai consumatori; tra le montagne di rifiuti che le nostre menti hanno partorito; insiste sulle aporie e le fanciullaggini delle pubblicità cui quasi ci rassegniamo, dipendenti. Per poi riandare subito dopo all'altro, all'«alieno ecologico», quell'altro di una natura che può salvare la vita solo se le prestissimo orecchio e decidissimo una mutazione radicale delle nostre prospettive sul mondo. Del resto il reale non può non riflettersi nelle utopie, non darle il tono, la forma, alla stregua di uno specchio deformante. E l'arte, sia pure con fatica può dare a scorgere le cesure salvifiche, i corti circuiti della globalizzazione, le schizofrenie cui siamo assuefatti passivamente. L'arte e la letteratura danno, «in piccolo», una sorta di «anticipazione della realizzazione futura». E l'utopia, dal suo canto, assurge a «un piano di raddoppiamento che si potrebbe definire trascendentale». Il gioco dei desideri è un *nostos*, un giungere alla realtà di sempre, una maschera per rivelare, non nascondere; ed è per questo che l'utopia fa aderire al contingente senza abbandonarsi al nirvana dell'imperturbabile, dell'assuefazione verso il greve, ed è orientata invece verso un altrove che può dare contezza al desiderio di felicità.

E non le illusioni, né le metafore che nascondono la sordida avarizia e ingordigia, non la restituzione in 3D delle immagini di una natura digitalizzata, non il disprezzo per le generazioni future o il suicidio assistito di ogni archetipo reale della natura, ma desiderio dell'altrove (e critica del presente), con una speranza disperata, con una disperazione speranzosa, malinconica: è il senso di una filosofia della natura che può volgersi in salvezza storica, utopica in senso vero.

Francesco Affronti

R. Spaemann, *Dio e il mondo. Un' autobiografia in forma di dialogo*, tr. it. di L. Allodi e G. Miranda, Cantagalli, Siena 2014, pp. 224.

È apparsa in traduzione italiana una lunga autobiografia in forma di dialogo di Robert Spaemann, uno dei più importanti filosofi cattolici viventi (classe 1927, già professore a Stoccarda, Heidelberg, Monaco, Parigi, Lovanio, Rio de Janeiro e membro emerito della Pontificia Accademia per la Vita); il motivo di fondo è una riflessione sul rapporto del pensiero e la vita e, attraverso quest'ultima, con la realtà.

Così, anche la celebrazione della Pasqua ortodossa del 1981 al Monte Athos diventa, in Spaemann, un episodio che può avere molto a che vedere con una critica al relativismo. Ciò che, allora, egli aveva detto all'abate ortodosso del monastero greco, per far ammettere se stesso e i colleghi e studenti dell'università di Monaco alla celebrazione, era che la Chiesa d'Oriente poteva giocare un ruolo decisivo nella lotta al liberalismo e al relativismo che minacciano l'Occidente. Ma fu l'incontro di due umanità a risolvere la questione, attraverso un criterio secondo cui, come Spaemann stesso si sarebbe preoccupato di spiegare nel 2014 in una lettera al curatore del volume, «non si dovrebbe chiamare pensiero un processo che non è vissuto» (p. 9). L'abate non voleva consentire al gruppo la partecipazione alla celebrazione pasquale per il fatto che, come cattolici, non potevano ricevere la comunione ortodossa; cambiò idea solo quando Spaemann gli disse che erano dotati di torcia per recarsi in un monastero vicino: la strada, secondo l'abate, era troppo pericolosa da percorrere in una notte senza luna e lungo un sentiero roccioso con in mezzo un torrente.

Vivere, e ancorare il pensiero alla vita, significa, per il filosofo di Berlino, non tanto mettersi in relazione con la nostra soggettività, quanto un «destarsi» (p. 11) a una realtà che non dipende da noi e che, quindi, ci trascende. E, se non c'è vita (e pensiero) senza l'apertura alla realtà e se in questo rapporto consiste la verità, allora non si può nemmeno essere felici senza cercare la verità. Intuizione che Spaemann ebbe per la prima volta confrontandosi da giovane con il patologico perfezionismo antropologico nazista, che lo portò a vantarsi di essere considerato controrivoluzionario, se ciò significava rifiutare la riduzione del pensiero a «sforzo di autenticità» che «annulla se stesso» (p. 37) e l'ibernazione del passato attraverso la «perpetuazione museale» (p. 40): erano proprio questi, secondo Spaemann, due dei tratti principali dell'ideologia rivoluzionaria nazista, nel momento stesso in cui si basava sulla convinzione dell'esistenza, nel futuro, di una soluzione umana al problema del significato della storia e del mondo.

