

## Bibliografica

R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 836.

Tra la fine degli anni Trenta e gli inizi degli anni Quaranta del XIX secolo il sistema hegeliano sembra aver esaurito quel vigore e quell'autorevolezza teorica che, fino a poco tempo prima, erano state in grado di animare buona parte del dibattito filosofico contemporaneo. Complici della cosiddetta "crisi dell'hegelismo" sono non soltanto quelle correnti filosofiche che, sul finire degli anni Trenta dell'Ottocento, denunciano l'inattualità del formalismo dialettico e l'impraticabilità del suo ordinamento teologico-metafisico, finanche gli stessi rappresentanti della *Hegelschule* che, pur professandosi hegeliani nello spirito e negli intenti, accettano *dogmaticamente* di correggere l'impianto teorico del maestro, pur di salvarlo dall'ormai evidente naufragio.

È a partire dai primi tentativi di "riforma" del sistema compiuti da Karl Werder (1841) e da Kuno Fischer (1852), che il pensiero hegeliano si ritrova, quindi, al centro di un intenso dibattito che ne rimette in discussione presupposti teorici e attualità storica, restituendo ai posteri un profilo del pensatore di Stoccarda non del tutto fedele all'originale.

Tale è lo sfondo sul quale si snoda l'analisi storicamente attenta e di ampio respiro sistematico promossa da Morani, il cui intento principale è proprio quello di rimettere in discussione «l'immagine di Hegel trasmessa dalla storiografia consolidata», nell'esigenza ancora attuale di riconoscere se quel distacco avviato ai danni del pensiero hegeliano costituisca «l'esito di un confronto approfondito e rigoroso» con l'autore o, piuttosto, il prodotto acritico di una «semplificazione polemica» (p. 12). Premessa indispensabile all'analisi delle riforme promosse in Italia da Bertrando Spaventa, Benedetto Croce e Giovanni Gentile – oggetto d'indagine della seconda parte del volume – è, quindi, la ricognizione delle critiche mosse al sistema, già pochi anni dopo la morte dello stesso Hegel (1831), da Schelling, Feuerbach e Trendelenburg. È a loro, infatti, che l'autore dedica la prima parte dell'opera, nell'intento critico di individuare e tematizzare, attraverso un confronto attento e serrato coi testi, i punti nevralgici che sul piano

teorico hanno maggiormente contribuito all'allora progressivo allontanamento dal pensiero hegeliano.

Dopo aver fornito una vera e propria *Wirkungsgeschichte* delle riletture critiche promosse dai tre maggiori rappresentanti della *Hegelkritik*, l'autore si assume quindi l'impegno teorico di «compiere un passo in avanti nell'indagine e mettere a tema direttamente la *verità filosofica* delle critiche a Hegel, verificandone la fondatezza e la tenuta di fronte al testo hegeliano» (p. 75). La messa a confronto con i testi e le tesi del maestro, con specifico riferimento ai temi del metodo, della struttura logica e dell'apparato concettuale del sistema dialettico, consente anzitutto di individuare nel problema del cominciamento (*Anfang*) il nodo teorico, cui risulta possibile ricondurre gran parte delle critiche mosse alla filosofia hegeliana.

Ciò che in quest'opera costituisce un punto di svolta dal quale diviene possibile ripensare in maniera più autentica e fedele il concetto hegeliano dell'*Anfang* è l'attenzione posta nei confronti del ruolo, sempre più decisivo, assegnato al *Begriff*. È lo stesso Hegel ad avvertire infatti le difficoltà teoriche legate alla comprensione dello statuto ambivalente del *reines Sein* – concetto privo di ogni determinazione, ma al contempo fonte di quella partizione originaria (*Ur-teil*) delle forme logiche del pensiero – e ad operare, quindi, una vera e propria rettifica dell'originaria impostazione teorica della *Scienza della logica*. Con la comparsa della "Dottrina del concetto" nel 1816, si assiste infatti ad un progressivo slittamento tematico che va dal puro essere al concetto: è a quest'ultimo, non più al primo, che Hegel assegna «tanto la fisionomia del *Prinzip*, ossia la *vis* produttiva dell'*ἀρχή* in quanto luogo di scaturigine dell'insieme delle forme logiche», quanto quella «anteriorità concettuale, che dipende dalla sua costituzione vacua, semplice, astratta e immediata» (p. 197), propria del cominciamento. In tal senso, l'equiparazione dell'*Anfang* a *Grundlage*, a una base «che rimane immanente alle sue determinazioni e che si conserva nei momenti successivi del processo di sviluppo logico fino alla sua conclusione» (p. 84), fa sì che l'intero svolgimento delle *Denkformen* venga quindi ricompreso nei termini di un progressivo dispiegamento delle determinazioni contenute *virtualiter* nel profilo dinamico del *Begriff*.

L'autoriforma del 1816, dunque, sembra poter offrire ad Hegel quegli strumenti teorici capaci di proteggerlo tanto dalle accuse di Trendelenburg, riguardanti l'impossibilità di un movimento del pensiero puro indipendente dal soccorso esterno dell'intuizione sensibile, quanto dalle critiche mosse da Schelling circa il ruolo decisivo della riflessione soggettiva nell'attivazione del processo dialettico. Complici però la scarsa fortuna storica dell'autoriforma e la limitata circolazione delle opere hegeliane nell'Italia degli anni Quaranta, è tuttavia lo Hegel passato attraverso il filtro del *Denkact* soggettivo di Schelling, dell'impostazione storicistica di Feuerbach e del tacito ricorso all'intuizione sensibile di kantiana memoria operata da Trendelenburg, quello che giunge presso i riformatori italiani.

Nonostante ciò, la prima ricezione spaventiana del pensiero hegeliano ha tuttavia saputo «mettere in luce e trasmettere ai posteri un canone ermeneutico ancora fecondo e attuale nell'ambito della *Hegel-Forschung*» (p. 403): a Spaventa, l'autore riconosce infatti il merito storico-culturale di aver tentato di riportare in auge il carattere dinamico del metodo dialettico, con l'esplicito intento di avviare in Italia «un rinnovamento della cultura filosofica nazionale per mezzo della ripresa dell'assimilazione critica dell'hegelismo» (p. 321).

Più complessa risulta, invece, la disamina del tentativo di riforma promosso da Croce, che impegna l'autore in un'opera di carattere duplice: da un lato occorre circoscrivere gli espliciti intenti anti-hegeliani del filosofo abruzzese, dall'altro restituire l'autentica rilevanza speculativa del suo progetto riformatore. L'analisi del saggio intitolato *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), mostra un'attenzione profonda da parte di Croce nei confronti dell'aspetto dinamico del processo dialettico e, tuttavia, un fraintendimento profondo del carattere conservativo dell'*Aufhebung*: «l'enfaticizzazione del ruolo degli opposti conduce Croce a concepire l'avanzamento dialettico come una perdita, una progressiva dissolvenza di gradi verso l'alto e l'esterno» (p. 540). Nonostante ciò, resta il fatto che il finale riferimento di Croce alla categoria della vitalità, quale origine del processo dialettico, ha fornito *inconsiamente* «uno dei contributi più rilevanti per la comprensione del pensiero hegeliano mai apparsi nell'ambito della *Hegel-Forschung*» (p. 622).

Di contro, è l'esegesi attualistica di Gentile che, da un punto di vista *stricto sensu* ermeneutico, sembra non poter costituire più un modello di riferimento valido: palese è l'impovertimento e la deformazione del pensiero hegeliano scaturiti dalla tesi dell'atto puro di pensiero, tesi che radicalizzando quell'introduzione *ab extra* del fattore dinamico per l'attivazione del *Fortgang* delle categorie di pensiero, finisce col sfociare in un vero e proprio sovvertimento dell'impianto teorico del filosofo di Stoccarda. Ma è proprio nell'insostenibilità teorica di tale prospettiva che l'autore rintraccia, infine, il motivo per cui ancora oggi possiamo domandarci «quale sia, *dopo le riforme*, l'atteggiamento più opportuno da tenere nei confronti di Hegel» (p. 798), o, seguendo la provocazione di Adorno, chiederci che senso abbia il presente di fronte ad Hegel.

Jessica Segesta

J.L. Fuertes Herreros - Á. Poncela Gonzalez (eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Húmus, Vila Nova 2015, pp. 956.

I due volumi del *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, pubblicati dall'editoriale Húmus nel dicembre 2015 sotto la supervisione di José Luis Fuertes Herreros e di Ángel Poncela Gonzalez, raccolgono la maggior parte degli interventi e delle comunicazioni presentate durante il *VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME)*, svoltosi a Salamanca tra il 3 e il 5 dicembre 2012. I due volumi, che constano di settantanove contributi per un totale di più di novecento pagine piene di fonti e di proposte interpretative, hanno come tema la natura nei suoi differenti sensi, che a partire dall'epoca tardo-antica si sono esplicitati lungo tutta la filosofia medievale, fino ad arrivare alla modernità.

