

## Bibliografica

Ilario Bertoletti, *Male pandemico, coscienza religiosa e libertà morale*, L'Arca di Scholé, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 34.

La pandemia da coronavirus che ha imperversato per due anni nel mondo intero e che probabilmente – nonostante il successo delle vaccinazioni – resterà un pericolo latente per molti anni ancora, oltre a fare quasi quattro milioni di morti ha anche distrutto le certezze della vita quotidiana, sconvolto abitudini inveterate e suscitato conflitti o reazioni impulsive dalle quali un minimo di ragionevolezza avrebbe dovuto distogliere. Ma talvolta, come diceva il poeta Eschilo, nella disgrazia può esserci un insegnamento ovvero, come ripete il coro finale del *Parsifal*, il sapere passa per la comune sofferenza. A tale scopo, però, bisogna prenderla “con filosofia”, non nel senso banale della parola bensì perché la situazione non dipende da noi in cui siamo venuti a trovarci ci spinge a riflettere su qualcosa che è l'eterno problema della filosofia, cioè l'inaggrabile realtà del male, e nel contempo l'eterno problema della religione, espresso fra l'altro dalla domanda di Giobbe su come Dio possa esserne l'origine; a ciò si aggiunge un terzo interrogativo non meno importante per la filosofia, per la religione, per la conduzione stessa della vita: ci è data o no la facoltà di operare in maniera giusta anche quando siamo limitati e oppressi dalla prepotenza del male? È questa la strada percorsa da Ilario Bertoletti, autore della presente pubblicazione le cui piccole dimensioni sono inversamente proporzionali alla densità del contenuto e dei riferimenti culturali, alla finezza dell'analisi ed al valore altamente costruttivo delle risposte date ai problemi che affronta.

La tradizione filosofica distingue fra il male fisico provocato da processi naturali – ed è appunto il caso di una malattia pandemica – e il male morale che consegue da atti liberamente commessi. Ma c'è una relazione fra i due? L'Autore scarta il feroce concetto di una teodicea “punitiva”, per cui il male fisico sarebbe la punizione divina per i peccati degli uomini, e si orienta verso una teodicea kantiana “autentica” e “secolarizzata” secondo la quale l'uomo dev'essere sempre responsabile di ciò che compie mediante il suo libero arbitrio. Ma nella vita concreta la libera scelta umana non è un principio assoluto delle azioni bensì piuttosto una facoltà a sua volta dipendente da altro, un “servo arbitrio” come si esprimeva Lutero, che però in Kant fa capo non tanto a una predestinazione divina e non solo ai condizionamenti fisici dovuti alla causalità che regola tutti i fenomeni della natura, quanto piuttosto alla presenza di un tipo di male morale che risiede a monte della volontà del singolo, il “male radicale” costituito dalla congenita propensione all'“egoismo”. Se la ragione è impotente di fronte al male fisico (non solo perché gli strumenti per rimediarvi sono limitati ma anche perché non riesce a darsi una spiegazione di principio della sua esistenza), analogamente il male morale “radica-

le” resta parimenti per essa insondabile, come Kant riconosce, non potendosi capire quale sia la sua origine e il suo fondamento. Tuttavia in questo caso resta un margine di manovra, nella misura in cui la coscienza mantiene lo stesso la sua capacità di operare delle scelte e di sentirsi responsabile rispetto all’imperativo, che pur avverte, del dovere. La “secolarizzazione” nell’idea di Bertoletti sta nel fatto che la responsabilità di cui la coscienza è investita, più che l’osservanza di precetti divini, riguarda l’eventualità che i comportamenti messi in atto da scelte individuali possano risultare un danno per gli altri. La mia libertà è quindi limitata, “asservita” all’obbligo di non nuocere altrui anche qualora il nocimento risultante non fosse, dal mio punto di vista, un esito previsto o tanto meno intenzionale.

Rispetto al “servo arbitrio” luterano l’Autore recupera il pensiero scolastico della differenza fra *libertas maior* e *libertas minor*, attribuita ad Agostino, il quale parlava di una libertà (dal male) propria di Dio e dei beati, cioè il “non poter peccare”, ben “maggiore” di quella dell’uomo la cui libertà consiste soltanto nel “poter non peccare” senza escludere la possibilità del contrario (*Correzione e grazia*, 12). La *libertas minor*, vale a dire il libero arbitrio, si esercita anche in presenza di una necessità esterna, di una servitù coercitiva, poiché comunque la persona non è un automa ma deve continuamente operare delle scelte coscienti fra azioni giuste e ingiuste, e tali scelte non sono illusorie, perché una volta adottate producono effetti reali in questo mondo. Se non esistesse questa *libertas minor* come scelta fra contrari sarebbe impossibile valutare le azioni in quanto positive o negative. Perciò anche sotto il più pesante condizionamento la responsabilità e il giudizio di coscienza restano in funzione.

Ma la scelta fra contrari può rivelarsi cosa più complessa di quanto sembri a prima vista (e lo si è capito proprio nella situazione attuale), perché non si tratta semplicemente di optare fra due azioni o due eventi, ma di un conflitto fra i principi ai quali tale scelta si ispira. Infatti, il diffondersi dell’epidemia ha reso necessario da parte dei governi imporre rigide restrizioni alla circolazione delle persone, norme sgradevoli sull’adozione di strumenti profilattici, divieto di contatti persino tra familiari e chiusura di esercizi commerciali con conseguente enorme perdita economica. C’è stato allora chi ha reagito in maniera anche violenta protestando contro quella che veniva considerata una violazione delle cosiddette libertà costituzionali (di movimento, di lavoro), una malcelata velleità dittatoriale di tenere sotto controllo i cittadini, anzi un attacco sferrato contro il principio cardine della natura umana che è la socialità. E se qualcuno avesse ricordato il puro dato di fatto, il numero crescente di contagi e di decessi, i contestatori rispondevano (io stesso li ho sentiti con disgusto) negando l’esistenza dell’epidemia, che sarebbe stata un’invenzione delle ditte farmaceutiche, o un piano diabolico ordito ai nostri danni dai cinesi, o una manifestazione dell’odio dei comunisti verso la classe imprenditoriale.

C’è in tutto questo una buona dose di mistificazione, o come dice giustamente l’Autore, di “autoinganno”. Chi nega la pandemia e si rifiuta di sottoporsi alle normative sanitarie non dice mai di farlo per motivi di interesse personale ma si appella a principi universali: la libertà, i diritti, la natura umana; eppure, proprio così facendo, il conclamato ossequio di sacrosanti principi liberali dai quali discende la sua scelta di rivolta si capovolge nel contrario, cioè nella sudditanza all’impero del male radicale rappresentato dall’egoismo. Il propugnatore della libertà che respinge spavaldo cautele e limitazioni salvaguarda soltanto la *sua* libertà (o la sua concezione di libertà), indifferente al rischio di contagio che con il suo comporta-

mento rappresenta per gli altri o ritenendolo un trascurabile effetto collaterale. In tal modo è l'idea stessa della socialità umana (che contempla l'attenzione a non far del male al prossimo) ad essere contraddetto nel mentre si pretende di salvaguardarlo.