Senza «venerazione di ciò che tramonta» (p. 41) non c'è, invece, nessuna possibilità per il moderno, ma resta solo quel modernismo tipico della Rivoluzione francese che Charles Peguy aveva descritto come la pretesa di costruire il nuovo facendo a meno dell'antico. Se allora, il rifiuto di questa sorta di «progressismo»

nazional-socialista spinge Spaemann, a diciassette anni, a sottrarsi al giuramento al Führer e all'ordine di arruolamento nella *Wehrmacht*, sarà ancora una volta il rifiuto di questo stesso mito progressivo, che si ritrovava anche nel socialismo, a convincerlo, alla fine degli anni Quaranta, a rompere anche con il socialismo, a cui si era legato all'indomani della fine della guerra.

La stessa attività del dubitare non sarebbe possibile senza presupporre contenuti di pensiero che non mutano in quanto ancorati alla realtà; e Spaemann non esita a considerarsi «scettico» (p. 70), non nonostante, ma proprio in quanto, almeno in parte, dogmatico. Va letta in quest'ottica la sua vicinanza, durante gli studi all'Università di Münster (tra il 1945 e il 1952) e il periodo di consulenza presso l'editore Kohlhammer di Stoccarda (1952-1956), a pensatori che si sforzavano di mettere in luce il debito della modernità nei confronti della tradizione (Joachim Ritter, Gabriel Marcel, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Karl Löwith, Leo Strauss); ma anche la scelta di dedicare la tesi di dottorato in Filosofia (1952) alla critica del visconte Bonald alla Rivoluzione francese e la tesi di abilitazione in Filosofia e Pedagogia (1962) alla controversia della fine del XVII secolo tra Fénelon e Bossuet sull'amore dell'uomo a Dio: secondo Spaemann la questione se l'uomo dovesse amare Dio per Se stesso (Fénelon) o in quanto garante della propria autoconservazione (Bossuet) presupponeva quel concetto non teleologico di natura (introdotto in ambito giansenista e cartesiano all'inizio dell'Età moderna), secondo cui l'uomo, non essendo naturalmente aperto a Dio come proprio fine, vi può tendere esclusivamente o rinunciando alla propria natura o "utilizzando" Dio per conservarla.

Il libro del 1963 su Fénelon gli valse, nel 1969, la chiamata a successore di Hans Georg Gadamer sulla cattedra di Filosofia ad Heidelberg che era già stata di Karl Jaspers e apriva a una riflessione destinata a durare un trentennio. La questione della teleologia, ivi trattata, fu infatti al centro dei suoi interessi durante i vent'anni di insegnamento all'Università di Monaco (1972-1992), quando l'approfondimento della filosofia pratica lo avrebbe portato a non rifiutare l'etichetta di "realista metafisico" (se ciò significava ammettere «una realtà che non è realtà solo per me» – p. 240) e a confrontarsi con la teorizzazione della riduzione del pensiero umano ad attività cerebrale: la scienza naturale «può descrivere come il processo del pensiero coinvolga determinate aree del cervello. Tuttavia che cosa venga pensato, questo non può illuminarlo» (p. 239).

Il presente volume si presenta, come già accennato, nella forma di una lunga intervista che abbraccia l'intero arco dell'itinerario intellettuale di Spaemann, ed è il risultato di una vicenda che risale almeno agli anni Novanta del secolo scorso: allora il giornalista Stephan Sattler (che nel 1972 aveva letto un articolo di Spaemann sul giornale tedesco «Merkur» e nel 1987 a Francoforte in occasione della *Lauda-*

tio in onore di Hans Jonas per il conferimento del Premio per la pace del *Deutsche Buchhandel*) chiede un'intervista a Spaemann. L'incontro avviene solo nel 2006 e, nel 2010, il giornalista convince il filosofo a pubblicare le conversazioni, la versione definitiva delle quali esce nel 2012 a Stoccarda.