I testi, ordinati alfabeticamente, tendono a ricostruire la questione dello studio della natura da differenti prospettive, come per esempio quelle fisica, metafisica, estetica, artistica, letteraria, politica, oltre a quelle filosofica e teologica. Autori come Agostino, Tommaso, Duns Scoto si accompagnano ai testi dei Padri della Chiesa e delle filosofie araba ed ebraica, formando un insieme di studi e di idee molto utile per comprendere ciò che il Medioevo ha inteso con il termine "natura". Inoltre, la ricerca dei vari autori di quest'opera non si ferma sulle soglie della Modernità, ma vi si inoltra, tentando di spiegare come l'Umanesimo scolastico iberico abbia recepito la tradizione medievale in relazione alle differenti esigenze sorte a partire dalla seconda metà del xv secolo.

Per questo, tutti gli autori riconoscono che il senso medievale di "natura" è fondamentale per l'approfondimento di tutti i campi del sapere che hanno dato vita nelle varie culture del mondo alle ricerche scientifiche, sia delle "scienze esatte" che delle "scienze sociali", e sottolineano come attraverso lo studio della natura sia stato possibile iniziare il processo di transizione dalla Scolastica medievale a quella del Rinascimento, anche nel Nuovo Mondo.

In questo senso, particolarmente interessante è il contributo di Ricardo da Costa, docente dell'Universidade Federal do Espírito Santo (Brasile), intitolato *El concepto de naturaleza en la 'Metafísica Teológica' de San Bernardo de Claraval*, che sottolinea la novità della visione di San Bernardo sulla natura, dato che la considera sia come insieme degli enti in quanto creati in modo perfetto da Dio, sia come insieme di creature che, attraverso le loro azioni, aspirano alla conoscenza della bontà del loro Creatore (vol. I, p. 372). Per questa seconda peculiarità la natura riceve la grazia divina, che redime la corruzione mondana e perfeziona gli esseri. Nell'uomo tale perfezionamento si concretizza nella consapevolezza di dover coniugare fede e ragione per il raggiungimento della salvezza.

Questo secondo senso di natura viene puntualmente recepito da Tommaso d'Aquino, come sottolinea il salmantino Jesús Manuel Conderama Cerrillo ne *La noción de persona en la "Summa Theologiae" de Santo Tomás de Aquino*: infatti la nozione di persona in Tommaso abbandona le istanze nominaliste e relativiste per aprirsi, ereditando da Boezio e da Riccardo di San Vittore, all'idea per la quale la natura posseduta dall'uomo non vada intesa empiricamente, ma nel suo senso metafisico di ente che aspira al perfezionamento attraverso l'autocoscienza e l'auto-riconoscimento di sé come figlio di Dio, mediante l'*analogia entis* (vol. I, p. 360).

Il senso metafisico appena descritto è tra i punti nodali di discussione del *Siglo de las condenas*, omonimo titolo del contributo di Francisco León Florido, professore di Storia della filosofia medievale presso l'Universidad Complutense di Madrid. Egli sottolinea come, nel periodo di transizione tra XIII e XIV secolo, nelle università cristiane si assista al tentativo di commistione della tradizione spiritualista proveniente dal neoplatonismo agostiniano con quella derivata dal mondo arabo-islamico, anche a proposito del concetto di natura (vol. II, p. 558). Tale commistione origina una crisi del mondo scolastico, avente come risultato la condanna di tutte le tesi innovative in materia di logica e di metafisica della natura e della persona, che León Florido chiama «condena de los modernos» (vol. II, p. 560) e che genera un ritorno alle tesi più propriamente aristoteliche e allo studio dei suoi commentatori.

Tra questi ultimi figurano anche quelli arabi, che sono oggetto del contributo di Rafael Ramón Guerrero, professore emerito della Complutense, *De la naturaleza de la filosofía árabe según el jesuita Juan Andrés (m. 1817)*. Ramón Guerrero, prendendo in esame le teorie di un esponente del "tardo" gesuitismo spagnolo come Juan Andrés, ripropone la controversia sorta in Spagna a partire dal XIV secolo a proposito dell'effettivo valore della filosofia araba all'interno delle discussioni sulla natura. Presentando numerose *voces* discordanti sul tema, il contributo conclude nell'esigenza di dover ripensare lo studio della filosofia araba all'interno del mondo iberico, perché viziato da una lettura superficiale dei testi originali, spesso definiti dalla tradizione *filosofía de comentario*, perché non si occuperebbero in modo diretto di morale e di metafisica.

Il ripensamento dello studio della tradizione, non solo di quella araba, viene rimarcato da Jéssica Sánchez Espillaque, docente presso la Universidad de Sevilla, la quale propone ne *La Edad Media a la luz del Humanismo renacentista* un'attenta analisi delle più importanti correnti storiografiche che hanno studiato la natura a partire dal XVI secolo e dimostra che, *de facto*, la considerazione di un Umanesimo che categorizza il periodo precedente come Medioevo è da rimettere in discussione, soprattutto alla luce delle innovazioni che proprio in quel periodo interessarono le università mediterranee.

Tali innovazioni, particolarmente in ambito metafisico, sono presentate da María Martín Gómez, docente all'Universidad de Salamanca, nel suo contributo, *Los comentarios De passionibus en la Escuela de Salamanca*. Nella la maggior parte dei casi, i testi degli autori della Escuela de Salamanca si sono occupati delle passioni in connessione con lo studio del concetto di "natura", dal punto di vista sia morale che metafisico. Tale proposta si rende necessaria per dimostrare che già prima di Cartesio e di Spinoza il tomismo si era interrogato in modo sistematico sul senso della natura e delle passioni umane (vol. II, p. 614).

Esemplare in tal senso è il contributo di Francisco de Vitoria, segnalato da Maria Idoya Zorroza dell'Universidad de Navarra in *Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria*. Vitoria intende la natura da un punto di vista dinamico e teleologico e, per questo, si ricollega perfettamente alla tradizione tomista, nella quale essere enti di natura razionali significa anche dover agire per non perdere di vista il fine ultimo dell'esistenza, cioè la salvezza.

Il resto dei contributi tematizza la natura principalmente sotto le categorie della storia economica, della bibliografia, dell'antropologia, della sociologia e della storia dell'arte. Il *De Natura. La naturaleza en la Edad Media* si presenta così come una densa e rilevante opera utile per tutti coloro che vogliono avvicinarsi al problema della relazione tra uomo e mondo, come si è sviluppato tra Medioevo e Modernità. Presentando contributi che accolgono tutti gli ambiti del sapere, il *De Natura* è un testo trasversale, che permette di comprendere come il discorso dei saperi sulla natura, nel corso di quasi un millennio, prospetti un'ampia pluralità di interpretazioni, di tradizioni, di testi e di discipline, che sono state protagoniste proprio di una vasta gamma di cambiamenti nella determinazione dei significati di "natura" tra Medioevo e Modernità.

*Emanuele Lacca*

Rolando da Cremona, *Summae magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber primus*, a cura di L. Cortesi e U. Midali, Corponove, Bergamo 2015, pp. 224.

Occorrerebbero colori netti, decisi, con forti chiaroscuri, per riuscire a dipingere il ritratto di Rolando da Cremona: già *magister artium* a Bologna, è nel 1219 fra i primi seguaci di San Domenico. Ottenuta la *licentia docendi* in teologia, diviene nel 1229 il primo maestro sulla cattedra domenicana dell'università di Parigi. Nel 1230 lo troviamo all'università di Tolosa, appena istituita in funzione antiereticale. Qui, oltre a insegnare, si getta con irruenza nella lotta contro l'eresia. Nel 1233 è nuovamente in Italia, dove sarà per più di un decennio un impegnato e combattivo inquisitore (non senza rischi personali). Sempre in Italia, forse dopo il 1244, scrive i

quattro libri della *Summa*. L'opera non avrà grande fortuna letteraria: lo testimonia il numero esiguo di manoscritti e l'assenza fino ad ora di un'edizione a stampa. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino proiettarono quasi subito un cono d'ombra all'interno del quale Rolando scomparve rapidamente dalla vista. Eppure non è solo la curiosità storiografica a rendere interessanti i suoi scritti: non mancano, quasi gettati per caso, spunti il cui linguaggio suona sorprendentemente moderno.

La dottrina trinitaria appare solidamente radicata nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo e densa di rimandi ad Agostino e Boezio, anticipando la concezione relazionale della Trinità che sarà poi caratteristica di Tommaso e della scuola domenicana. La sola pluralità presente nella Trinità è una pluralità di relazioni, pluralità minima, che non si oppone all'unità e alla semplicità di Dio, ma unicamente alla sua "solitudine", alla privazione di rapporto («non sunt enim ista opposita: pluralitas et unitas, [...] sed pluralitas et solitudo, [...] et dico solitudinem privationem societatis», q. XI, p. 40). Questa pluralità, poi, non avrebbe potuto esaurirsi in una dualità: «si duo fuerunt, quomodo fuerunt sine amore tertio?» (*ibidem*). La "pluralità minima" non poteva quindi che essere trinitaria. Una semplicità assoluta che però è anche il grado minimo e irriducibile di complessità, unità che è al tempo stesso «societas».

