

## Bibliografica

A. Ferrarin, *Un mondo non di questo mondo. La realtà delle immagini e l'immaginazione*, Edizioni ETS, Pisa 2023, pp. 384.

Il lettore troverà nell'ultimo lavoro di Ferrarin (il precedente edito in Italia è la traduzione del fortunato *The Powers of Pure Reason*) più di un motivo di riflessione. La domanda che riecheggia con forza sempre viva nei sei capitoli che lo compongono è: «A cosa diamo il valore di reale quando gli opponiamo l'irreale?» (p. 13). Una domanda, questa, che ha valore metodologico e sistematico, poiché vede nella realtà non un monolite diamantino che regola e determina il nostro “prendervi parte”, quanto piuttosto l'elemento di una relazione che, al negativo, «si definisce in rapporto a ciò che gli opponiamo» (p. 14). L'irreale che interroghiamo opponendolo al reale e per mezzo del quale il reale lo determiniamo è, in senso lato, l'immaginazione.

Per certi versi, dunque, tema del testo è la determinazione del concetto di immaginazione. Il «bisogno di fare chiarezza, di mettere ordine tra nozioni adoperate con confidenza ingannevole», di «raccapezzarsi in luoghi fin troppo familiari tra diverse cose di uso quotidiano che per inveterata abitudine sono finite sullo scaffale sbagliato» con cui l'Autore giustifica la scrittura del libro (p. 11) rendono ragione delle oltre dieci pagine di bibliografia, che rimane comunque «molto selettiva» rispetto all'enorme quantità di materiale raccolto nel corso di oltre trent'anni (p. 39) e che potrebbe anche intimorire, spiazzare, confondere il lettore se il registro non fosse così pacato, elegante e di un'onestà intellettuale capace – il che è assai raro in testi di questo genere – addirittura di commuovere (un esempio icastico: p. 210). In ciò Ferrarin tira in ballo, per citarne solo alcuni, Platone, Aristotele, Hume, Hobbes, Kant, Locke, Hegel, Husserl, Cassirer, Castoriadis, Sartre, Eco, Benjamin non meno di Raffaello, Dostoevskij, Rilke, Schönberg, Musil, Beethoven, Schelley, Hitchcock, Sting. Da un punto di vista strettamente metodologico l'approccio teorico multifocale del volume mostra plasticamente come in certe questioni una *reductio ad unum* sia paragonabile ad un tradimento; il che soprattutto vale nel caso di una questione enorme come quella dell'immaginazione, poiché «sono la natura proteiforme dell'immaginazione e la tipologia variegata delle immagini a dettare questo ampio spettro di approcci, atti, oggetti» che all'immaginazione in senso

lato si rifanno. È tramite un incalzante scontro (che mai scade in mera analisi) con le teorie dell'immaginazione e delle immagini «fondate su *esempi selettivi* a cui è stato frettolosamente conferito uno *statuto paradigmatico*, talvolta pure sulla base di assunti validi per ambiti particolari [...], cioè non validi universalmente e perciò acritici, sulla natura del conoscere, della soggettività, del reale» (p. 68) che emerge la problematicità dell'immaginazione.