Giuseppe Bonvegna

M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 164.

In continuità al volume apparso nel 2012 *Separazione e relazione. Prospettive etiche nell'epoca dell'indifferenza* (ETS, Pisa 2012), in cui da un'accurata analisi fenomenologica di categorie concettuali quali «separazione» e «relazione», si delineava un modello di etica della relazione non «prescrittiva» ma segretamente affidata alla custodia di una libertà onnipotente quanto fragile, il recente testo di Vergani nasce dalla consapevolezza della necessità di ritornare a interrogare il concetto di «responsabilità» e l'universo di senso che esso dischiude. Divenuto ormai il termine «responsabilità» un vero e proprio *passerpartout* dei luoghi dell'etica e del dibattito pubblico, viene da chiedersi in prima battuta come sia possibile oggi guardarsi dal rischio del retorico, se per l'abuso e l'inflazione verbale di cui è oggetto, il termine sembrerebbe rinviare a un eccesso di evidenza che rischia di rendere inutile e ripetitiva l'interrogazione. Eppure, di nuovo, ed ancora, la questione della responsabilità si pone, lontana dall'aver raggiunto alcun compimento o saturazione.

L'analisi dell'autore prende le mosse, infatti, da una dettagliata istantanea sullo scenario sociale attuale, dominato dalla civiltà della tecnica e dal consumismo, dalla differenziazione funzionale dei sistemi sociali e insieme dalle nuove leggi dettate dalla globalizzazione, in cui la «la proliferazione delle connessioni che mettono a contatto in forme sempre più inedite e varie» gli individui (p. 19) si accompagna tuttavia all'impoverimento dei legami e ad una «vera e propria scomposizione sociale» (dall'inedia all'indifferenza, dall'*adiaforizzazione* fino all'atomismo sociale); se «il potenziamento tecnico, l'ossessione securitaria, l'automatismo sistemico» (p. 154) sono alcune delle principali cause di un disagio sociale diffuso e conclamato dai sintomi più variegati (dall'isolamento e frammentazione dell'io, alle molteplici vulnerabilità e patologie sociali, dalla paura dell'alterità all'*atrofizzazione* delle relazioni, dal rifugio nell'anonimato fino alla cecità morale), urge con necessità, argomenta Vergani, un «ripensamento circa l'adeguatezza dei fondamenti di un'etica della responsabilità tradizionalmente intesa» (p. 24), per la formulazione di un modello di etica della relazione che nel descrivere la relazionalità umana stessa non può che coinvolgere in questo appro-

fondimento critico anche le teorie del soggetto, dell'agente morale e le filosofie dell'alterità.

Il volume si snoda in un percorso di ricerca teorica che, mirando a scomporre le differenti dimensioni di senso della responsabilità finisce per ripercorrerne anche la storia concettuale, attraversando con efficacia, chiarezza e puntualità i vorticosi meandri della storia del pensiero occidentale, richiamando di volta in volta i contributi delle più variegate correnti di pensiero per rinvigorire e dare forma al discorso.

«Cosa significa essere responsabili o sentirsi responsabili? Chi è titolare della responsabilità, nei confronti di chi o di che cosa? Fin dove si spinge? È retroflessa verso il passato o si proietta nel futuro? È simmetrica o asimmetrica? In che senso la responsabilità chiama in causa le dimensioni del potere, del sapere, del volere? Da ultimo, come si intrecciano responsabilità e libertà?» (p. 12).