I filosofi, pur privi di fede, hanno potuto cogliere in qualche maniera l'essenza divina e persino la stessa Trinità, sia pure in maniera vaga e imperfetta. La mente umana, da sola, è in grado di afferrare che Dio non può essere stato solitario (*solus*) per tutta l'eternità. Quale beatitudine ci può mai essere laddove non ci sia il conforto di una compagnia? («Quenam beatitudo posset esse ubi non esset societatis solatium?») È necessario porre almeno una dualità, ma come possono due essere senza amore? E quindi si arriva a tre. Rolando ammette una tale conclusione, pur riaffermando che la fede e la rivelazione sono indispensabili per conoscere propriamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (q. VI, pp. 33-34). Se filosofi hanno potuto vedere, in un certo qual modo, l'essenza divina, questo è avvenuto per una sorta di *reductio ad impossibile*, per l'impossibilità di negare quanto desunto dalle creature e dal loro ordine, ma questa conoscenza non nobilita l'uomo né fa avvicinare a Dio, a differenza della fede (q. IX, p. 38).

Del resto, chiamando "ente" la pura essenza divina, occorre specificare che non si sta parlando dell'essere dei filosofi, comune a tutte le cose, quasi che questo ente sia comune alle creature e al creatore e oggetto di una sola e medesima scienza, che chiamiamo metafisica ovvero teologia: «fabulas finxerunt philosophi ibi» (q. XXXI, p. 65). Di Dio, o dell'essenza divina, alla fine, non vi è né definizione né descrizione, dato che ogni definizione consta di genere e differenza, comporta una composizione della sostanza (q. VII, p. 35).

Rolando conosce bene la logica e le scienze della sua epoca, non teme di far uso dei filosofi e (anche qui tra i primi) della nuova scienza aristotelica, che tra divieti

ed entusiasmi si stava facendo strada nei primi decenni del XIII secolo. Aristotele, Al Farabi, il *Liber de causis*, Galeno, il *Liber xxiv philosophorum* sono tra gli autori citati. Ma nonostante la sua estesa padronanza della sapienza profana, non giunge a un tentativo di sintesi organica. La filosofia rimane ancillare, puramente strumentale, rispetto alla teologia. Arma dialettica nelle controversie e magazzino di materiali a cui far ricorso quando serve. Non a caso all'inizio dell'opera, a proposito dell'importanza della filosofia per la teologia, spiega che sono da tenere in conto soprattutto la logica, per la forma, e la medicina, per la materia (q. III, p. 24). Il che ci ricorda, se mai ce ne fosse bisogno, che il termine "filosofia" per gli uomini del tempo indicava l'intera enciclopedia del sapere puramente umano.

Lo stile, secco, spesso sbrigativo, lascia un'impressione di scarsa fluidità, alla quale probabilmente contribuisce l'incompiutezza dell'opera. Rolando appare fermamente deciso a rimanere nel solco della tradizione ecclesiale, ma il suo rapporto con i maestri del passato non è affatto servile. Nemmeno Agostino esce indenne dalla prova. Nel libro III (q. 464, ed. 1962, pp. 1365-1366), dopo aver contestato l'interpretazione di un passo agostiniano data da alcuni, puntualizza che in ogni caso, se anche fosse, lui crede alla chiesa più che ad Agostino («magis credo novo et veteri Testamento et toti ecclesiae quam Augustino»). Nel primo libro non si tira indietro quando c'è da osservare che un argomento contro gli eretici del padre africano è «non multum efficax», contenendo un palese sofisma. Ma comunque lo giustifica: questi sono *pii inganni* («pie enim sunt iste deceptiones», q. XIII, p. 41) se utilizzati al fine di allontanare gli eretici dall'errore.

È una bella storia quella di questo volume, nato dalla lunga e paziente passione di Luigi Cortesi ma reso possibile dalla cura attenta e fedele del suo allievo Umberto Midali. Allievo di Bontadini e docente presso il Seminario di Bergamo, l'Università Cattolica di Milano e la Facoltà Teologica Interregionale per l'Italia Settentrionale, Cortesi pubblicò nel 1962 la prima edizione del III libro della *Summa* di Rolando, suscitando vivo interesse tra gli specialisti. Restarono però inediti gli altri frutti del suo lungo lavoro. Riprese in mano le carte e colmate le lacune rimaste, don Midali presenta ora il testo del libro primo della *Summa*, annunciando nella prefazione il prossimo completamento dell'intera opera, con la ristampa del libro III e la pubblicazione dei libri II e IV, mentre è già comparsa l'*Expositio Libri Beati Job* (Corponove, Bergamo 2016). Non si tratta propriamente di un'edizione critica, né ha l'ambizione di esserlo, si tratta tuttavia dell'*editio princeps* di un testo essenziale per ricostruire il panorama filosofico della prima metà del Duecento. Con il rendere disponibile la conoscenza di questi scritti a una cerchia più ampia di studiosi, un primo vantaggio l'avranno i lettori di Tommaso: l'orizzonte intellettuale dell'Aquinata ne risulterà più precisamente definito e più facilmente accessibile.

Guglielmo Russino



J.L. Nancy, *La comunità sconfessata*, a cura di Fausto De Petra, Mimesis, Milano 2016, pp. 180.

A due anni dall'edizione francese esce anche in Italia *La comunità sconfessata* di Jean-Luc Nancy. La traduzione italiana, curata da Fausto De Petra per Mimesis, propone anche una *Conversazione* tra l'autore e Jérôme Lèbre, poi apparsa nei «Cahier Maurice Blanchot» (n. 4, hiver 2014-2015). Si tratta di un libro che Nancy ha lungamente covato e che ha una storia editoriale e filosofica molto intricata.

Nel 1983 Nancy scriveva, in risposta a un invito di Bailly, direttore della rivista «Aléa», l'articolo *La comunità inoperosa*, che, in versione ampliata, divenne un libro di lì a tre anni. Ma già pochi mesi dopo la pubblicazione dell'articolo, Blanchot rispondeva a Nancy con *La comunità inconfessabile*. Nancy nel suo articolo riprendeva, per approfondirlo, un lavoro iniziato in anni precedenti insieme a Lacoue-Labarthe sul tema della comunità impossibile in Bataille, mentre Blanchot prolungava – e polemizzava con – il discorso nancyano attraverso una lettura critica di un racconto di Marguerite Duras, servendosi anche di importanti concetti mutuati da Lévinas. In questo *intrico* di nomi aveva inizio una riflessione che si è imposta con forza nel dibattito internazionale, ma dalla quale lo stesso Nancy ha nel corso degli anni preso le distanze, portando il suo esercizio di pensiero in altre direzioni, e assottigliando, concettualmente e lessicalmente, il tema della comunità (passando dalla *comunità*, all'*essere-con*, fino al semplice *con*). Oggi come ieri, l'intenzione di Nancy, nel riprendere il confronto con Blanchot, è quella di non considerare questo intrico come la mera contingenza di una lunga vicenda editoriale, ma di conferirgli un valore teoretico e ontologico: «non si tratta, afferma Nancy, di mischiare i pensieri e le vite, ma si deve dirlo, è innegabile, che i testi di cui qui si tratta sono tutti attraversati e elaborati attraverso esperienze, attese ed erranze che richiedevano una menzione. Come non vi è mai stato un pensiero dei rapporti che non metta in gioco dei rapporti effettivi. Né, del resto, pensiero che non sia esperienza (salvo riproporsi come chiacchiera)» (p. 64).

È, in altri termini, l'intrico, il groviglio fino alla mutua ibridazione, il “rapporto effettivo”, è la comparazione reciproca e simultanea di singolarità che restano plurali perché non si fondono l'una nell'altra, ciò attraverso cui Nancy intende sconfessare la comunità di Blanchot. La quale è la comunità degli amanti, inconfessabile perché non apparente, ovvero per «l'impossibilità di determinare sia l'effettività sia la dissoluzione della comunità» (p. 90). Inoperosa, certo, perché non fa opera di sé, ma – ecco l'inconfessabile – ordinata pur sempre a un *principio* che si sottrae alla presenza mondana. Impossibile, come l'amore nel racconto di Duras, *negato* dalla morte: ma, ecco il punto, il negativo nel discorso blanchotiano cede alla tentazione dialettica, l'amore è negato *nella* morte, è “tolto” e trasportato in

una dimensione che certo non è sintesi superiore, ma è tuttavia qualcosa che lascia gli enti mondani in una condizione seconda e spuria rispetto a un' autenticità che si serba altrove (si consuma nel nulla). La pluralità effettiva degli uomini, la dimensione politica, non potrà apparire che nel cono d'ombra di questo assoluto che ha una costituzione sacrificale e mitica. Il testo blanchotiano pur animato da una forte passione politica, tanto da indugiare a lungo sul maggio francese, è costretto da questi presupposti ad allargare il senso del termine "politica" tanto che esso finirà per perdere ogni determinazione mondana, confondendosi con una sorta di ontologia negativa in seno alla quale si conserverebbe il senso più pieno delle nostre vite: «liberando, insomma, senza limiti, un certo senso di "politica" per sottrarlo a qualsiasi determinazione, Blanchot oltrepassa necessariamente questo termine e deve accedere a un registro eccedente o trascendente rispetto al quale un "senso politico" non potrà che essere ulteriore e derivato» (p. 67). L'ansia di pensare un essere-insieme che non vincoli i viventi ai loro reciproci legami, l'impulso a sciogliere le vite dal loro essere funzioni di un sistema omogeneizzante per aprirle a un senso incommensurabile e inappropriabile, costringe Blanchot a un rinvio caparbio verso una «dimensione altra, spirituale, ovvero mistica» (p. 96); da ciò deriva il problema centrale che Nancy individua nel pensiero di Blanchot: «coloro che si rivolgono all'assoluto sono costretti a pensare al tempo stesso come democratici, in conformità alla giustizia, alla legge, all'uguaglianza e come aristocratici, in base a un'inassimilabile eterogeneità. A tal riguardo, qualcosa del Blanchot degli anni Trenta resiste ostinatamente, nel 1983, alla democrazia semplicemente uguale a se stessa. Di questa convinzione inattaccabile, fa una confessione inconfessata» (p. 96).