La *libertas minor* non è una mera facoltà di scelta ma deve saper temperare le due diverse esigenze della "deontologia" e della "teleologia". La prima fa presente il dovere di rispettare i principi universali, per esempio le "libertà costituzionali", i quali però non vanno affermati dall'individuo a prescindere da ogni contesto perché la loro applicazione da un punto di vista egocentrico potrebbe risolversi in un male per la comunità. La seconda impone invece la considerazione degli effetti ai quali può portare un comportamento anche se ispirato a principi di per sé validi; ed essa non si basa su una considerazione astratta bensì su un "ragionamento ipotetico" (cosa accadrebbe se io...) guidato dalla "prudenza" che significa saggia ponderazione, concretezza ed equilibrio.

Come nella leggenda riportata da Platone dell'"anello di Gige" che rendeva invisibile l'autore di atti criminosi, così i pretesi negatori dell'epidemia, ostili alle regole di contenimento e alla somministrazione di vaccini, nascondono dietro i loro principi deontologici il fatto che oggettivamente, teleologicamente, assecondano il male contribuendo con i loro comportamenti alla diffusione del contagio. Non basta dire che tale conseguenza non rientrava nelle loro espresse intenzioni. Bertoletti a ragione sottolinea che un'etica delle pure intenzioni non rende per ciò stesso innocente chi non tenga nel dovuto conto gli effetti nocivi per gli altri delle proprie azioni imprudenti, quali che ne siano i motivi ispiratori. Il comportamento giusto corrisponde invece a un'etica della responsabilità, dove la persona in primo luogo evita non tanto di contravvenire ai principi ma di provocare del male agli altri, ed anche se dovesse provocarlo involontariamente sa guardarlo in faccia per quel che è assumendosene la colpa.

*Aldo Magris*

R. Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 165.

Non c'è forse nessuno nella storia del pensiero che come Simone Weil crede in modo radicale che la filosofia sia una prassi e che il suo valore consista nel suo potere di modificare la società, contribuendo a un miglioramento della condizione umana. Questa persuasione appassionata e anche ostinata si mostra nel modo in cui Weil incarna con la propria esistenza e le proprie scelte di vita, a volte anche estreme, la forza di un pensiero capace di trasformarsi in un'azione vivificatrice ed eticamente orientata in vista del bene e della giustizia.

Di questa tensione alla bontà e all'amore, quale espressione di una cura per l'uomo che imita l'amore divino e che percorre tutto il pensiero weiliano, ci dà conto il denso e preciso lavoro di Rita Fulco, che tematizza la condizione di costitutiva fragilità dell'esistenza umana, acutamente colta dalla riflessione di Weil. La filosofa è, infatti, lucidamente consapevole che l'essere umano è un «essere *esposto*, e quindi sottoposto, alla *necessità*, in tutte le sue manifestazioni, ma, soprattutto, alla *forza*, che regna sovrana in questo mondo» (p. 9). Si tratta del carattere di apertura e gettatezza nel mondo dell'esistenza, che fa dell'uomo una creatura fra-

gilissima e profondamente vulnerabile, ma che al tempo stesso vincola ciascuno alla propria responsabilità individuale, poiché ognuno è chiamato non solo a tirarsi fuori dalla propria personale condizione di sofferenza, che può colpire in modo devastante la vita di ciascuno, ma altresì – e soprattutto – a prendere in carico l'altro, ossia a non venir meno all'«*obbligo* verso l'altro, innanzitutto il massimamente sventurato, [...] *malgrado sé*, anche quando le circostanze esterne siano tali da eclissare ogni obbligo verso di lui» (p. 14). L'estrema chiarezza di Weil nell'indicare che questo è il compito primario dell'uomo non lascia spazio ad alibi e determina che ciascuno in modo cogente si faccia servitore dell'altro.

Il fatto che il pensiero weiliano possa esprimersi in tesi perentorie «non sempre teoreticamente argomentate» (p. 15) non implica, però, che la filosofia weiliana sia priva di mancanza di rigore, ma corrisponde, piuttosto, a «una scelta consapevole, il cui uso di un linguaggio comprensibile a tutti e di uno stile mai arzigogolato sono parte integrante» (*ibidem*). Ciò, appunto, perché il filosofo non è per Weil colui che, chiuso nella sua torre d'avorio, contempla il mondo, limitandosi al più a denunciarne gli aspetti critici e deboli, ma si investe nella realtà secondo un impegno *psicagogico* che lo destina a entrare nell'orizzonte della sfera politica quale dimensione dove si gioca per Weil la partita non solo per i diritti umani, ma più in generale per una società democratica eticamente formata al bene, capace di liberarsi dalla logica del dominio, del totalitarismo e dell'oppressione. Rita Fulco ha il merito di restituirci in modo organico e ben articolato lo sviluppo, gli snodi centrali, i principi chiave di una riflessione che, pur rigorosa, a volte paga il prezzo della frammentarietà della sua scrittura. Non solo: come si trattasse di scrivere un libro nel libro, Fulco sceglie di sviluppare il proprio percorso d'analisi, che parte dall'esame del riposizionamento weiliano della soggettività, attraverso il modo fenomenologico weiliano di discutere il potere decostruendolo e approda a una rilettura dell'ontologia weiliana dell'umano con uno sguardo volto all'orizzonte giuridico, costruendo in parallelo cinque "finestre" di approfondimento, in cui l'Autrice si cimenta in un serrato corpo a corpo con tutte quelle immagini, esempi, fatti della vita di Weil, nei quali la teoria opera per quella *metanoia* grazie alla quale il soggetto si fa *attento*, ossia capace di «rivolgere il proprio sguardo e il proprio desiderio *ex-staticamente*, fuori e oltre la dimensione ego-centrica» (p. 30).

Specialista da tempo di Weil, Fulco sceglie stavolta una particolare angolatura d'analisi: le questioni scottanti con cui Weil si confronta relative all'ingiustizia sociale, a una politica e a una società indifferenti agli sventurati, invisibili e scartati – «rest[i] dis-uman[i]» (p. 51), ridotti «allo stato di *cosa*» (p. 58), espressione di una «vita senza forma» (p. 15) offesa due volte, dal *malheur* e dalla cecità altrui, destinati a «rimanere nell'oblio, non percepiti, non ascoltati» (p. 57) – restano, infatti, ancora oggi dolorosamente attuali. Questa consapevolezza spinge l'Autrice, in un tempo segnato da un rigurgito di ideologie sovraniste e da una violenza che invade spesso la politica e il suo linguaggio, a prediligere quel percorso teoretico weiliano, che si concretizza nella proposta di un «sovertimento della logica soggettivistico-individualistica dei diritti umani» (p. 165), nell'ottica del rispetto di «quella *eteronomia* che viene *prima* di ogni autonomia» (*ibidem*). Ciò fa della riflessione weiliana non un esercizio di pensiero utopico, ma un cammino concreto capace, pur dopo decenni, di «contribuire ad imprimere alla civiltà dei diritti umani quello slancio ulteriore che potrebbe venire dall'adozione di un presupposto differente. Si tratterebbe, infatti, di lasciarsi alle spalle un *diritto*

inteso individualisticamente, mettendo al centro del discorso filosofico-politico l'*obbligo* di esercitare la *giustizia* nei confronti dell'altro, ancor *prima* della sua stessa richiesta o rivendicazione di un diritto» (*ibidem*).