Sulla scia di queste domande, la riflessione dell'autore, attraversando i piani della *teoria dell'azione* e della *teoria dell'obbligazione morale* e muovendosi su questo doppio binario, quanto procede a indagare la responsabilità sul piano della relazione e dell'apertura all'alterità, tanto finisce per risaltarne le evidenti implicazioni teoriche e pratiche nei processi di soggettivazione e costruzione dell'identità. Nel secondo capitolo, infatti, definisce gli elementi teorici e le distinzioni concettuali di base: dall'analisi dell'idea di «imputabilità» (p. 53) quale antecedente moderno della responsabilità, allo studio delle tre modalità dell'essere responsabile, «rispondere di-», «rispondere a-», «rispondere davanti a-» (p. 62), discusse attraverso le quattro varianti di responsabilità giuridica, morale, politica e metafisica. A partire dalla distinzione tra responsabilità *oggettiva* e *soggettiva* (p. 77) Vergani mostra come interrogarsi su cosa significa essere responsabile rinvii alla dimensione della soggettività, e più ancora alla necessità di una rinnovata problematizzazione della teoria del soggetto; se la responsabilità non può essere semplicisticamente ridotta all'idea di imputabilità, è perché «il soggetto titolare dell'azione responsabile deve essere rovesciato e mostrato come preliminarmente affetto dall'altro ed esposto» (p. 84), secondo una vera e propria *decostruzione* della categoria di soggettività moderna che pretenderebbe di essere inizio e cominciamento di sé e di ogni sua azione.

Nel terzo capitolo, addentrandosi nell'ambito della questione dell'obbligazione morale, l'autore approfondisce i fondamenti filosofici del vincolo etico che ci impegna nella responsabilità, secondo un percorso che attraversa il pensiero di Heidegger, Anders, Jonas, Arendt, Apel, Levinas, Ingarden, Waldenfels, Jankélévitch, Sartre, Chrétien. Prendendo le mosse dalla domanda «perché siamo obbligati?» la questione si inabissa sulla natura simmetrica/asimmetrica della responsabilità, sulla sua «dimensione storica» (p. 93) che coincide con l'inizialità e il passaggio dalla decisione all'atto vero e proprio e in seguito richiede la prosecuzione come *engagement* e fedeltà all'atto stesso, chiamando in causa i temi della scelta, della decisione

e del rischio, secondo un modello di responsività che, appunto quale «risposta», lungi dal disegnare una soggettività ancora padrona e titolare di ogni iniziativa responsabile, ne riceve l'appello come in seconda istanza, da altro. Ne consegue la questione sulla dimensione etica del tempo, per quella *diastasi* temporale per cui «la risposta giunge comunque troppo presto rispetto alla nostra iniziativa e troppo tardi rispetto alla richiesta» (p. 106). Paradigmatico ai fini di questo discorso resta il pensiero di Levinas, la libertà rovesciata e la nozione di *Malgré-soi*, la figura di *Passato Immemoriale* e as-soluto, l'*altrimenti che essere* quale altro orizzonte di senso che proprio solo a opera dell'altro ci è dischiuso. Compare dunque, in questo livello della riflessione, la dimensione dell'alterità, che si rivela essere costitutiva e determinante nel processo di costituzione della soggettività.

Procedendo infine ad analizzare i nessi tra autonomia ed eteronomia (quarto capitolo), Vergani chiarisce le implicazioni dell'eteroaffezione della soggettività e dei processi di costituzione del sé, fino a lasciar emergere la dimensione della socialità. Se l'ipseità in quanto tale si costituisce attraverso la responsabilità, perché nell'essere responsabile l'io acquisisce la sua dimensione di soggetto unico e insostituibile, ciò significa riconoscere «nell'autonomia del soggetto libero e capacitario un elemento di eccedenza tale per cui il raccoglimento del sé in se stesso è già intaccato dalla presenza dell'altro» (p. 119). In questo senso è possibile seguire Vergani nella sua suggestiva rilettura della storia dell'anima, interpretata attraverso il filtro dell'idea di responsabilità: da Platone a Nietzsche, da Husserl a Ingarden fino a Patočka, passando per Buber e Kierkegaard, possiamo sempre e comunque dire che è la responsabilità che produce soggettivazione; e soggettivazione, in quanto costituzione della soggettività, è anche «soggezione», un «essere-soggetti-a», secondo un movimento eterodiretto che, nel momento in cui ci raggiunge e ci interpella, assegnandoci-alla responsabilità ci assegna a noi stessi come soggetti unici e differenti, insostituibili e resi tali dall'assegnazione stessa, infine e soprattutto *liberi* perché sempre capaci della possibilità della non-risposta.

«Rispondere di sé», dunque, e «rispondere all'altro», perché non c'è sé che non si sia costituito nell'*essere-per*, perché si tratta non rispondere di sé per rispondere all'altro, quanto piuttosto rispondere all'altro per rispondere di sé.