La comunità di Blanchot è sconfessata nella misura in cui «sconfessare non è il contrario di confessare: significa rifiutare o ritirare la propria approvazione o il proprio consenso» (*ibi*). Blanchot rifiuta, nega la comunità perché non si confronta con i "rapporti effettivi", con il fatto numerico e numeroso dell'essere insieme: egli non riesce a pensare l'essere insieme nella forma della dispersione, il suo modello resta la cerchia ristretta che si consuma nella condivisione di un vuoto di essenza comune, «è verso il piccolo numero che orienta la parte finale della sua riflessione: verso il due, che si risolve anch'esso in un effimero 1+1» (p. 35). Nancy risponde ribadendo che il rapporto, ovvero la pluralità che scava ogni posizione di identità, è ciò che «precede, costituisce e accompagna le singolarità» (p. 114); evitare, come fa Blanchot, ogni compromissione di questo comune originario con la società positiva rischia di far perdere «l'impulso obliquo del *clinamen* senza cui gli atomi precipiterebbero tutti e ognuno isolato in un vuoto senza fondo» (p. 115).

In realtà anche Nancy si rivolge a una dimensione che eccede i limiti del politico. Continuamente, nella sua opera, Nancy cerca un'apertura del/al senso che non sembra potersi dare nello spazio politico, e che anzi sembra confliggere con ogni

possibile determinazione politica (già alla fine degli anni Settanta egli elabora il motivo del *ritiro* del politico). La lettura che i due autori fanno del maggio 68 è, da questo punto di vista, perfettamente speculare: il maggio francese liberava, afferma Nancy, un senso delle nostre esistenze, ma lo liberava, precisamente, «a fianco della politica, di contro a essa, ma anche *contro* di essa o attraverso di essa» (*Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009, p. 38). “Democrazia” e “comunità” non sono in Nancy nomi politici, ma una sorta di volani concettuali che spingono l’esistenza a trascendere il piano della razionalità politica verso un’esteriorità incommensurabile. Questo spiega la strana confusione di prossimità e distanza che unisce e divide i due autori, i quali condividono un gesto di radicale e temeraria esposizione all’eterogeneo.

Resta il fatto che Nancy riesce a stanare, a sconfiare un nucleo incandescente del pensiero blanchotiano. Se quest’ultimo deve il suo fascino anche a un infinito sottrarsi del suo senso più intimo, la risorsa che Nancy mette in campo è, al rovescio, la disseminazione singolare-plurale del senso.

Massimo Villani

V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando Editore, Roma 2016, pp. 288.

In un’era nella quale si respira ancora un’atmosfera nichilista e, a tratti, post-moderna, leggere *Il realismo e la fine della filosofia moderna* di Vittorio Possenti apre nuove possibilità di riflessione. L’opera propone infatti un’alternativa efficace contro questo *status quo*, per una *rivincita* della filosofia e della metafisica sull’idolatria delle scienze particolari. Per superare questa fase di stallo, l’autore mette in luce tutte le contraddizioni ed i fraintendimenti che si sarebbero venuti a cumulare da Cartesio in poi, suggerendo una «terapia» appropriata (p. 272): «la filosofia dell’essere (*Seinsphilosophie*), la metafisica che le è connessa e il realismo che le è intrinseco» (p. 7). L’opera è una raccolta di studi già pubblicati, ad esclusione di larga parte dei capitoli IX e X, ed è costituita da un’introduzione e da dieci capitoli, raggruppati in tre parti: 1. *La strada maestra del realismo*; 2. *Filosofia dell’essere e chiusura della modernità filosofica*; 3. *Problemi del divenire e dell’eterno*.

Perché il “realismo” e la “fine della filosofia moderna”? Possenti reputa che il realismo, ed in particolare il realismo «diretto» (p. 25), diversamente dal «nuovo realismo» di Ferraris (che sarebbe carente di una teoria del concetto, dell’intenzionalità e del giudizio, p. 44), sia l’unica maniera per donare nuovamente fiducia alle facoltà cognitive dell’uomo, «in presa diretta sul mondo e l’essere» (p. 25). Per riavviare la ricerca sull’essere, è però necessario superare l’impasse della riflessione

sulle *condizioni* del conoscere (razionalismo), del relativismo derivante dall'ermeneutica nietzscheana («non esistono fatti, ma solo interpretazioni») e dell'idealismo (identificazione di logica e metafisica, riduzione dell'altro all'io). Il realismo, donando nuovamente un ruolo di primaria importanza all'esperienza sensibile del reale, all'intuizione intellettuale e al giudizio, ci permette di tornare alle cose stesse, e quindi all'essere: «la verità delle nostre asserzioni è misurata dalla realtà delle cose. La verità è un rapporto o una relazione in cui l'intelletto cerca di conformarsi alle cose/essere» (p. 28). Diventa dunque centrale il recupero del concetto di *adaequatio intellectus ad rem*, ovvero l'adequazione tra giudizio e realtà, e viene perciò rispettato il principio tomista secondo cui, gnoseologicamente, *prius* è il mondo e *posterius* Dio: a partire dalla realtà con cui l'uomo è a contatto diretto, l'intelletto, attraverso l'intuizione, può cogliere gli oggetti-enti e l'essere.

La verità, come per l'Aquinate, si dà per Possenti nel giudizio, ovvero in quel momento in cui l'intelletto si congiunge attivamente al reale. Con esso e in esso l'intelletto coglie l'esistenza. «La luce viene dall'oggetto, non dal soggetto» (p. 40). Riassumendo: la verità è la realtà, essa ha una sua autonomia, ed «il luogo di verità sono le cose» (p. 90). Unici limiti per l'intelletto sono la conoscenza di Dio nella sua essenza, in quanto atto puro (luce estrema), e la *πρώτη ὕλη*, in quanto potenzialità pura (oscurità estrema).

Con l'espressione «fine della filosofia moderna» si vuole invece porre l'accento sulle principali contraddizioni del pensiero moderno per sancire il termine del suo compito storico. L'autore cerca qui di ripercorrere le tappe della storia della filosofia, da Cartesio fino ai giorni nostri (un compito molto arduo che meriterebbe spazi di ricerca ulteriore). Sintetizzando, le «colpe» capitali della modernità sarebbero quelle di avere condotto il pensiero all'oblio dell'essere (attraverso l'idealismo, il monismo cognitivo ed il neopositivismo) e alla negazione dell'idea di verità (prospettivismo e relativismo). A causa del monopolio delle scienze particolari, si è ridotto di molto il compito della filosofia, che, costretta all'ambito del *cogito*, in esilio dal mondo esterno, è stata confinata al ruolo di *ancilla scientiarum* (direbbe Possenti «sapere lunare», p. 62). Un altro pericolo derivante dalla rivoluzione cartesiana è quello rappresentato dall'idealismo hegeliano e dall'attualismo gentiliano, che assimilano, rispettivamente, l'essere al pensiero e al pensare: l'idealismo e l'attualismo abbandonano il mondo extramentale e lo subordinano all'attività poetica «interiore» (*adaequatio rei ad intellectum*), assoggettano l'altro all'io senza lasciare la realtà nella sua «sovra e altera indifferenza» (p. 90).

I fautori del prospettivismo, poi, sfiduciano la ragione ritenendola incapace di cogliere la verità: l'inconsistenza di tale posizione, obietta Possenti, risulta evidente una volta considerato che «non possiamo ammettere le interpretazioni che vanno contro le realtà fattuali» (p. 42).

Uno dei problemi connessi all'oblio dell'essere, come è stato accennato, deriva inoltre dall'identificazione di logica e metafisica: infatti, l'essere in quanto *genus generalissimum* non parla in prima persona (*Es* 3,14 *Ego sum qui sum*), non ha un volto, ma è rappresentante di una filosofia del Neutro, «dove vige l'esso, non l'io o il tu o l'egli» (p. 181). In altri termini: se queste filosofie conoscono il «Soggetto astratto trascendentale» (*ibi*), non conoscono tuttavia la persona, ma il Pensiero senza persona è una mera finzione logica, che, ancora una volta, ignora l'essere.

La libertà tanto agognata dalla modernità, poi, si concretizza nel concetto dell'*Absolutum* affrancato dall'essere stesso (Schelling): ponendo Dio al di sopra dell'essere, «libero *nei confronti* dell'essere» (p. 136), e unicamente dipendente dalla propria assoluta volontà (di essere o di non essere), si rischia di tramutare il mistero divino intelligibile in un *fatto* assolutamente incomprensibile. Il concetto della necessità diventa quindi, per Possenti, un caposaldo imprescindibile: necessità non implica determinismo. Si intende piuttosto fare riferimento alla necessità di Dio rispetto alla Propria esistenza (ciò rappresenterebbe una sorta di garanzia gnoseologica).