Dell'insufficienza dell'immagine come copia del reale e dell'immaginazione come facoltà produttiva di immagini si occupa il secondo capitolo. Posto il criterio della duplicità dell'immagine o, meglio, della coscienza che riconosce l'immagine come «immagine di qualcosa» (p. 103) e criticato il semplice concetto della somiglianza tra immagine e cosa (§2), l'Autore introduce il tema che attraverso un serrato confronto con la storia della filosofia da una parte e con la diretta pratica dell'immagine dall'altra verrà in seguito a snocciolarsi. Il vedere-come di wittgensteiniana memoria viene contrapposto al vedere-doppio della rappresentazione artistica: qui «vedo nell'immagine il suo oggetto, consapevole della loro differenza e contrasto. L'immagine è la tensione tra figurale e significato; vedere l'immagine è esperire questa tensione» (p. 138). Una volta compreso ciò si inizia ad intendere quale mondo sia il “mondo non di questo mondo” che viene presentato nel titolo: quello del significato, perno attorno al quale i poli di “realtà” e “irrealtà” si scambiano e determinano reciprocamente. Non stupisce dunque l'immediato riferimento alla fenomenologia husserliana, con particolare attenzione alle sue ultime manifestazioni, in cui appunto l'immaginazione è «una sospensione di validità, di credenza, di realtà» (p. 148) nella quale «io mi separo da me; e la mia vita interiore consiste nei modi in cui vivo e faccio esperienza di *questa mia estraneità a me che io stesso ho introdotto*» (p. 150). Di nuovo, e più di prima, si vede come il “mondo non di questo mondo” sia quello del significato per la costruzione del quale l'immaginazione gioca un ruolo essenziale. Ed è infatti nel gioco che questa costruzione viene prepotentemente alla luce, perché «la condizione per il gioco è che sia un mondo non di questo mondo, eppure non un mondo che gestiamo a piacimento» (p. 277): un *simbolismo* che è, però, «la generazione di un rapporto senso-cosa, e un'inversione di questo» (p. 282). Qui credo possa individuarsi il centro nevralgico del lavoro di Ferrarin: il potere formativo dell'immaginazione sia – nei termini kantiani assai cari all'autore – nell'uso teoretico che in quello pratico della ragione (del rapporto tra immaginazione e conoscenza tratta il capitolo IV, di quello tra immaginazione e prassi il VI). Per il primo verso, infatti, «l'immaginazione non ci porge immagini sbiadite di fenomeni, ma schemi idealizzanti atti a renderli intuitivi» (p. 239, com'è stato ampiamente mostrato nelle critiche a Hume prima e a Sartre poi); per il secondo «l'immaginazione [...] postula un nuovo rapporto tra mezzi e fini. [...] L'unità di una vita non è naturale, ma viene costruita riflessi-

vamente come una totalità di significati» (p. 306). In questo ampliamento della medesima funzione dell'immaginazione si ritrova a detta dell'Autore l'insufficienza della fenomenologia da cui, pure, «abbiamo così tanto imparato» (p. 304). E se autonoma è questa via di ricerca e chiarificazione, la straordinaria semplicità con cui l'Autore presenta le tesi che si accinge a confutare e quelle con le quali la confuta permette un secondo livello di fruizione: permette cioè di attingervi a piene mani per uno studio anche “semplicemente” storico. Ferrarin non si sottrae al compito di dipanare le matasse, per quanto contingenti e ingarbugliate siano. Per fare qualche esempio: nell'analisi della funzione euristica dell'immaginazione (cap. IV) si scorgono implicitamente le *forme simboliche* di Cassirer; quella della distinzione delle immagini (cap. III) dà il pretesto per il discorso circa la temporalità; la presenza dell'immagine e dell'immaginazione chiarifica Sartre e lo schematismo kantiano nelle sue varie declinazioni (che verrà ripreso nel §4 del cap. IV e nei §§3-4 del V); così come il non completo controllo dell'uomo sulla facoltà dell'immaginazione fa con la posizione freudiana e il discorso sull'immaginazione pratica (cap. VI) con il ruolo della kantiana conformità al fine.

In conclusione credo che nulla possa riassumere meglio il tentativo del volume delle parole con cui l'Autore commenta l'idea di Bodei (alla memoria del quale il testo è dedicato): «L'io non è un monolite [...]. L'anima, più che un dialogo con se stessa, è una polifonia» (p. 349). La storia che qui si presenta al lettore è quella di un rapporto – quello tra immagine e cosa – che se inizialmente si legava alla similitudine e alla somiglianza giunge pian piano, nella pratica, al collasso (p. 354): l'immaginazione, nel suo carattere polifunzionale, non è mera astrazione ma ciò che forma una realtà che dal canto suo si declina secondo le forme, i modi, i poteri dell'immaginazione.

*Marco Mulone*

AA.VV., *Il primo libro di Filosofia teoretica*, a cura di Rossella Fabbrichesi, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 2023, pp. 269.