Rosa Laura Guzzetta

C. Piazzesi, *Nietzsche*, Carocci, Roma 2015, pp. 295.

Frutto di una lunga stagione di intenso confronto con il filosofo di Röcken, il libro di Chiara Piazzesi mantiene le ambiziose promesse che l'altisonante titolo sembra suggerire. Il testo si configura infatti come una monografia completa ed

accessibile, capace, da un lato, di guidare abilmente anche il lettore meno esperto attraverso le molteplici dimensioni della filosofia nietzschiana e, dall'altro lato, di fornire un importante contributo agli specialisti, grazie all'applicazione di una metodologia che rielabora, in modo originale e fedele al rigore inventivo di Nietzsche, alcune fondamentali acquisizioni della comunità di ricerca. Proprio dalla questione della lettura dei testi nietzschiani prende le mosse il volume (pp. 13-32), ricostruendo in maniera agile e accurata le vicende alla base delle edizioni delle opere di Nietzsche, dall'appropriazione politico-culturale della sorella Elisabeth al lavoro critico-filologico di Colli e Montinari, ricordando con lucida onestà intellettuale le principali tendenze interpretative della filosofia novecentesca e restituendo al lettore un vivido quadro della ricerca nietzschiana oggi, nella sua internazionalità di respiro mondiale e nella sua costante apertura al confronto di cui è cifra la sezione ad essa dedicata nell'appendice bibliografica del volume (pp. 288-289).

Il prosieguito del testo individua otto principali prospettive attraverso cui indagare il pensiero nietzschiano. I capitoli sono disposti in un ordine dato dalla fase della riflessione di Nietzsche in cui le tematiche trattate hanno assunto una rilevanza cruciale, ma ciascuna parte del testo fornisce parimenti una chiara ricostruzione delle relazioni che intercorrono tra le diverse dimensioni teoretiche e cronologiche della filosofia nietzschiana. Così, il capitolo dedicato all'estetica (pp. 33-64) si concentra sul contesto della genesi della *Nascita della tragedia*, sottolineando il delicato passaggio dalla professione di filologo d'accademia a quella di filosofo dirompente, per poi enucleare i contenuti fondamentali anche alla luce dei testi coevi e spingere l'analisi sino agli ultimi sviluppi della riflessione nietzschiana sull'arte. Da Omero a Socrate, dal pessimismo alla *décadence*, dall'unione di apollineo e dionisiaco a quella di psicologia e fisiologia, Piazzesi delinea chiaramente l'inestricabile legame che attraversa tutti gli aspetti della filosofia nietzschiana, dipanandone i fili per restituire a ciascuno di essi la propria singolare dignità.

Un procedimento analogo è messo in opera nei due capitoli seguenti, dedicati rispettivamente al rapporto nietzschiano con la cultura e la civilizzazione e al problema del pessimismo. Nel primo di essi (pp. 65-90), che si inserisce senza soluzione di continuità nel macro-ordine cronologico che scandisce la composizione del volume, l'autrice muove da una trattazione approfondita della presa di distanza dalla cultura dominante, in particolare dall'erudizione storico-accademica e dalla persona di Wagner, che Nietzsche concretizzò nelle *Considerazioni Inattuali*, per poi chiarire come questo movimento di liberazione critica sia in realtà funzionale alla possibilità di avanzare proposte sperimentali, alternative rispetto alle opzioni tradizionali, quali sono le figure dello spirito libero, del medico della cultura e, non ultimo, del buon Europeo. Il capitolo relativo alla questione del pessimismo (pp. 91-134) getta ulteriore luce su questa dinamica fondamentale della filosofia

nietzschiana, mostrando come questo tema si lasci comprendere all'interno del confronto critico di Nietzsche con l'impianto categoriale e valoriale della metafisica, che si traduce in un costante tentativo di oltrepasamento dei dualismi in direzione di una dimensione meno strutturata e più omogenea al divenire del reale: nella fattispecie, dalla contrapposizione tra ottimismo e pessimismo all'innocenza consapevole dell'*amor fati*.