I testi-simbolo del pensiero moderno da cui avrebbe preso avvio questo andamento, testimoniato da ulteriori esempi riportati nella raccolta, sono: il *Discorso del metodo* (connesso alle *Meditationes de prima philosophia*), la *Critica della ragion pura* e *La scienza della logica* (p. 204).

La "fine" di queste ed altre forme del pensiero moderno viene però decretata storicamente dall'opera di J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, dove si mostra «l'esaurimento del dualismo gnoseologico proveniente da Cartesio e da Kant, l'oltrepassamento del diniego kantiano sulla possibilità della metafisica, la restaurazione dell'intuizione intellettuale, la relativizzazione delle pretese della dialettica hegeliana, abbassata da organo del sapere assoluto a semplice organo di un sapere incerto e probabile» (p. 203). Oltre ai principi tomisti già elencati, relativi alla priorità della realtà sul soggetto, Possenti individua nella filosofia di J. Maritain non solo la chiusura della modernità filosofica, ma anche il rilancio di un sapere che si prefigge di cercare la propria meta nell'«ontosofia, ossia una sapienza razionale sull'essere e una conoscenza da lontano ma reale di Dio; e in secondo luogo nel mantenere una circolazione vitale tra i tre ordini della sapienza cristiana: sapienza metafisica, sapienza teologica e sapienza mistica» (p. 192).

Si evince, da queste e da molte altre argomentazioni sviluppate all'interno del testo, l'urgenza dell'autore di indicare un parametro certo di riferimento, ritrovato in Dio, attraverso la metafisica. Un'alleanza, quella tra filosofia e religione, che consentirebbe di confutare le fallacie logico-concettuali del mondo moderno, venutesi a creare a causa dello slittamento dal modello allocentrico, proiettato verso la realtà ed il divino (il vero), a quello egocentrico, che fa del soggetto l'origine e il fine delle realtà relative.

Quali le considerazioni finali di Possenti? A partire dalla consapevolezza che la metafisica, a differenza delle scienze, raggiunge una verità stabile sull'ente in quanto ente e giunge a «conoscere qualcosa dell'essere così come lo ha pensato Dio» (p. 58), ne consegue la necessità di recuperare la scienza prima insieme alla rivelazione mosaica (cap. x), poiché, senza tali fondamenti, le scienze particolari sono destinate a perdersi in specialismi e metodi inconciliabili, rendendo impossibile il conseguimento della verità. Grazie, poi, all'alleanza tra filosofia e vita, ragione e fede, è possibile intraprendere la "terza navigazione": tale sodalizio socratico-mosaico (pensiero ellenico e pensiero biblico), renderà possibile «rispondere alle domande sull'uomo, la verità, il bene, Dio», riavvicinando l'essere umano all'idea di verità.

Nicoletta Pomàr

D. Di Cesare (ed.), *I Quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano 2016, pp. 264.

La pubblicazione dei *Quaderni neri*, predisposta da Heidegger stesso a coronamento della *Gesamtausgabe*, iniziata nel 2014 e ancora in corso, a fronte delle inequivocabili affermazioni dell'autore a favore del nazionalsocialismo e dell'antisemitismo nella cornice della «storia dell'essere», ha generato un acceso dibattito all'interno della comunità filosofica, inaspettatamente erede di un pensiero cresciuto nel silenzio e che oggi, sospinto dal *movimento retrogrado del vero*, come direbbe Bergson, esige di essere attentamente discusso.

Il volume *I Quaderni neri di Heidegger*, a cura di D. Di Cesare, che raccoglie gli atti del Congresso internazionale «*I Quaderni neri di Heidegger – Heideggers Schwarze Hefte. 1931-1948*» (Roma 23-25 novembre 2015), è frutto dell'ardua ed inedita ricerca che, per voce di diciotto autori, si addentra nel sottosuolo dei *Quaderni*, «un testo squisitamente filosofico, un documento di autentico pensiero» secondo Alessandra Iadicicco, *La prosa e lo stile dei "Quaderni neri". Un diario sui generis* (p. 10), che lo descrive, per la solitudine delle sue riflessioni, come «un diario, [...] un documento intimamente personale, [...] orientato verso un futuro [...], di cui] siamo noi, oggi, i destinatari» (p. 14).

L'intento condiviso nei vari contributi è quello di considerare il pensatore «personalmente impegnato nel grande affresco del tempo» (p. 15), ma con «l'idea che nei *Quaderni neri* sia coinvolta più la filosofia di Heidegger che non la vicenda personale di un professore universitario della Germania nazista» (Alberto Martinengo, p. 54), e che l'antisemitismo sia pensato «tramite ed entro la storia dell'essere» (Gérard Bensussan, *Heidegger, una metapolitica dell'autodistruzione*, p. 227).

Quando la temporalità dell'uomo è altra da quella del filosofo – e il “qui e ora” del pensiero s'intreccia con la storia –, Heidegger tende un filo su cui rischia di inciampare. Il rapporto tra il piano ontologico e quello ontico si fende nel momento in cui il tentativo heideggeriano si lancia verso una lettura che pretende di inscrivere gli enti in una logica che, forse proprio perché troppo vicina all'Essere, declina in ostilità ontologica, provocando, d'altra parte, un cortocircuito ermeneutico: Heidegger sembra proprio cadere nella trappola preparata per la metafisica.

La questione dell'antisemitismo, che è discussa da Riccardo Pozzo, *Lo spirito contro l'anima. L'antisemitismo tra Klages e Heidegger*, e di cui Jesús Adrián Escudero, *Heidegger sui tedeschi e sul popolo ebraico*, cerca di rintracciare le radici filosofiche, s'inscrive infatti nella «complicità tra ebraismo e metafisica» (Escudero, p. 168). Gli ebrei, i «senza patria, senza fondo, senza mondo, stranieri e di conseguenza inautentici» (*ibidem*), rappresentano il polo negativo dei tedeschi, gli «autentici, perché radicati nel suolo natio» (*ibidem*), dove la terra è «lo spazio che permette il dispiegarsi delle possibilità umane basilari, cioè include il nesso fattuale, il “ci”, il *Da*, in cui e contro cui il *Dasein* si realizza come entità politica» (*ibi*, p. 160). Tuttavia, nel momento in cui Heidegger tenta di incorporare lo «*Judentum* nella storia dell'Essere» (*ibi*, p. 167) essa, secondo l'acuta disamina di Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, *Dalla «verità dell'essere» all'«autoannientamento dell'ebraismo»*, «espelle, evacua, secerne un “impensabile” [...] interamente incaricato del suo proprio “autoannientamento”» (p. 217), divenendo così il «più potente apparecchio *tecnico* della storia» (p. 223), un dispositivo calcolante e spietato nell'economia del suo funzionamento, radicalmente metafisico. Due sembrano pertanto le strade percorse, secondo Alberto Martinengo, *La metafisica dei “Quaderni neri”*, dal «filosofo dell'insuperabilità della metafisica» (p. 55): «da una parte il *progetto anarchico-emanipativo*, cioè il superamento della metafisica; dall'altra una *contro-spinta totalizzante*, che punta a un nuovo terreno in cui radicare il pensiero» (p. 45), dove è «il popolo tedesco a dover gettare le proprie radici» (p. 49).

Anche Francesco Valerio Tommasi, *Heidegger e la “distruzione” della storia della filosofia nei “Quaderni neri”*, rileva, attraverso un'analisi del termine *Destruktion*, tradotto con *decostruzione*, più un'«appropriazione essenziale della storia della metafisica» (p. 32) che non una sua distruzione (*Zerstörung*), sebbene l'alternativa «tra la pretesa di porre una *arché* e [...] l'idea che l'inizio, invece, non possa che essere [...] domandato» (p. 39) resti problematica.

Una possibile ragione del rimbalzo metafisico potrebbe essere, secondo l'analisi di Gian Luigi Paltrinieri, *Heidegger, l'interprete a contatto con la verità di potenza*, proprio la ricerca di una vicinanza sempre più accentuata all'essere che, come il sole per Icaro, rischia di far atterrare lo stesso Heidegger, interprete che paga un



*eccesso di contatto* con l'origine, nella *metafisica più retriva*, dove «tutto il resto di viene accidentale e indifferente» (p. 143).

*Patologia della transitività*, secondo la sapiente espressione di Bensussan, è infatti proprio quella che per la ricerca di una trasposizione dell'ontologico nel metapolitico, traduce *lo Stesso in rapporto all'essenza*, «che si dispiega entro la storia dell'essere, ovvero che si rivela come questione dell'essere stesso» (Bensussan, p. 234), in un indistinto «Tutto è lo Stesso: Hitler e la Repubblica Federale, la dittatura e la democrazia» (p. 235).

Heidegger, sostiene Vincenzo Vitiello, *Historie e Geschichte nei "Quaderni neri" di Heidegger*, «si "vedeva" nella storia» (p. 105), il cui significato oscilla tra *Historie* e *Geschichte*, e la cui congiuntura è rintracciabile nel *Dasein*, chiave della differenza tra le due, perché «la *Geschichte* [...] è un altro modo di abitare lo stesso luogo, la *Historie*. Consiste quindi in un mutamento radicale dell'atteggiamento, del *modo d'essere* di *Dasein*. Nel "salto" esser-Ci non fa, e non ha da fare, altro che quello che ha sempre fatto; però lo fa, e lo ha da fare, *diversamente*» (p. 119).