Questo sovvertimento passa, come ben mette in luce l'Autrice nel primo capitolo del volume, da un riposizionamento ontologico da parte di Weil del soggetto, che, depotenziandosi e decentrandosi in un movimento che imita la *decreazione* di Dio, ossia quel ritrarsi del divino che fa spazio alla creatura e alla sua libertà, viene dalla pensatrice ricostituito come «un io *personale-impersonale*» (p. 43). La coppia ossimorica personale-impersonale struttura l'io come tensione etica all'alterità, dove il carattere dell'impersonalità dichiara il superamento dell'orizzonte egoistico della soggettività, con il suo grido di «orrore di fronte al male» (p. 27), mentre il tratto del personale vincola ciascuno in quanto singolo all'assunzione inderogabile dei propri doveri. Da questo duplice carattere emerge l'io «come unità complessa formata dall'quell'«atomo di bene» [...] che, ad avviso di Weil, sta al fondo dello spirito di ciascuno, e l'io singolare, spirito e corpo» (p. 52).

Un io capace di bene è, dunque, per Weil una forma di esistenza ontologicamente pesante e grave: la gravità è weilianamente il «peso della responsabilità» (p. 74) e, nondimeno, *grave* è definito anche «qualcosa di teoreticamente più inquietante: il potere» (*ibidem*). Come sottolinea l'Autrice, «[1]a *gravità* del potere è *la* questione che ossessiona Simone Weil fin dall'infanzia e fino alla morte» (p. 73) e questo *Leitmotiv* della riflessione weiliana si lega strettamente a quello della forza. Per Weil forza ed essere sono coestensivi, nella misura in cui ogni ente è sottomesso alla forza, che esercita il suo «dominio incontrastato [...] nella *physis*» (p. 77). Inoltre, per Weil, «in assenza dell'attenzione al bene puro, il soccombere alla forza e al suo altrettanto inevitabile slittamento nella violenza, è inevitabile» (p. 78), così come ineludibile diviene, quindi, su questa base, la «compromissione del potere con la forza» (*ibidem*). Tale dolorosa consapevolezza si traduce nella certezza weiliana che non esiste un uso giusto della violenza e che certamente «[e]sistono forza e violenze necessarie, ma mai buone» (p. 79), sicché «l'abisso che separa il necessario dal bene non è superabile» (*ibidem*). Tuttavia, a una forza brutta e violenta Weil oppone *un'altra* forza, che è «*pura esposizione* senza difese [...], *vulnerabilità* senza protezione» (*ibidem*).

All'esame della fenomenologia di quest'"altra forza" è dedicato il secondo capitolo del volume, che, nel terzo inserto (cfr. pp. 84-93), recuperando l'idea che la «vulnerabilità, l'esposizione alla sventura possono essere oggetto di attenzione solo da parte di un soggetto *deposto*» (p. 87), si sofferma a discutere il concetto weiliano di democrazia come un mezzo in vista del bene, se capace di «neutralizzare le passioni individuali senza trasformarle in passioni collettive» (p. 89). All'idea weiliana dei doveri della politica, che deve rispondere ai bisogni dell'anima e del corpo, si lega l'attenta analisi di Fulco della proposta di Weil secondo i termini del paradigma biopolitico di matrice foucaultiana. In questa interessante e originale parte del lavoro, l'Autrice discute anche criticamente il tentativo weiliano di tradurre il bisogno di giustizia sul piano sociale, senza nascondere i limiti delle proposte politiche della pensatrice a tratti «ispirate da un paternalismo al tempo stesso ingenuo ed autoritario» (p. 104). Tali limiti, però, non svislisciano per Fulco il radicale senso di giustizia che anima la filosofia di Weil. La loro discussione critica, invece, lungi dall'«assimilare Simone Weil e la sua riflessione a un orizzonte conservatore – opzione miope, che dimostrerebbe soltanto una

poco approfondita conoscenza dell'interezza della sua opera» (pp. 117-118), ha piuttosto lo scopo di «mettere in luce [...] l'inconsapevole cattura di queste ambigue proposte di Weil entro le maglie di una nuova tecnica del potere [...]; un potere biopolitico, dall'apparenza meno repressiva, ma certamente più pervasivo quanto a regolamentazione e controllo delle vite e delle condotte sociali» (p. 118).

La relazione fra ontologia, etica, politica e diritto nel pensiero di Weil costituisce, infine, l'oggetto d'analisi del terzo capitolo del volume. Fulco si sofferma con attenzione sul ruolo fondamentale che per Weil ha l'azione educativa come strumento che contribuisce a operare quella conversione dello sguardo del soggetto che, abbandonando le posture solipsistiche e individualistiche, non solo si scopre «*da sempre* in relazione con altri» (p. 146), ma diviene altresì per questa via capace d'attenzione verso i bisogni dell'altro. Ciò comporta «un totale rovesciamento [...], in virtù del quale ciascuno si trova prioritariamente *obbligato* a difendere il diritto *dell'altro*, che viene *prima* del proprio» (*ibidem*). La *risemantizzazione* della giustizia a partire dall'obbligo per l'Autrice costituisce il grande contributo weiliano per la «messa in questione di un paradigma politico fondato sul diritto del più forte per preparare l'avvenire di un'altra politica, in grado di *obbligare* a dare risposta ai bisogni dei più deboli e di *rinunciare* all'esercizio della forza ove pure se ne avesse facoltà» (*ibidem*). Solo così per Weil la politica, mostrandosi giusta e responsabile, può riacquisire legittimità e dignità, cosa di cui ancora oggi la nostra società e il nostro tempo storico sono fortemente bisognosi.

Rosa Maria Lupo

Giuseppe Cantillo, *Scritti su Hegel*, a cura di Stefania Achella - Rossella Bonito Oliva - Eugenio Mazzarella, Carocci Editore, Bologna 2020, pp. 174.

Il volume raccoglie sette recenti scritti dell'autore, rannodati insieme dal privilegio categoriale assegnato dall'autore ai concetti di «Ragione» e «Vita».

La valorizzazione degli scritti giovanili del periodo bernese, degli abbozzi di sistema redatti tra Francoforte e Jena, e dei compendi manualistici risalenti ai periodi d'insegnamento di Hegel al Ginnasio di Norimberga, rappresentano senz'altro il valore aggiunto più consistente di questi ultimi scritti di Cantillo, occasione di analitico approfondimento per lo studioso e sostanziale apporto alla ricerca in merito all'indagine storico-critica sull'impianto sistematico delle diverse edizioni dell'*Enciclopedia*, così come della *Scienza della Logica* e non da ultimo della *Fenomenologia*.