L'intento del volume, messo a punto per Einaudi da Rossella Fabbrichesi con la collaborazione di Maria Regina Brioschi, Andrea Parravicini, Enrico Redaelli, è fornire una «mappa orientativa» sui termini cruciali della filosofia teoretica, rintracciandone la genesi attraverso i passaggi fondamentali scanditi dalle diverse prospettive teoriche che, irrompendo nello scenario filosofico, trasformano approcci, modi di vedere il mondo e quindi anche il significato delle parole più ricorrenti nella tradizione filosofica.

L'impianto che sorregge l'intero lavoro è fondato sul metodo genealogico, poiché quest'ultimo, diversamente dal metodo storico di tipo lineare che concepisce i cambiamenti secondo uno svolgimento sequenziale, è in grado di porre in evidenza come ogni nuovo pensiero compromette il linguaggio, trasformandone significato, senso, valore.

Qui è in gioco l'origine pragmatica del linguaggio, il quale non risulta affatto intelligibile se lo si immagina come un agglomerato di nomi che rispecchiano un reale sempre uguale a se stesso; piuttosto i segni linguistici rinviano ad abiti consolidati grazie alle «diverse pratiche interpretative».

Infatti Fabbrichesi afferma, efficacemente: «per il pensiero genealogico [...] la verità è *funzione* di una certa pratica, è una risposta condivisa nell'ambito di un certo modo di frequentare il mondo» (p. 262).

L'impalcatura architettonica del testo risulta inedita e assolutamente coerente con il punto di vista assunto e il metodo adottato, in quanto alle parti generali in cui Fabbrichesi, curatrice del volume, analizza i temi principali orientando il lettore sugli elementi di discontinuità del pensiero filosofico, seguono le parti dedicate alle parole chiave, analizzate da Parravicini, Brioschi e Redaelli, che apportano un prezioso contributo alla riflessione sui significati dei lemmi fondamentali della filosofia teoretica, ripercorrendo le diverse strade imboccate dalle teorie filosofiche, che consequenzialmente hanno dato vita a nuovi campi semantici.

In questi termini le sezioni delle parole chiave diventano i luoghi specifici in cui si può dar conto della matrice genealogica dei concetti: in questa sede gli autori, interpretando e ipotizzando, costruiscono una struttura argomentativa tesa a guadagnare, in modo perspicuo, i significati dei termini chiave privilegiati.

Coerentemente con questa impostazione Parravicini lascia emergere, in modo chiaro, lo snodo epocale attraverso il quale si trasformano i significati di *essere ed ente*: «A partire da Nietzsche, e poi nell'arco del Novecento, porre la domanda sull'essere, significa anzitutto indagare il problema del suo *sensu* in rapporto all'ente, compreso l'umano [...] Dallo sviluppo di questo nuovo orizzonte teoretico si apre la possibilità di un modo diverso di fare filosofia, nel tentativo di risalire oltre la metafisica, cogliendo l'essere nella sua dimensione processuale, di evento, nella rivelazione attraverso il linguaggio della sua differenza ontologica rispetto agli enti» (p.47).

Adeguatamente circostanziata, ai fini di un corretto orientamento, si presenta la riflessione di Brioschi su *assoluto e relativo*: l'autrice, dopo avere sottolineato la portata di questi due concetti legandoli alla questione dell'ontologia e della gnoseologia, e dopo avere tratteggiato le teorie più significative a riguardo, da Aristotele ad Hegel, individua le ragioni del tramonto del termine assoluto da un lato nell'assolutizzazione della soggettività operata da Kant; e dall'altro in tutte le tradizioni

posthegeliane che hanno cercato di fare della relazione il tratto costitutivo della conoscenza manifestando la chiara intenzione di affrancarsi sia dal mito dell' assoluta oggettività sia dall' idealismo soggettivistico.