Ma la centralità del *Dasein* sfuma nel momento in cui l'accento, come sottolinea Grollo, si sposta sull'essere come evento, assoluta alterità, che comporta un necessario ripensamento del *Dasein* stesso, non più «l'essere umano, quanto il luogo dell'apertura dell'essere» (p. 100), non più quindi l'uomo che pensa l'essere, ma «è l'essere stesso che, nell'evento, "appropria" il pensiero» (p. 91).

Pensare l'essere come Evento significa per Heidegger affiancarsi, quasi naturalmente, ad Hölderlin, il cui rapporto, restituito dal prezioso contributo di Paolo Vinci, *Hölderlin nei "Quaderni neri"*, è motivato dalla ricerca di «un avvicinamento all'inizio greco capace di farci sentire il presente [...] come fine dell'Occidente» (p. 79), unica possibilità di pensare ad un *altro inizio* della filosofia. Vinci rintraccia il «nesso strettissimo fra la meditazione sull'essere e una possibile esperienza inedita del divino» (p. 86), nonché la sintonia tra il cielo vuoto descritto dal poeta, abbandonato dagli dei in fuga, e il ritrarsi dell'Essere, di cui si può solo sostenere l'assenza.

«L'Essere, questo non-ente, questa non-oggettività» (Peter Trawny, *Il mito di Heidegger*, p. 247) si sottrae al linguaggio e, se la filosofia è strettamente vincolata ad un *lógos* che argomenta e definisce, è allora il *mythos*, suggerisce Trawny, quel piano di connessione con il *lógos* «originario della filosofia» (p. 246). La stessa filosofia heideggeriana viene ripensata dall'autore come la *grande narrazione* «dell'Essere nel suo dispiegarsi spazio-temporale» (p. 244), dove «diviene a sua volta mito» (p. 243).

Singolare analisi, invece, quella di Gianni Vattimo, *Heidegger teologo cristiano?*, secondo cui «Heidegger diventa nazista quando (o perché) smette di leggere Paolo e Lutero, e comincia ad appassionarsi ad Hölderlin» (p. 184), che, pensando



al filosofo in qualità di teologo cristiano, si lancia nell'esplicito tentativo di «“salvare” Heidegger dal nazismo riconducendolo alla sua ispirazione cristiana» (p. 184).

Eppure, come mostra ampiamente Holger Zaborowski, *La metafisica, il cristianesimo e la morte di Dio nei “Quaderni neri”*, i *Quaderni* rivelano che «per Heidegger Dio non è solo scomparso o morto. È morto il cristianesimo stesso» (p. 199). Dunque, sebbene non si possa «fare a meno di notare con una certa sorpresa che il cristianesimo e la tradizione cristiana rivestono un ruolo significativo» (p. 196), quest'ultimo è però «soggetto all'abbandono dell'essere» (p. 201), coinvolto nel tramonto dell'Occidente, indice, per Zaborowski, della crisi filosofica degli anni Trenta.

Particolarmente originale la lettura di Peter Sloterdijk, *Imprigionato nei “Quaderni neri”*, in cui si rintraccia una *doppia programmazione* del percorso heideggeriano, che, se da un lato «aspira a “tradurre” l'apostolato di tipo cristiano in apostolato ontologico» (p. 65), dall'altro «è come se volesse chiudere la bocca all'Essere che [...] nei panni della metafisica greca e del profetismo ebraico-cristiano, aveva già detto abbastanza» (p. 67). Per l'autore, Martin, «protettore dei viandanti e di quanti si perdono strada facendo», espressione «del silenzio, del ritegno, della silenziosa maturazione» (*ibidem*) convive con «le magniloquenti formule eroiche» (*ibidem*) di Heidegger, la cui «missione nascosta sarebbe stata allora quella di erpicare la landa» (p. 65), per preparare «la via a una forma futura di pensiero in un terreno inospitale» (*ibidem*).

Notevole la ricerca di Judith Werner, *Heidegger e la Lügenpresse*, che, a partire da un'analisi storica del termine *Lügenpresse*, “stampa menzognera”, affronta il rapporto del filosofo con il giornalismo, espressione della *Machenschaft* (macchinazione). L'autrice, individuando la contraddizione tra la critica che Heidegger muove alla stampa e la prevista pubblicazione dei *Quaderni*, s'interroga sul carattere esoterico e spinoso del testo, mettendo in questione la stessa natura filosofica del lascito heideggeriano: «non si può infatti essere sicuri che basti un dio a salvare Heidegger come *filosofo*» (p. 154).

A conclusione degli interventi, Donatella Di Cesare, *Heidegger: tra apocalittica e rivoluzione*, riflette sul rapporto tra l'apocalittica «timbro dominante dei *Quaderni neri*» (p. 253), per «il paesaggio del nichilismo compiuto, la fase ultima della metafisica, il tramonto della tarda modernità» (*ibidem*), e la potenza rivoluzionaria che, sebbene trovi «nell'evento, nell'*Ereignis*, una parola-guida che la iscrive in una concezione altra del tempo» (pp. 259-260), tuttavia «non irrompe nella storia dell'Essere» (p. 263) e rimane, per l'autrice, un anelito destinato a rimanere incompiuto.

La varietà delle prospettive de *I Quaderni neri di Heidegger* restituisce la complessità di un pensiero decisamente tormentato: Heidegger, «prigioniero di un

contrasto insanabile» (Sloterdijk, p. 66), si veste di una «camicia di forza in cui si lascia chiudere di propria volontà» (Iadicicco, p. 12), facendo sì che il fondamento abissale diventi per lui «come il vulcano Etna per Empedocle» (Paltrinieri, p. 144).

Laura Pitarresi

G. Licata - L. Sesta (eds.), *Philosophical Essays on Language, Ontology and Science*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 167.

Il volume è una miscellanea di saggi nati dalla successiva elaborazione delle relazioni presentate al congresso *Ontology and Semantics*, organizzato a Palermo da Gaetano Licata e Luciano Sesta. Il congresso si è tenuto il giorno 11 novembre 2011, presso l'Università degli Studi di Palermo. Ai contributi del convegno si sono aggiunte successivamente le ricerche di Marco Buzzoni e di Giuseppe Vicari, nelle quali sono trattati temi pienamente in linea con gli argomenti studiati nel corso del convegno.

Ontologia, linguaggio, scienza, il loro sviluppo storico e i loro reciproci rapporti sono grandi temi sui quali continua a riflettere la filosofia di oggi, e il lavoro in questione è costituito dall'indagine su questi temi proposta da specialisti appartenenti a diversi ambiti disciplinari: filosofia del linguaggio, filosofia della mente, etica, filosofia della scienza. Gli autori, grazie alle proprie riflessioni, hanno dato vita ad un interessante dialogo interdisciplinare, facendo inoltre emergere, sullo sfondo, il confronto tra le due grandi tradizioni della filosofia: quella "continentale" e quella "analitica". Il volume si apre con i contributi di Franco Lo Piparo e Giuseppe Nicolaci. Il primo analizza il rapporto tra linguaggio e realtà, ricordando il modo in cui i greci concepiscono tale rapporto: è impossibile discernere i fatti (*pragmata*) dai discorsi (*legòmena*) che si riferiscono a quei fatti, o a quegli enti "esterni". Lo Piparo, facendo riferimento ad una propria precedente ricerca molto nota, propone la soluzione strutturale del nastro di Möbius, in cui sia il mondo dei fatti sia il mondo delle proposizioni vengono metaforicamente posti su un piano in cui non vi è soluzione di continuità, in modo che essi siano temporaneamente distinguibili, ma, al contempo, ontologicamente inseparabili. Giuseppe Nicolaci, lavorando sugli *Analitici secondi*, pone invece l'accento sull'interessante questione, tanto platonica quanto aristotelica, che riguarda il legame tra l'essenza di una cosa e il significato del nome che designa quella cosa, mostrando anche per questa semplice via il parallelismo esistente fra ontologia e semantica. Ed è proprio ad Aristotele che si riallaccia Gaetano Licata, nella sua introduzione, riprendendo i quattro fondamentali significati di "essere" proposti dallo Stagirita nella *Metafisica* e ricordando l'analisi intrinsecamente linguistica che Aristotele propone degli enti reali. Tale carattere linguistico