Nel capitolo successivo, Piazzesi si rivolge alla critica nietzschiana della morale (pp. 135-158) e la presenta come un'operazione di relativizzazione atta a mostrarne infondate le pretese assolutistiche. Nella medesima dinamica si lascerebbero comprendere tanto l'analisi genealogica dei valori morali quanto la prospettiva di un *Übermensch* a venire di cui si fa profeta Zarathustra, riconfermando la preminenza nel pensiero di Nietzsche di una volontà propositiva al di là della decostruzione. Su quest'ultimo aspetto si sofferma il capitolo seguente, che affronta direttamente la questione della verità (pp. 159-186). A partire dalla innovativa messa in discussione della verità come valore morale e non solo come criterio gnoseologico, secondo un nesso che i capitoli precedenti hanno guidato a prefigurare, l'autrice ripercorre le analisi nietzschiane relative al bisogno umano di verità, ai meccanismi psicosociologici che ne determinarono la comparsa e ne garantiscono la permanenza, al ruolo del linguaggio e della morale nell'assolutizzazione di determinati contenuti di pensiero. A conclusione delle considerazioni critiche, il capitolo apre sulla dimensione propositiva del pensiero nietzschiano, quel prospettivismo che, assunto come condizione fondamentale ed ineludibile di ogni esistente, funge da limite e criterio tanto in ambito gnoseologico, quanto in ambito etico. Ciò che va sostituendosi alla verità come obiettivo assoluto di conoscenza è un atteggiamento che, lungi dall'abbandonarsi alla sregolatezza, assume su di sé la responsabilità del rigore e dell'onestà intellettuale. In questa direzione, si comprende la scelta di Piazzesi di dedicare un capitolo alle questioni di metodo (pp. 187-202). Qui i contenuti teorici del pensiero nietzschiano vengono indagati nei loro risvolti pratici, sul piano della scrittura, delle dinamiche riflessive e dell'esistenza, mostrando il profondo legame che intesse tra loro queste diverse dimensioni e che si concretizza nell'assunzione della relativizzazione storica, genealogica, psico-fisiologica ed autocritica come metodi che diano senso e forma al filosofare.

Gli ultimi due capitoli del volume si rivolgono agli aspetti più comunemente noti come propositivi della filosofia nietzschiana: la volontà di potenza e la trasvalutazione. Per ciò che concerne la prima questione (pp. 203-226), l'autrice evidenzia anzitutto i maggiori fraintendimenti legati ad un'espressione che fu sì riferimento progettuale per il Nietzsche maturo, ma che assunse notorietà solo nella manipolata forma di una pubblicazione non riconducibile in alcun modo alla volontà del filosofo. Chiarita in maniera efficace questa vicenda, Piazzesi sottolinea come la volontà

di potenza sia comunque un filosofema cruciale nel pensiero nietzschiano: il nome sperimentalmente dato alla realtà, come dimensione vitale, in divenire e plurale, gerarchizzata all'interno degli organismi, i cui confini a loro volta cessano di essere assoluti ed indiscutibili. In stretta connessione con le tematiche e i progetti relativi alla volontà di potenza è l'opera di trasvalutazione posta in essere e auspicata da Nietzsche, alla cui analisi è rivolto l'ultimo capitolo (pp. 227-254). Ridefinendo felicemente la trasvalutazione come un esercizio di relativizzazione che cerchi di realizzare l'oltrepassamento dei dualismi valoriali di impianto metafisico, Piazzesi rinviene nell'attenzione nietzschiana al tema della *décadence* un eccellente viatico alla comprensione del venir meno di alcune fondamentali contrapposizioni – quali quella tra storia ed esistenza, volontà e necessità, fisiologia e psicologia, scelta e destino – che innerva la sperimentazione di Nietzsche, dalla figura dello Zarathustra alla questione dell'eterno ritorno, sul cui fedele e pertanto problematico tratteggio si conclude il testo. Proprio questa abilità di mantenersi vicino al pensiero nietzschiano, riuscendo a chiarirne la coerenza senza mancare di mostrarne la ricca complessità, costituisce il maggior pregio di un volume che esibisce la sufficiente onestà intellettuale e il necessario coraggio per leggere, davvero, Nietzsche.

Selena Pastorino