In *Alle origini della psicologia hegeliana. Il manoscritto di Berna*, l'autore introduce il tema della Ragione con particolare riferimento ad un testo del 1794, che raccoglie un «insieme di documenti e osservazioni sui vari aspetti della vita dell'anima» (p.19). Il testo hegeliano affronta il nesso tra parola, segno e pensiero con riferimento alle categorie della *Critica della Ragion Pura*, testimoniando come il confronto giovanile con Kant non si sia limitato all'ambito della filosofia pratica e religiosa.

Il prosieguo dell'analisi introduce la nozione di vita. In *La concezione dello spazio nel pensiero hegeliano dei primi anni di Jena*, la Natura è interrogata in quanto regno delle forze

immanenti, «materia inerte», regno della gravità, la cui nozione è messa a tema nel confronto del giovane Hegel con la fisica newtoniana. La gravità infatti è la forza fondamentale sotto cui è sussumibile il concetto di materia, risultato dell'interazione di spazio e tempo.

Dall'analisi di Cantillo apprendiamo che l'idea dell'unità di spazio e tempo è già presente in Hegel, che nel *De Orbitis Planetarum* (1801) distingue lo «spazio in quiete» da quello «generato nel movimento nel tempo». L'autore prosegue parafrasando il testo hegeliano: «Spazio e tempo costituiscono un'assoluta identità, che non può variare, né crescere o diminuire. Viceversa i rapporti quantitativi riguardano la relazione tra spazio e tempo in quanto considerati come le forma o i fattori [...] in cui esiste la gravità» (p. 51).

L'idea risale al confronto con la filosofia dell'identità di Schelling il quale interpreta lo spazio come momento di scioglimento dell'Assoluto nella pluralità del molteplice e il tempo, al contrario, come «contrazione» della molteplicità nell'istante, dal cui movimento, generantesi dall'interazione di queste due «forme» o «potenze», è prodotto quel «mutamento [...] che ristabilisce l'unità e l'identità dell'Assoluto» e che genera «l'espansione della materia» (p. 52).

Possiamo intravedere nella critica hegeliana al meccanicismo delle forze fisiche un principio programmatico volto a intendere la Natura come «divina in sé» e come «un tutto vivente», principio che consiste nel suo non essere «solo estensione ma anche pensiero, mens» (p. 52).

A questo proposito, l'autore ricorda come nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* Hegel definisca lo Spirito la «forza» che «sa guardare in faccia al negativo e soffermarsi presso di lui», forza che viene definita «Soggetto». Il concetto di «forza» sembra dunque appartenere a un limbo, al confine fra l'oggettivo e il soggettivo, dal momento che «sopporta» il passaggio dalla quiete al moto. Qui il riferimento di Cantillo si concentra dunque sulla «vita» come «attività», mostrandone l'appartenenza ai «caratteri essenziali dell'Assoluto in quanto Spirito» (p.142).

In «*Exeundum e statu naturae*». *La violenza (Gewalt) nella filosofia dello spirito di Hegel*, all'interno del confronto tra ragione e vita, viene analizzata la problematicità insita in ogni espressione della forza derivante dall'ordine del diritto (*Zwang*), la quale contiene una ineliminabile componente di violenza (*Gewalt*), capace di generare una «situazione di scissione e alienazione» nel momento in cui «la macchina istituzionale-amministrativa» dello Stato viene separata dalla «vita del popolo e dalla coscienza dei cittadini» (p. 66). Tale scissione permette all'autore di mostrare l'astrattezza dell'espressione «stato di natura», dal momento che per Hegel «uno stato di natura è uno stato della prepotenza e del torto» (p. 64).

Il parallelismo più interessante tra mondo dello spirito e mondo della vita, tuttavia lo si compie concentrandosi sulla filosofia hegeliana della storia. Citando Herder sullo sfondo di un confronto critico con Humboldt, nel saggio *Su Humboldt e Hegel*, l'autore ricorda che «le formazioni spirituali hanno anch'esse [...] una loro giovinezza, per poi svilupparsi senza nuove creazioni, avviandosi verso il tramonto» (p. 90).

Il grande mistero della nozione di «vita» risiede dunque nel concetto di «*novum*» che si concretizza come *novum* della storia nell'azione, della natura organica nella generazione, e dell'attività stessa dell'Assoluto nel processo di conciliazione. Il nesso più fecondo tra l'idea di ragione e di vita sembra dunque essere il posizionamento radicale della domanda sul *novum*.

Nel mondo delle forze che si esprimono «nel campo della libertà», Hegel – che recensis le due conferenze humboldtiane sulla traduzione del poema epico indiano *Bhagavad-Gita* tenutesi a Berlino all'*Akademie der Wissenschaften* il 30 giugno 1825 ed il 15 giugno 1826 – entra in polemica con il concetto di «*Gleichmuth*», l'equanimità che si caratterizza come indifferenza rispetto allo scopo: «quel principio indiano, come la morale moderna, di per sé non fa fare un passo avanti e da esso in quanto tale non possono derivare doveri morali» (p.120). Ciò che un tale principio determina è infatti, per mezzo della rinuncia al *telos*, la soppressione del *novum*, idea che ripropone, seppur ad un livello più alto, il determinismo della fisica meccanicista.

Tuttavia, la natura finita di ogni determinazione, dal punto di vista della ragione che si è elevata al punto di vista dell'Assoluto non compromette la possibilità di cogliere l'unità idealmente infinita della vita nell'«unità del [suo] concetto e della realtà» (p. 160). Là dove regna il dominio dell'intelletto, al contrario, l'unità eidetica della vita non può essere colta, motivo per cui, dal punto di vista intellettuale, la vita è pensabile solo secondo il «chimismo» e il «meccanicismo» (p. 55).

La nozione di «sistema», rispecchiandosi in quella di «organismo» come quel «tutto in cui le parti non sono alcunché per sé, ma [...] il tutto è per mezzo delle parti» è quindi considerabile il rapporto che esprime al meglio la sintesi delle determinazioni, momento di unificazione che logicamente «nasce dal movimento dei termini stessi, dal loro costituirsi come circolo» (p. 155).

Posto che la circolarità dialettica assurga a simbolo della nuova logica in grado di pensare la vita, il tema della mediazione resta aperto, dal momento che per l'autore «l'unificazione degli opposti, l'unione del finito e dell'infinito [...] resta pur sempre nel suo ultimo fondamento un mistero» (p.152), dilemma che nel saggio *Osservazioni sulla coscienza religiosa in Hegel* viene ricondotto alla questione del «*mysterium trinitatis* in cui si condensa la *novitas* dell'apprensione cristiana dell'essenza divina» (p. 149).