Brioschi prosegue affermando che tale linea interpretativa potrebbe confliggere con la posizione espressa dal nuovo realismo, secondo il quale è imprescindibile l' indipendenza del reale dal pensiero; ma in effetti i due versanti, ora indicati, chiarisce l' autrice, finiscono per avere un comune denominatore, uno spazio d' intersezione identificabile proprio con l' assoluta libertà del reale. Quest' ultimo, infatti, comunque lo si voglia concepire, è intanto un elemento di resistenza; sembra chiaro, che, secondo alcune declinazioni della fenomenologia, ermeneutica, nonché del pragmatismo, il reale, in quanto *primum* immediato rimarrà inesplicabile, e soltanto gli effetti che il reale produrrà e la costruzione che il pensiero sarà in grado di mettere in atto contribuiranno a dispiegare il reale, ma in ogni caso l' indipendenza del reale rimane l' unico assoluto ammissibile e condivisibile con la nuova tendenza realista. E quindi ciò «è interpretabile proprio nei termini di assoluto/relativo» (p. 125).

Le parole chiave analizzate da Redaelli hanno il merito, a mio avviso, di assolvere ad una doppia funzione: da un lato, come nelle precedenti voci tematiche, il metodo genealogico risulta l' unico percorso idoneo per rintracciare il significato di termini fondamentali del lessico filosofico quali *fenomeno*, *evento*, *identità/differenza*; *struttura/decostruzione*; dall' altro questi stessi termini diventano "icone" del metodo genealogico, perché in essi è possibile vedere che accade qualcosa che non risulterebbe comprensibile se si lasciasse sussumere sotto una concezione storica di tipo lineare. In questo caso il metodo genealogico non costituisce soltanto la via da imboccare per capire il cambiamento semantico che è intervenuto all' interno di una parola-chiave; piuttosto, è lo stesso contenuto del termine esaminato a configurarsi come genealogico perché solo, in virtù di esso, diventa possibile penetrare nella dinamica del significato, caratterizzata da un movimento che risulta sorprendentemente sospinto dal presente al passato, e capace per questo di risemantizzare, conferendo nuove forme possibili a ciò che è già accaduto.

Ciò risulta evidente nell' analisi del termine evento di Bergson, secondo il quale, ad esempio, lo scoppio della Prima guerra mondiale, come afferma Redaelli, «costringe a riguardare tutto il passato con occhi nuovi rinvenendovi le condizioni che hanno portato al conflitto e mettendo così in evidenza ciò che prima non era affatto evidente (quelle che oggi i libri di storia chiamano le «cause della prima guerra mondiale») [...]». È come se, nella trama di un arazzo, a un certo punto s' inserisse un filo che sbrogia tutti gli altri fili ritessendoli in un ordito completamente diverso. Quanto messo in evidenza da Bergson è ciò che già Hegel [...] indicava come la reciproca implicazione del «posto» e del «presupposto» (p. 193).

L'organizzazione logica del discorso utilizzata sia nelle parti generali sia nelle sezioni specifiche, a mio avviso, costituisce la prassi degli assunti teorici del presente lavoro.

Se è ormai largamente condivisa l'idea di non potere raggiungere una conoscenza assoluta, è necessario cogliere, come sembra ribadire il punto di vista di questo testo, le dovute conseguenze di questa prospettiva e operare coerentemente con questa idea: nella ricerca dei significati dei concetti e nel progetto della costruzione di una "mappa orientativa" bisogna essere consapevoli dell'impossibilità di cristallizzare i diversi concetti indagati; piuttosto essi devono essere colti nel loro processo di trasformazione. La fatica consiste proprio nell'assumere consapevolezza degli elementi di discontinuità, che comunque si rendono intelligibili, dopo essersi spiegati. In questo senso un metodo intuitivo o un metodo storico in senso lineare non possono restituire quanto viene ricercato.

In questi termini i tasselli concettuali o le direzioni intraprese dal pensiero, intercettabili solo a posteriori, che introducono elementi di discontinuità nello sviluppo del pensiero e consequenzialmente nel lessico filosofico, sembrano obbedire, come rileva Fabbrichesi, alla procedura argomentativa tipica dell'abduzione, così come la intende Peirce: se riusciamo a capire l'uso di un termine, possiamo risalire dal singolo lemma alla visione del mondo, alla «forma di vita» che ne spiega l'uso. Da questo punto di vista il segno linguistico è la traccia su cui lavorare per scoprire il mondo di bisogni, valori e aspettative che sta a monte: la parola tiene contratto nel suo arco semantico l'intero mondo che l'ha generata. L'abduzione è una retroduzione, poiché dall'interpretazione di una parola si arriva ad una teoria; nel senso che quest'ultima viene concepita ipoteticamente come conseguenza di un principio generale; la creatività sta nella scelta della premessa, nell'accostamento che non è dato tra antecedente e conseguente.