è evidente a partire dal significato di “essere” come “vero”, laddove la verità/falsità non è che una proprietà linguistica degli enunciati, in secondo luogo riguardo alla distinzione fra “essere per sé” ed “essere per accidente”, distinzione che affonda le proprie radici nella forma logica del giudizio, e nel terzo significato di “essere”: quello delle categorie, poiché la distinzione fra “essere per sé” ed “essere per accidente” può essere in fondo letta come la differenza tra la sostanza e le altre categorie, cioè tra soggetto e predicato. Inoltre, sottolinea Licata, la teoria delle categorie è la conferma dell’inscindibilità tra i due piani (linguistico ed ontologico), proprio perché le categorie, in quanto possibili predicati della sostanza, si riferiscono ad una realtà (la *res*) di cui si evidenziano le proprietà, evidenziando e riferendo il “fatto”. Infine l’“essere” come atto e potenza si riferisce alla teoria aristotelica del divenire, in cui il soggetto, nel tempo, accoglie diversi possibili predicati sempre secondo il costruito logico-linguistico soggetto/predicato: ad esempio “Socrate” da “non musicale” diviene “musicale”. L’influenza aristotelica nel *Tractatus logico-philosophicus* di L. Wittgenstein, attraverso la teoria logica del giudizio, è nota. L’opera del filosofo austriaco propone un’idea simile di struttura ontologico-linguistica. Tale concezione porta allo schema CT (*correspondence theory*) del corrispondentismo classico, secondo cui ogni proposizione è immagine del fatto a cui si riferisce, in un rapporto di uno ad uno. Vi è chiaramente l’altro approccio alla semantica messo in luce da Licata, quello olistico, che vuole il mondo linguistico inglobato nella realtà, come se quest’ultimo ne costituisse una parte grazie al principio dell’auto-similarità. La posizione tematizzata in modo specifico è quella di Lo Piparo e la sua metafora del nastro di Möbius: i fatti della realtà sono tutti esprimibili attraverso il linguaggio e sono tutti connessi fra loro come sono connesse fra loro le proposizioni che si riferiscono ai fatti. Come insegna Quine, viene meno nella teoria olistica del significato il dogma empirista del riduzionismo, secondo cui ad ogni proposizione sintetica corrisponderebbe un singolo fatto o una classe individuabile di fatti. Rispetto alla metafora del nastro di Möbius, Licata fa notare che è possibile accogliere una cornice olistica pur mantenendo una teoria corrispondentista, se si tiene presente che il nastro di Möbius, se segmentato, torna ad essere il foglio bifacciale di de Saussure che, mantenendo separati il significante ed il significato, fonda la possibilità della corrispondenza. Un’altra posizione discussa da Licata, ed appartenente all’olismo semantico, è quella di D. Davidson, allievo diretto di Quine, che costruisce la semantica degli enunciati fondandola su un concetto di verità che non viene definito e sulla *T-convention* di A. Tarski.

Una breve riflessione introduttiva è affidata anche al secondo curatore della raccolta, Luciano Sesta, il quale ricorda come la dimensione semantica del linguaggio implichi una concezione in qualche modo realista, che va al di là della vecchia disputa fra teoria della corrispondenza e teoria della coerenza. Il pensiero e il lin-

guaggio, al di fuori dei quali non è possibile accedere al mondo, in breve, sono già da sempre aperti al mondo, e dunque non bisognosi di essere trascesi in direzione di una qualche realtà in sé. Da qui è possibile intrecciare un fecondo dialogo fra prospettive analitiche, come quella di Richard Rorty e di John McDowell, e prospettive ermeneutiche, come quella che Gadamer condensa nella celebre formula “l’essere che può venir compreso è linguaggio”.

Anche il contributo che giunge dall’area di filosofia della scienza col primo saggio della raccolta è fondamentale. In questo lavoro Marco Buzzoni pone un legame tra progresso scientifico – quindi conoscenza – e descrizione linguistica del mondo; dunque, in ultima analisi, tra realtà, scienza e linguaggio, intesi come estremi di uno stesso processo. Il progresso scientifico deve fare i conti con (ed è costituito da) l’evoluzione semantica dei termini teorici, ossia col cambiamento del significato di questi termini (nel doppio aspetto del *Sinn* e della *Bedeutung*), da un paradigma all’altro. Il tutto si risolve nella teorizzazione di una stretta relazione tra esperimento scientifico e presupposti teorici che guidano l’esperimento, in contrasto con I. Hacking, apertamente criticato, che sostiene l’indipendenza dell’osservazione e dell’esperimento dalla teoria con la sua tesi del realismo delle entità. Accogliendo la *theory ladenness* Buzzoni si rifà all’operazionismo di Agazzi per mostrare che un esperimento, e le entità da esso presupposte, hanno senso solo entro una cornice teorica ben precisa e che è solo come risposta ad una precisa domanda (teorica) formulata alla natura che l’esperimento ottiene senso. Il realismo sulle entità così non può rimanere disgiunto dal realismo degli stati di cose descritti dalla teoria.

Il saggio di Giorgia Zeami tematizza in modo specifico, ma non esclusivamente, il percorso filosofico di M. Heidegger nella fase precedente alla stesura di *Sein und Zeit*. L’apertura semantica che si scorge in Heidegger fa sì che la sua ontologia non si configuri come mero realismo e corrispondentismo. Come Zeami nota, il problema del “senso” dell’essere è particolarmente importante per l’autore, dunque la ricerca ontologica deve procedere proprio attraverso l’orizzonte semantico: non tanto l’essere quanto il “senso” dell’essere è ciò che viene coinvolto in modo specifico nella dimenticanza che caratterizza la nostra epoca alienata, ed il tema della “comprensione” ha evidentemente a che fare con la comprensione linguistica. Comincia a configurarsi in *Sein und Zeit* la centralità che il linguaggio avrà nella riflessione del filosofo di Messkirch a partire dalla *Lettera sull’«umanismo»*. L’ermeneutica della fatticità e l’interpretazione della vita cristiana vengono additate da Zeami come i presupposti filosofico esistenziali dell’originale ricerca di senso con cui Heidegger intende rinnovare, a partire dalla sua opera maggiore, il tradizionale rapporto fra ontologia e semantica.

Massimo Panzarella ricostruisce in termini di “gioco” il rapporto tra ontologia, semantica e logica, analizzando le caratteristiche della teoria dei giochi, ripresa

in logica da Jikko Hintikka: dati due giocatori, sarà vincitore chi utilizza le giuste strategie; queste ultime risulteranno dal cogliere correttamente le informazioni nell'ambiente circostante oltre che dall'osservazione dalle mosse dell'avversario. Il gioco costruisce una vera e propria logica del dialogo e il risultato si presenta in termini di valore di verità della proposizione. Il gioco dialogico, in cui botta e risposta costituiscono mossa e contromossa, è giocato secondo determinate regole: se parliamo di giochi semantici, non dobbiamo aspettarci frasi dichiarative del tipo: "la neve è bianca", quanto piuttosto domande come: "la neve è bianca. Corrisponde questo a verità?". La verità di una tesi, assunta dal dimostratore, deve essere difesa contro la falsità, pretesa dal confutatore, attraverso la giusta strategia argomentativa.

Gaetano Licata offre nel quarto saggio una riflessione logico-epistemologica ripercorrendo la "rivoluzione scientifica" della meccanica quantistica e mettendo tale evento in parallelo con lo sviluppo delle logiche polivalenti. Siamo nella prima metà del xx secolo; M. Black, ideatore degli insiemi *fuzzy* (sfocati), è anche un ricercatore di meccanica quantistica; B. Russell e J. Łukasiewicz, altri autori che sollevano il problema della vaghezza, si occupano di matematica, linguaggio e logica. Logica e ontologia, di pari passo con la fisica, tendono a dare in questi anni una nuova idea della realtà e della struttura della conoscenza, assumendo contorni meno netti che danno la possibilità di fornire risposte anche nelle situazioni incerte. Ciò che viene meno nelle logiche prese in considerazione, a causa dei risultati degli esperimenti sul comportamento delle nuove entità quantistiche, è il principio di non contraddizione; i paradossi ontologici derivanti dal principio d'indeterminazione, dal dualismo della equazione di Schrödinger, dal principio di sovrapposizione e dal fenomeno della non località possono infatti essere spiegati solo da logiche polivalenti come i sistemi di Łukasiewicz, la logica quantistica o la logica fuzzy, che indeboliscono e graduano le pretese di verità sui fenomeni e ammettono la contraddizione.

Passando al versante etico, Luciano Sesta sottolinea l'importanza del pensiero di Hans Jonas in opposizione alla cosiddetta "Legge di Hume". Tale legge non ammette un legame necessario tra essere e dovere essere, tra descrizione ontologica e prescrizione etica, e può così essere formulata: "dall'essere non segue necessariamente il dover essere". Jonas trova una forte relazione tra etica e ontologia prendendo spunto dal pensiero aristotelico, attraverso una rivalutazione del concetto di causa finale e attraverso una particolare attenzione posta alle caratteristiche dell'organismo vivente. Quest'ultimo, in virtù della stessa causa finale (e di tutte le altre che convergono in essa), troverà il senso della propria realizzazione come "essere". Questo significa che l'organismo tende al bene, ed è organizzato secondo una struttura finalistica, fin dall'inizio; non essendo materia inerme, bensì materia viva e strutturata, l'organismo è già adatto e predisposto a trovare piena realizzazione in una inclinazione

naturale che, per così dire, *esce fuori di sé* ed esula da semplici criteri deterministici e meccanici, per ritrovarsi connesso alla specie e all'ambiente a cui appartiene.