Gli ultimi due scritti, *La folgore incandescente dell'Assoluto e il doppio rispecchiamento: ragione e vita nella logica hegeliana*, a mio giudizio, appartengono entrambi, ad un ulteriore livello dell'intuizione razionale, quello di una riflessione sul «terzo» elemento in grado di istituire la sintesi delle determinazioni e dunque costituire il superamento della contraddizione. Nella *Fenomenologia*, al termine della sezione sulla moralità è infatti «il Dio apparente in mezzo a loro» a svolgere il ruolo di «mediatore» (p. 139) e dunque ad istituire la dualità come essenzialmente riconciliata.

Il difficile nodo interpretativo della ricomposizione della scissione (*Entzweiung*) che attraversa, a tutti i livelli (psicologico, storico-antropologico, biologico, spirituale) il reale nella lezione hegeliana, sembra dunque essere lo sfondo problematico – seppur secondo percorsi di per sé indipendenti – dell'intero testo, che nel suo insieme organizzativo mostra di possedere, una continuità interna. Quest'ultima scaturisce dall'approccio densamente ermeneutico che ancora saldamente la riflessione dell'autore ad una lettura comparata del testo hegeliano e dei commenti più autorevoli presenti in letteratura.

Veronica Sciacca

Eugenio Mazzarella, *Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza 2020, pp. 155.

«“Essere” è un fatto di parola, *averla e nominare*». L’incipit, qui riportato, racchiude il senso profondo dell’intera opera; quell’essere che si dice come fatto di parola e in ciò ritorna alla sua propria essenza, riposando nell’aver raggiunta la compiutezza nel suo proprio e intimo *dove* che, in questo velarsi, *si fa* parola autentica – sottinteso. “Essere” è un fatto di parola. “Essere” (*è*) avere la parola nel dire. “Essere” (*è*) nominare. Ma tutto ciò nello spaesante silenzio di un nominante allo sbando, perduto nell’infinità di un universo troppo grande perché possa esser tracciata una linea che dall’estremo ne individui il centro.

L’opera di Mazzarella è un’epica dello spaesamento in due atti che erige contro luce questo sottinteso come stele nel deserto «che non ha centro» (p. 20). Proprio in ciò il pregio e il difetto: richiede una veduta complessiva e costante affinché in ogni passo si mostri quel sottinteso, quella stele, senza cui *condizione umana e lirica e poesia* – questi i titoli dei due saggi che lo compongono – risulterebbero meri labirinti. Labirinti che, però, hanno lo scopo preciso di far emergere il sottinteso *in quanto tale*.

La situazione che immediatamente viene posta dinnanzi gli occhi del lettore è la distruzione di un mondo: il punto di Archimede e Galileo che libera, sì, la terra dalla catena del sole (più volte la straordinaria immagine nietzscheana viene citata), ma che senza saperlo «ripristina la situazione originaria del cristianesimo: la sconcretizzazione ontologica» (p. 23): sulla terra, propriamente, non si fonda niente: o Dio o l’anima. Da ciò il passaggio a Cartesio che, se da un lato dà un metodo e rafforza quell’esperienza galileiana per cui, forse, questo era scampato alla sorte toccata a Bruno – atto per mezzo del quale «il mondo moderno si dichiarava ufficialmente aperto e insieme si vendicava di se stesso, mandando innanzi al deserto che si preparava a scoprire, come capro espiatorio, colui che aveva voluto a ogni costo indicarglielo» (p. 20) – dall’altro si serve «del pezzo della vecchia architettura del mondo che gli restava tra le mani – sé e il suo stesso dubbio su di sé – per costruire un nuovo mondo abitabile» (p. 26). Bruno e Galilei avevano mandato in frantumi «nel mondo spirituale [...] questo compromesso [sul quale si era retto il mondo]», «Dio in cielo, il re in terra. Si barcamenasse l’uomo tra i suoi due Principi. L’uomo esperto sapeva come fare» (p. 23). Questa desertificazione coglie Leopardi: la mancanza. Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud ne raccoglieranno l’indicazione.

Ecco il mondo stretto in una città, anzi l’intero universo: «il macrocosmo del cielo lasciato a se stesso nello spazio è caduto in pezzi sulla città: la via lattea d’ora in poi saranno i percorsi fluorescenti della folla, i suoi sciami riversati nel microcosmo della metropoli» (p. 31). Quella metropoli che pretende se stessa come onnicomprensiva e omnicentrica nel suo essere sempre e solo periferia fatta di vicoli che sbucano da nessuna parte: un labirinto in cui al furente spirito non è dato un filo per orientarsi ma è lasciato solo con se stesso – se stesso come *io*, se stesso come *mondo*. Fuggendo non può che edificare: «così edificarono i profeti» (p. 39).

Ma è nel passo indietro compiuto da Mazzarella, in tutta la sua tragica ambiguità, che si svela in modo definitivo quel sottinteso che, “*wie ein Naturlaut*”, dà la direzione a quello

spirito intrappolato nel suo eterno barcamenarsi (un barcamenarsi, questo, che *plasticamente* s'impone nella struttura, nel linguaggio e nel pensiero stesso del volume nel complesso). La magistrale, disorientante, spaesante presentazione dell'«eroe del risentimento» (p. 69), della sua «ontologia della labilità» (p. 59) e «teologia dell'indifferenza» (p. 56), in cui: «non c'è nessuna speranza e nessuna comunione né da vivi né da morti in questo 'olam – nell'eterna dissoluzione ognuno va solo in silenzio col suo segreto, senza voltarsi [...]». Il dio della fedeltà al vivente non abita l'universo di *Qobélet*: Ezechia vaneggia» (p. 60).

*Qobélet* è «lo spaesamento ad ogni mondo possibile». Spaesamento che si fa carne e sangue, pane e vino, lancia e bastone: «ancorare [...] alla propria vita il proprio io, appoggiandosi a un ricordo che vi si conficca come lancia, insieme ferità aperta e tenuta, presa per mano: «πίνω δ' ἐν δορί κεκλιμένος» [“bevo appoggiato alla lancia”]. È ancora nello spazio di quest'io che si riscalda il cuore di un ricordo, per quanto grande sia il freddo delle stelle o delle proprie strade, che c'è per l'io un destino» (p. 47).

Leopardi, nella lettura che ne dà l'Autore, pare seguire l'esempio di Archiloco. Nel 1819-1820, quando gli si fa presente il *vero negativo*, quel passaggio per cui «dall'estraneità del conoscere l'«infelicità del mondo», si passa all'interiorità del sentirla» (p. 83). L'errore di senso che consegna Leopardi al nichilismo proviene dal profondo ri-pensamento, dall'intimo ricordo; per cui l'autore, citando Ravasi, nel mezzo della serrata interpretazione del recanatese, può dire che «Giacomo Leopardi visse imbevuto di Ecclesiaste, e lunghi Ecclesiaste sono i *Canti* e le *Operette morali*» (p. 96) – e in quanto ricordo, «la punta della lancia che ha ferito è anche l'unica che può medicare la ferita» (p. 104). Per ciò lì, dove non potremmo mai aspettarcelo, «l'io leopardiano partecipa della parola che più di tutte non gli appartiene, l'eterno» (p. 103).