Il metodo genealogico risulta abbastanza vicino alla sensibilità pragmatica, in particolare peirceana, infatti, come ricorda Fabbrichesi, la massima pragmatica peirceana stabilisce un'identità feconda tra il significato dei concetti e i loro effetti. «In questa visione il significato di un concetto non è sintetizzabile in una definizione dizionariale che risponde al «che cos'è» [...] piuttosto rinvia a un «aver a che fare», a un abito pratico di risposta» (p. 263).

Ritengo che l'impianto logico del presente testo abbia consentito la costruzione di un nuovo modo di rintracciare le valenze semantiche che stanno alle radici delle parole chiave esaminate, offrendo una preziosa e agevole guida al ginepraio di concetti fondamentali, soprattutto nelle filosofie del Novecento, e procurato un metodo trasversale per un'indagine adeguata a cogliere nello stesso tempo gli elementi di trasformazione del pensiero e del linguaggio in tanti ambiti disciplinari.

Non è un caso che tale metodo potrebbe costituire anche un significativo contributo al dibattito, mai sopito, nella scuola di oggi, sulla eventuale necessità di praticare nelle singole discipline un apprendimento per “campi di sapere” piuttosto che per “sequenze lineari”.

*Annamaria Tartaglia*

A. Sangiacomo, *The Tragedy of the Self: Lectures on Global Hermeneutics*, University of Groningen Press, Groningen 2023, pp. 547.

A partire da quale spinta fondamentale e come si costruisce il sé? Questa è la domanda da cui muove la riflessione del volume di Sangiacomo e a cui intende offrire una risposta: il sé è pienamente comprensibile solo se è riconosciuta la ricerca soteriologica che lo anima in ogni sua pratica. Il processo di costruzione del sé è guidato, secondo l'autore del volume, dalla tensione verso il raggiungimento di una qualche forma di salvezza: è nell'aspirazione ad essa che l'uomo diventa uomo. Questa spinta partirebbe dal riconoscimento dell'«incertezza» (*uncertainty*) quale carattere strutturale sia della realtà che della condizione umana nella sua precarietà. Al superamento dell'incertezza mirano, secondo l'autore, le molteplici pratiche auto-trasformative del sé, nelle quali soltanto esso si costituisce come tale. Un primo obiettivo del lavoro ermeneutico condotto da Sangiacomo è quindi quello di condurre una mappatura delle differenti pratiche auto-trasformative del sé a scopo salvifico, ovvero delle forme di quella che l'autore chiama «agency soteriologica» (p. 16). Oltre a questo scopo descrittivo, il testo pone anche una questione di ordine normativo perché si interroga su quali pratiche auto-trasformative, o antropopoietiche, siano preferibili rispetto ad altre, propendendo, infine, come vedremo meglio oltre, per una particolare via soteriologica che viene contrapposta a quelle precedentemente indagate. L'ermeneutica del sé inaugurata dal testo di Sangiacomo presenta un ulteriore carattere distintivo. Essa è infatti «globale» perché si basa su una duplice convinzione: da un lato, l'idea che l'umanità, in tempi e luoghi differenti, non avrebbe mai cessato di sviluppare pratiche a scopo soteriologico, dall'altro, la tesi secondo cui non esisterebbe una vita umana sprovvista di una qualche implicita o esplicita soteriologia (laddove la soteriologia teistica sarebbe per l'autore solo un caso tra altri).