Con il saggio di Giuseppe Vicari, che chiude la raccolta, si passa alla filosofia della mente e alla psicologia. I temi trattati da Vicari sono la mente di gruppo, l'intenzionalità collettiva e il comportamento collettivo. Come essi possono influire sulla nostra individualità e sulle nostre personali scelte coscienti? Dopo avere esaminato alcune posizioni collettiviste come quella di Schmid – secondo cui è possibile guardare senza paura al corpo collettivo come ad un nuovo soggetto, che, come farebbe quello individuale, agisce in un modo preciso e coerente – Vicari fa riferimento alla posizione di Searle. Il filosofo americano nota l'imposizione che una mente di gruppo è in grado di esercitare con il rischio di soffocare le ragioni e le tendenze personali; tuttavia, nella sua prospettiva onto-sociale, Searle riconosce l'esistenza di *status* che non dipendono, ad esempio, dalla forza fisica o dal possedere certe caratteristiche reali, ma anche solo dal fatto di essere collettivamente riconosciuti e accettati e che consentono a persone e oggetti di svolgere una funzione. Anche le istituzioni e i fatti istituzionali, del resto, nascono da accordi di gruppo. Secondo l'autore del saggio, comunque, alla spiegazione dei comportamenti centrata sul collettivismo è sempre preferibile una posizione più individualista.

Gli studi presentati nel volume curato da Licata e Sesta toccano alcuni temi cruciali della riflessione filosofica nel contesto di una società tecnologica e multiculturale gravata di terribili minacce, ricordandoci la necessità che la riflessione filosofica affianchi, oggi più che mai, le grandi branche del sapere scientifico ed umanistico.

Lucia Sandonato

G. Botta - E. Mauri (eds.), *Verità e bellezza in Jacques Maritain*, Studium, Roma 2016, pp. 332.

Se *verum e pulchrum*, in quanto trascendentali, significano metafisicamente un rapporto di implicazione universale a tutto ciò che è, non v'è dubbio che un confronto aperto sul tema "Verità e bellezza" debba pregiudizialmente sottendere, sempre in riferimento a una cornice problematica coerente, un'ampia molteplicità di temi e materie intellettuali. È proprio una tale molteplicità a essere sfidata, contro facili e confortevoli equilibri, dai sedici contributi frutto dell'omonimo convegno tenutosi al termine del 2013 all'Università del Sacro Cuore di Milano. Sembra infatti, come rileva Giovanni Botta nella sua *Introduzione*, che, al di là della specificità e della peculiare potenza delle singole relazioni, un'architettura precisa, sebbene non opprimente, diriga segretamente il movimento generale dell'opera, che spa-

zia dall'ontosofia alla teoria dell'arte passando per l'etica e la politica (p. 9). Stelle polari di tutte queste ricerche speculative, l'*engagement* ontologico di Maritain e la valenza storica e simbolica della sua vicenda personale, che tornano come sfondo ed eco di ogni sintesi e indagine.

In special modo ed *ex professo*, la tematica ontologica emerge nei due interventi dedicati all'ontosofia, *L'ontosofia e i gradi del sapere* e *Ontosofia esistenziale in risposta al nichilismo in J. Maritain*, entrambi maturati all'interno della constatazione della *krisis* filosofica moderna inaugurata dalla cesura cartesiana tra *scientia* e *sapientia*. Nel primo, Piero Coda misura l'apporto problematico della sapienza mistica alla sapienza metafisica a partire da tre snodi cruciali della riflessione maritainiana: 1) l'ampliamento del dominio della razionalità ad opera del tomismo; 2) la necessità per la metafisica in quanto "filosofia dello spirito" di trasbordare nella sapienza dei doni dello Spirito Santo inviato da Cristo; 3) la ineluttabilità teoretica soggettiva e oggettiva per la metafisica di sfociare nella conoscenza per connaturalità, una volta che sia dato l'*eros* come tendenza essenziale dell'*ens*.

Nel secondo, che dobbiamo a Vittorio Possenti, è rimarcata invece, in polemica con le tendenze "logiciste" e "libertiniste" della filosofia moderna in generale e della filosofia italiana recente in particolare, la primalità della composizione *essentia-esse* su quella materia-forma da una parte, e dell'*actus essendi* sull'*essentia* dall'altra.

Seguono tre saggi di argomento etico-politico. Nel primo, *L'etica generale di Jacques Maritain*, Angelo Campodonico (Università di Genova) si impegna in una breve sintesi di due opere maritainiane (*La filosofia morale. Esame critico dei grandi sistemi* e *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*), sottolineando l'attualità della riflessione morale del pensatore francese soprattutto sui temi del preconcio spirituale, della prima opzione di libertà del fanciullo (in dialettica con Sartre), del superamento del conflitto tra sociologismo esasperato (etologia morale) e normativismo kantiano – in vista della riconciliazione della sfera emotiva con quella della ragione – e, infine, della preminenza del concetto di *bonum honestum*, il quale «sta alla morale come l'essere sta alla filosofia» (p. 108).

In *La legge naturale secondo Maritain oggi*, prendendo avvio dall'assunto secondo cui la vera finalità della legge naturale sarebbe quella di «spiegare il diritto positivo, cioè il diritto prodotto dall'opera umana» (p. 113), Francesco Viola difende, invece, con Maritain, una visione della legge naturale come "schema dinamico d'azione" contro il «fissismo dell'ontologia tradizionale» (p. 124) e le tare del volontarismo giuspositivistico.

A chiudere questo trittico di filosofia pratica è la *Rilettura di L'uomo e lo stato di Jacques Maritain* di Enrico Berti, dove, sul presupposto della distinzione maritainiana tra "comunità" e "società" e tra "società politica" e "Stato", nonché della

reinterpretazione maritainiana della *Politica* di Aristotele, si intende evidenziare la lungimiranza del filosofo de *L'Homme et l'état* su temi come quello dei diritti umani o dell'eventualità di un'unificazione politica del mondo e, dunque, la crucialità della loro trattazione per il dibattito contemporaneo. Qui, la dissoluzione dello Stato moderno intravista già negli anni Cinquanta da Maritain si sfalda, nota acutamente Berti, contro l'esigenza imperitura, da parte dell'uomo, di ristrutturare la *polis*, la *civitas*, la "società politica", la quale, contrariamente al costruito dello Stato nazionale, pertiene naturalmente all'uomo in quanto è uomo e sopravvive, quindi, a tutti i tumulti della storia. Da qui, il perenne valore dell'opera politica di Maritain.

Nell'economia generale del testo, questo secondo gruppo di contributi pare occupare una posizione strategica: lo spostamento dell'asse dalla filosofia speculativa alla filosofia pratica facilita, infatti, e prepara il passaggio dalla problematica schiettamente sapienziale a quella estetica, in cui il commercio con la sensibilità si fa più fitto.

È proprio la messa in gioco della corporeità a costituire uno dei nuclei dell'intervento di Roberto Diodato, *L'estetica oggi e Maritain*. Rivalutando l'angolo visuale baumgarteniano e la congiunzione virtuosa, nel pensiero estetico di Maritain, dell'istanza cognitiva e dell'istanza poetica, il professore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore rivendica la fundamentalità di un'estetica che sia «filosofia dell'attualità» (p. 143) attraverso la riconsiderazione fenomenologica di quella conoscenza di frontiera che Maritain ha così ben delineato trattando del "preconscio spirituale". Sarà una siffatta conoscenza intuitiva e a-concettuale, rileva Diodato ripercorrendo alcune tappe di *Arte e scolastica* e de *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, a rappresentare una credibile alternativa all'anestetizzazione di massa e ai processi di spettacolarizzazione del *life style* contemporaneo. Riappare in questa sede, anche se non esplicitato dall'autore, il riferimento all'ampliamento (stavolta *dal basso*) dell'orizzonte di esercizio della razionalità prospettato da Maritain: l'atto del conoscere eccede la sfera del concetto e dell'astrazione sia in senso verticale (conoscenza mistica per connaturalità) che in senso orizzontale (conoscenza affettiva per connaturalità). Quando la conoscenza per connaturalità riguarda l'ambito della morale, il suo oggetto è il *bonum honestum* (abbiamo visto, *anàlogon* dell'*ens*); quando essa riguarda l'ambito estetico, il suo oggetto formale è il *pulchrum*, che nell'*ars analogi rationis* di baumgarteniana memoria svolge il ruolo di oggetto di conoscenza perfetta, così come la conoscenza di Dio in quanto principio dell'ente costituisce la perfezione dell'indagine metafisica.

La tensione ontologica torna infine, prepotentemente, alla ribalta in *Lineamenti dell'estetica musicale di Jacques Maritain* di Giovanni Botta, dove viene sviluppata su livelli diversificati, tra cui il carattere ontologico dell'emozione-forma che la creazione musicale dovrebbe suscitare, l'enfasi sull'elemento melodico inte-



so come «principio disorganizzatore delle norme impersonali verso cui la musica moderna si è orientata» (p. 253) e la dimensione ontologica della persona come destinatario privilegiato della musica nell'esperienza dell'ascolto.

Parallelamente al percorso "ideale" di tutti questi saggi, però, si dispiega tutto un filone di ricerche storiche (contributi di P. Viotto, M. Fourcade e G. Lupo) o incentrate sui rapporti personali e intellettuali che Maritain intrattenne nella sua vita con numerosi scrittori e pittori, i quali testimoniano non solo l'influenza del filosofo sulla letteratura e l'arte italiana (contributi di G. Langella, G. Radin, C. De Carli ed E. Pontiggia), francese e statunitense (contributi di R. Balzarotti e O. Rouault), ma anche l'apporto che il contatto vivo con la prassi artistica ha giocato nella formazione della teoria dell'arte maritainiana.

*Gabriele Papa*