È nell'atto performativo, nella voce, che si compie l'ufficio dell'io lirico come salvezza: «un contenuto di disperazione si muta in pura consolazione di parola, miracolo dell'esser seduti sul proprio naufragio, sul naviglio di nulla dell'io che *si abbandona*, svuotato di sé, per la sua *anima*» (pp. 104-105).

Solo sulla scorta dell'io lirico ritrovato, adesso può Mazzarella installare l'analisi della poesia come «questo *primitivismo* dell'emozione, da cui si muove tutto» (p. 111); «pura *phasis* prima di ogni *apofantica*, prima del vero e falso del giudizio» (p. 114). Qui quella prospettiva in cui l'uomo prende parte in un dire non è affatto abbandonata in favore della mistica attesa di un *Dire* che fondi e scompagini nella pienezza dell'essenza; qui «come parola l'uomo è il segnava del mondo, ne indica il cammino» (pp. 114-115).

«La poesia è *il mondo come parola*, come presa di parola» – il lirico è «questo portarsi sulla cima [...] su questa soglia, tra ciò che viene a sparire fermo nell'istante, la lirica dice *l'opera media* della vita» (p. 123). Qui è qualcosa, il lirico – il poetante che «dice io prima che “io” propriamente ci sia» (p. 109). In ciò *prende la misura*: dice “io” mentre nomina il mondo.

Il prender-misura è già in Heidegger – cui chiaramente l'Autore pur rimanendone distante si rifà – l'essenza del poetare, che distingue l'abitare *in quanto tale* dal mero stare-in-un-luogo. Ma l'io lirico, di cui Leopardi dà testimonianza, rende possibile il mondo, ogni mondo, «anche quello *fuori* dall'io» (p. 131), e se ciò non accade, se interno ed esterno non si ribaltano, la poesia «scade a, o resta, letteratura, mero romanzo dell'io». Proprio nell'atto performativo del dire, proprio nell'io lirico, si riscontra la distanza tra il pensatore di

Messkirch e il Nostro; ma bisogna notare che il volume non ha alla base la volontà di un confronto con il pensiero heideggeriano: l'intimo presupposto è e rimane il sorgere di un pensiero che si snoda nello stesso atto ermeneutico per cui l'Autore ci fa esperire l'estraniamento – il suddetto naufragio – dal quale l'io lirico prende la parola e nomina il mondo. Da ciò dipende anche la lettura non sempre agile, ma esteticamente sempre notevole, dei due saggi che lo compongono. Non agile rispetto al pensiero che rimane, in una certa misura, sempre chiuso nel nocciolo di un senso sottinteso e risuonante che proprio il lettore, per mezzo di una notevole inversione, è chiamato e invitato a meditare. Non si presta infatti a un'interpretazione univoca, né enumera una serie di verità: è piuttosto l'invito cordiale e silenzioso a lasciarsi scivolare tra le parole alla ricerca di quell'Unico che dà loro un senso risalendo, per così dire, *a monte dell'abisso* – sulla *soglia* che il lirico è.

Questo fenomeno del lirico, come *universale concreto*, è il rivolgimento stesso: esperienza, non conoscenza: «ovvero conoscenza *nell'esperienza* e non *dell'esperienza*; che è l'altra possibilità, quella *ragionata* della filosofia, dalla filosofia». La poesia è annuncio preservante del taciuto; annuncio «dell'attonito: l'attimo-mondo» (p. 132); è «la vita che prende la parola» e nominando il mondo è io, perché «il "mondo" (essere, noi, cose) è *istituzione di parola*» (p. 7).

Marco Mulone

Laura Candiotta - Giacomo Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, il melangolo, Genova 2019, pp. 165.

*Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis* è un lavoro in cui con argomentazione stringata, energica e vibrante i due autori offrono una proposta lucida che affronta temi fondamentali del contemporaneo.

Il testo si distende lungo itinerari differenti, aprendo un campo di rimandi che spazia dal confronto con la tradizione metafisica occidentale alle teorie della fisica contemporanea, senza tralasciare il riferimento alla realtà quotidiana. L'argomentazione di Candiotta e Pezzano mira a costruire un'opera metafisica che enuclea il primato ontologico della relazione in termini genuinamente dinamico-trasformativi. La visione del mondo *sub specie transformationis* è, dunque, la chiave di volta di una proposta filosofica che vuole fare a meno delle nozioni di oggetto autosufficiente e di sostanza esistente in sé e per sé che possiede la relazione come sua proprietà, sia essa interna o esterna. La metafisica di Candiotta e Pezzano concentra i suoi presupposti speculativi, quindi, non più su un'ontologia dei *relata*, quanto piuttosto sulle relazioni, strutture dinamiche che rivelano la natura poliedrica e multiforme della realtà. Per gli autori, infatti, una *metafisica* per essere tale deve farsi *metafisica* e perseguire un'ontologia del concreto che concepisce la relazione come un'azione, una potenza effettiva che non giustappone i termini in una logica combinatoria e ricombinatoria, ma istituisce un incontro realmente trasformativo:

«Da un punto di vista strettamente logico, pertanto, la relazione esige di guardare oltre rispetto alla logica della non contraddizione, tipica del sostanzialismo occidentale: bisogna pensare in maniera tale da non escludere la terzietà, anzi da includerla al punto da ritenerla primaria. Questa è cosa ben diversa dallo sposare la contraddizione: il punto è proprio pensare ciò che precede la distinzione stessa tra contraddizione/ non-contraddizione e la rende possibile, cioè la pura relazionalità, la forza “positiva” del rapporto» (p. 27).

In principio e il principio è la relazione, processo proemiale che squaderna il suo dinamismo creativo grazie alla sua veste *diabolica* che separa e distingue i termini in gioco effettuandosi all'interno di una realtà dalla geometria frattalica. Dunque, se «il simbolo riunisce e ricompone, [...] il diavolo separa e distingue. Infatti, il rapporto “taglia”, cioè non mette insieme, non mette in un insieme, ma differenzia realmente, “tiene a distanza”» (p. 41). In tal senso, Candiotta e Pezzano rielaborano alcuni concetti della metafisica tradizionale, quali potenza/atto, limite, causalità e differenza, attingendo al pensiero deleuziano, posto in fecondo dialogo con le teorie del realismo strutturale ontico di Ladyman e Ross. Com'è noto, questa corrente rompe con la tradizione aristotelica, non riconoscendo un'essenza intrinseca agli oggetti, ma esclusivamente alle relazioni: gli oggetti non sono che nodi tra le relazioni, individuati attraverso la scoperta di regolarità nell'osservazione dei dati e considerati pertanto come *pragmatic devices*. La relazione si configura in ultima istanza come la struttura stessa della realtà che porta con sé i connotati di un'idealità ben precisa, così come ci viene mostrato nel capitolo terzo del testo.

La proposta argomentativa degli autori, dunque, rappresenta una visione ibrida fra una prospettiva *in re* e *ante rem*. La differenza, senza essere un paradigma iperuranico che funge da modello per le cose né di contro una configurazione interna incarnata dagli enti, si delinea piuttosto come una membrana porosa dalla natura interstiziale, un limite che sussiste nel fra-mezzo. Essa presuppone le cose senza essere al di là di esse. In termini fenomenologico-ermeneutici, l'idealità della struttura coincide con la pura fenomenalità delle cose, con il loro evenire-divenire. La trasformazione appare così come *deviazione* e la relazione come grandezza intensiva aperta a una temporalità pura. Il tempo, ci insegnano gli autori, lungi dall'essere governato dalla scansione lineare in passato, presente e futuro, ha invece un ritmo a zig-zag e imprevedibile, mai puntuale e continuamente intermittente. L'incedere del tempo segna una cesura continua, un perdurante passaggio ad altro che ci travolge e ci trasforma, un incontro che riformula la nostra esistenza e manda in cortocircuito il senso canonico del prima e del dopo. Solo in una tale riformulazione si può allora dare origine al potere della novità in tutta la sua imprevedibilità e incommensurabilità per elaborare un nuovo principio di causalità che si discosta sia dal paradigma platonico e aristotelico, sia da quello creazionista o emanativo. Candiotta e Pezzano propongono in alternativa l'immagine di una causa espressiva o *quasi causa*. L'effetto non viene più considerato una conseguenza logica e cronologica della causa che è descrivibile piuttosto come una potenza di effettuazione, percorritrice e non semplice agente determinante. In altri termini, ci troviamo di fronte a un andamento retroattivo in cui causa ed effetto si corrispondono e si determinano in maniera eterogenetica o differenziale:

«[...] Certamente l'effetto dipende dalla causa, ma "allo stesso tempo la causa esiste grazie all'accadere di un certo effetto", al punto da poter dire che "la causa della causa è l'effetto e l'effetto dell'effetto è la causa". Si tratta di quel meccanismo che altrove è stato connotato come *downward causation*: è un andamento retro-attivo. Questo tipo di causalità è appunto descritta da Deleuze come immanente, oltre che espressiva. Immanente significa che questo tipo di rapporto bi-direzionale tra causa ed effetto fa sì che questi siano immanenti l'uno all'altro, ossia non soltanto in relazione reciproca, se si intende con ciò una relazione "tra pari": sono proprio in una relazione che le tiene insieme nella loro distinzione» (p. 98).

Secondo questa prospettiva la realtà fenomenica è concepita dagli autori come un *melting pot* di fenomeni di *campo*, fatto di echi e risonanze. Tuttavia, il congedo da un'impostazione linearmente protocollare del principio di causalità non implica rifiutare aprioristicamente l'assunto fondamentale della scienza secondo cui tutti gli eventi hanno delle cause. Candiottio e Pezzano ci chiedono, piuttosto, di adottare uno sguardo obliquo che, da un lato, sappia fermare le cose, ma dall'altro, e forse soprattutto, sia in grado di scorgere il cambiamento nel momento stesso del suo farsi, di esperire l'opalescente trasformazione di ciò che sembra immobile. Sulla scorta delle scoperte della stessa meccanica quantistica, ci ricordano gli autori, non esiste una natura popolata da oggetti con proprietà assolute, monadi in sprezzante isolamento, ma ogni elemento è descrivibile come un lungo *evento*, un complesso vibrare di campi quantistici. *L'ouverture* del mondo inizia già da sempre *in medias res*, nello schiudersi di una tensione continua che attraversa tutti gli esseri disponendoli e protendendoli l'uno verso l'altro, istituendo soglie e non confini invalicabili. Appare evidente, allora, che le svariate ricadute di una tale ontologia relazionale investono vasti campi disciplinari: dalla psicoanalisi alla sociologia, dalla teoria dell'informazione alle scienze cognitive. In ultima analisi, l'opera di Candiottio e Pezzano sembra porsi come un sismografo di cambiamenti epistemici pervasivi nella misura in cui la prospettiva *sub specie transformationis* affronta lo stato problematico del mondo e ci trascina in quel gioco dell'esistenza per cui *omnis determinatio est relatio*.

Alessandra Zanet

Gianluca Garelli - Graziano Lingua (eds.), *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 313.

*La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, a cura di Gianluca Garelli e Graziano Lingua, nasce come omaggio alla carriera del filosofo torinese in occasione del suo pensionamento e tuttavia, come al lettore è subito evidente, è ben più di questo. Come Pagano stesso suggerisce nella Postfazione, il volume, più che configurarsi come una *Festschrift* tradizionale, ripercorre alcuni degli assi portanti della sua ricerca rendendoli luogo proficuo di dialogo od interrogazione. Tutti, come vedremo, rimandano e si ricollegano al ripensamento dell'universale: su questa base i curatori sottolineano in sede introduttiva

l'importanza e la non arbitrarietà di far partire la raccolta proprio da qui, benché si tratti di un tema impostosi alla riflessione di Pagano, almeno esplicitamente, in tempi abbastanza recenti.

Vale la pena spendere qualche parola sul suggestivo titolo che fa da filo conduttore ai molti e ricchi contributi qui raccolti. Se infatti, come ipotizza Pagano, lo sforzo del pensiero è immaginare un universale "senza uno" (essendo la sua intrinseca natura già relazionale), la filosofia come ermeneutica può davvero avere un ruolo chiave nel comprendere la contemporaneità e le sue molteplici sfide, alla maniera di una luce mai univoca ma sfaccettata e plurale. Ne deriva, nondimeno, una risignificazione della differenza, che va in una direzione altra rispetto alle note derivate relativistiche: essa trova spazio ed espressione in un orizzonte comune continuamente *in fieri*, da costruirsi attraverso il tessuto relazionale della comunicazione e proprio per questo capace di dar voce alla diversità di interpretazioni sempre prospettiche e dunque auspicabilmente inconciliabili, ovvero non risolvibili in un'unità né precedente né susseguente al loro incontro.

La questione dell'universale nel suo rapporto con la filosofia è, come già detto, oggetto d'indagine della prima parte (*La filosofia nell'orizzonte della globalizzazione e del pluralismo*). Vi viene tratteggiata la relazione tra ermeneutica e universale che va al cuore della proposta filosofica di Pagano, e che esige in un certo senso un nuovo orientamento dello statuto della filosofia; laddove interpretazione e concetto sono esattamente la maniera di pensare «l'intreccio tra le istanze delle molteplici particolarità [...] e quelle della universalità che le mette in relazione» (p. 20) nella direzione di una «ermeneutica interculturale», come scrive Ferretti.

Attraverso un'analisi acuta e raffinata del *Menone* di Platone e della *Metafisica* aristotelica, Nicolaci legge l'universale senza uno come «universale ermeneutico», dimostrando la tesi di Pagano secondo cui esso, per quanto essenziale, non è identificabile né disponibile una volta per tutte in una dimensione altra e separata: «[p]ensare l'unità dell'universale in modo relazionale e dinamico non significa per nulla rinnegare l'opinione che il regno di molti non sia cosa buona e che unico debba essere il regnante. Il punto è che [...] nell'universale ermeneutico si tratta appunto di *politèia*, di governo e non di *despotèia*, di dominio, dell'uno» (p. 117).

Il carattere relazionale dell'universale, rileva Cislighi, pone Pagano all'intersezione dei due maestri, Hegel e Pareyson. Ovviamente anche la nozione stessa di concetto – di chiaro lascito hegeliano – va, per così dire, riadattata a questo progetto: solo quando non inteso come un circuito chiuso che stigmatizza e dunque esaurisce il suo oggetto, la sua dimensione formale può intrecciarsi con l'aspetto concreto, esperienziale, del rapporto interpretativo. Nel sottolineare come l'interpretazione sia già sempre originariamente concettuale, Cislighi radicalizza la tesi di Pagano di compresenza delle due dimensioni come «una costitutiva apertura veritativa, e come tale universalizzante, di ogni autentica prospettiva filosofica proprio nella sua specificità storico-esistenziale» (p. 37). L'anelito all'universale testimonierebbe allora una frattura interna al pensiero stesso, incapace tanto di rinunciare all'oggettività quanto di guadagnarla mai del tutto, trovandosi così quasi costretto a imboccare «la via indiretta e inesauribile dell'interpretazione» (p. 42); come del resto ben sottolinea anche Cislighi, che per altro accosta in maniera feconda la verità relazionale al concetto di spirito, «la verità, che non può rinunciare al discorso universale, è data nell'incandescenza delle interpretazioni» (p. 90).

Poiché Pagano approda all'interculturalità attraverso le discussioni teologiche sul pluralismo religioso (verso cui si orienta già a partire dalla tesi di laurea dedicata a Wolfhart Pannenberg), Perone esplora la tensione tra universale e particolare nel rapporto tra filosofia e religioni. Ne emerge una lucida riflessione su una coappartenenza non originaria né dialettica, bensì imperniata su un intreccio «che non è opportuno sciogliere ma proteggere» (p. 48). Così come l'universale "solo" formale è ciò che, pur fornendo gli strumenti per comprendere la vita, non è vita, l'esperienza vivida e concreta della religione precede la rielaborazione della filosofia, sapere secondo e tardivo che, sul modello hegeliano della nottola di Minerva, non può che commentare il già stato.

La seconda parte (*Hegel: il concetto e l'interpretazione dell'esperienza*) approfondisce la gestazione della proposta ermeneutica di Pagano nel confronto sempre serrato con Hegel. La domanda circa la relazione tra universale ed ermeneutica torna qui particolarmente viva e scottante, tanto più nell'urgenza con cui s'impongono, in una riflessione di marca hegeliana, questioni come l'onnicomprendività del sistema e l'idea di totalità che vi soggiace. Proprio in questo scarto, in quest'apparente paradosso tra prospettività del pensiero e totalità, trova espressione l'originale elaborazione di Pagano, capace, come ben sottolinea Samonà, di scorgere nel rimando incessante alle diversità e alle lacerazioni che il dispiegarsi storico dello spirito deve attraversare «la più segreta e persistente apertura del sistema hegeliano» (p. 126). Oltrepasando il luogo comune di un'impalcatura aprioristica data già da sempre, la trama razionale della storia sarebbe piuttosto «il profondo avvertimento del negativo nella vita dello spirito e il dono più prezioso della sua dialettica» (*ibidem*). Anche Farina suggerisce un'immagine di sistema svincolata da qualsivoglia struttura preconstituita, da intendersi piuttosto alla stregua di «strumento ermeneutico» capace di farsi carico della comprensione di un'epoca (pp. 186-187). Un'interpretazione non infedele al dettato hegeliano, se si guarda al sistema come al dispiegamento del sapere dello spirito – sapere che ogni epoca produce nel tentativo di decrittare se stessa. Pur costitutivo, lo spirito non è mai del tutto oggettivabile in quanto rinvia a una dimensione umana altra dal singolo, universale; e però proprio in virtù di tale rinvio – una trascendenza che è comunione daché, come rileva Padial, l'universalità dello spirito è «il vivere *di* tutte le cose e *in* tutte le cose» (p. 149) – è concetto fecondo sul quale impernare la possibilità di un dialogo tra civiltà e culture.

Infine, nella terza parte (*Cristianesimo e filosofia: religioni e culture tra pluralità e convergenza*), pluralismo e interculturalità sono indagati al filtro dell'esperienza religiosa e del dialogo tra religioni, alla ricerca di un terreno comune che si presti a una comunicazione franca e feconda. Riconda, nel mettere in dialogo Pagano col suo maestro Pareyson, individua al cuore dell'interdipendenza l'anelito alla verità: qualcosa di radicale che apre e affraterna, trascendendo la particolarità della singola religione nella consapevolezza che l'uomo non si risolve mai del tutto nel mondo, perché ha in sé una stilla di divino.

Poma, richiamando Simone Weil, legge questa verità ultima come un comune bisogno di Bene, così profondo in ognuno da rendere l'esperienza del male subito dall'altro uno scandalo. Attraverso questa «prima radice» è possibile pensare non più alla contrapposizione tra identità e pluralismo, ma «a una pluralità di identità convergenti intorno a una radice primaria, umanamente esperita come esigenza di Bene» (p. 267): un universale

formale «universalmente umano» (p. 268) che di per sé non ha contenuto, ma che consente qualsiasi riempimento purché orientato al Bene.

Nel medesimo solco di problemi si muove Fabris, che sottolinea l'importanza del problema del male nell'esperienza religiosa. Sebbene l'esperienza del dolore sia ineludibilmente, inesprimibilmente "mia", ogni religione si configura proprio come un tentativo di rispondere all'assolutezza della domanda del male, ovvero al senso di questa (comune) condizione umana.

Le tre parti del volume, che abbiamo cercato qui certo tutt'altro che esaustivamente di ripercorrere, sono rappresentative di tre ambiti tematici strettamente interconnessi in quanto tutti confluenti nella coerente, profonda cogenza di un unico nucleo teorico profondissimo: ripensare la struttura stessa dell'universale. Ma non si tratta di un'operazione soltanto formale, squisitamente metodologica. Se è vero che l'universale è la dimensione formale che rende possibile ogni impianto dialogico, esso, come ci ricorda Pagano, si apre al contempo come lo spazio virtuale ma eminentemente concreto dell'esperienza umana, perché «l'elemento universale presente in me, radicato nella mia esperienza, è lo stesso che segna lo spazio che ho in comune con gli altri» (M. Pagano, *Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione*, in «Annuario Filosofico» 22 [2006], p. 79).

Una questione che oggi più che mai, in un'epoca estremamente problematica e sempre più spoglia di riferimenti filosofici saldi, merita di essere maneggiata con attenzione e cautela, e che questo volume, ad avviso di chi scrive, dà ottimi strumenti per affrontare.

*Alessia Giaccone*