In quali forme, dunque, si è storicamente declinata e si declina l'agency soteriologica? Nelle lezioni 2-8 (i capitoli di questo volume sono infatti organizzati come altrettante lezioni di un corso universitario), l'autore comincia con l'esplorare le modalità paradigmatiche in cui la vita umana cerca, o ha cercato, di dominare il dato di incertezza di cui fa esperienza. Va notato che tale incertezza è direttamente connessa,

secondo l'autore, al fatto che l'uomo è un essere condizionato, dipende, cioè, da condizioni che possono mutare. Non solo l'uomo dipende dalle relazioni con altri uomini, ma anche dal suo ambiente, come pure dalla soddisfazione di bisogni, dai più elementari ai più sofisticati. Sarebbe questa natura condizionale ad ingenerare nell'uomo quella profonda incertezza cui sono indirizzate le svariate strategie di controllo. L'autore propone una tipizzazione di tali strategie, ordinandole lungo uno spettro che procede dall'estremo del naturalismo per raggiungere il polo opposto dell'ascetismo. Il naturalismo duro, spiega l'autore, è quello che annulla il problema dell'incertezza perché sostituisce al sé personale, l'unico che può essere toccato dall'incertezza, un modello di razionalità disinteressata e impassibile che si limita ad osservare e constatare che la natura ha un suo corso e delle leggi proprie. Il polo opposto dell'ascetismo è quello che interpreta il sé come capace di unione con la trascendenza assoluta, eterna e immutabile, un sé che è quindi in grado di raggiungere una dimensione in cui l'incertezza sembra completamente superata. Tra questi estremi si collocano altre forme intermedie esaminate dall'autore, quali, ad esempio, lo sciamanismo, in cui il dominio dell'incertezza è ottenuto attraverso pratiche che si basano sulla comunicazione con le varie forze agenti della natura per guidarle in modo favorevole all'uomo.

A proposito della tendenza umana a dominare l'incertezza, l'autore rileva, in particolare, il carattere paradossale. La soddisfazione dei bisogni vitali legati alla natura sempre incarnata dell'uomo, richiede che l'individuo entri in società: proprio quest'ultima, tuttavia, fa emergere nuovi bisogni e quindi nuove fonti di insicurezza. Un «dominio» (*mastery*) completo dell'incertezza è pertanto impossibile. Da questo punto di vista, ricorrere a pratiche di dominio e controllo per fronteggiare l'incertezza risulta problematico. Ciò porta l'autore ad interrogarsi se non sia possibile confrontarsi con il dato ineliminabile dell'incertezza al di fuori del paradigma della dominazione e domesticazione. Nelle lezioni conclusive del libro, 9-13, l'autore mette, infatti, in dubbio l'idea che il modo migliore per affrontare l'incertezza sia rappresentato dalla più ovvia e naturale reazione di dominio. Partendo dall'insegnamento buddista, Sangiacomo individua una via soteriologica diversa, quella del «non-dominio» (*non-mastery*, p. 482), in cui viene attuata una percezione diversa dei fenomeni. In tale attitudine non viene negato il carattere di incertezza legato al vivere, ma viene eliminata l'esperienza di sofferenza che normalmente l'accompagna. Secondo gli antichi insegnamenti buddisti, interpretati dall'autore al di là della vulgata primo-ottocentesca, l'incertezza viene percepita come dolorosa, e quindi spiacevole, solo a certe condizioni, quando, cioè, l'intenzionalità umana è mossa da desiderio, avversione e ignoranza. Se, tuttavia, questa triplice componente che sta alla base della volontà compulsiva di dominio viene disattivata, e ad essa viene sostituita la triade alternativa del non-desiderio, della non-avversione e della non-ignoranza, l'uomo può confrontarsi con l'incertezza senza essere travolto dalla bra-

ma di controllo. Viene così liberato dalla conflittualità e dalle tensioni intrinseche ad ogni sforzo umano volto al dominio.

L'ampio e ben documentato studio di Sangiacomo offre, come ogni proposta teoretica originale e non semplicemente storiografica, molti spunti di riflessione, aprendo inoltre la possibilità di ulteriori sviluppi. Una prima questione, suggerita di passaggio dallo stesso autore, riguarda la possibilità di estendere tale ermeneutica anche a viventi non umani – si pensi soprattutto agli animali – con l'effetto di accentuarne il carattere di globalità. Non è forse anche l'animale spinto da movimenti e strategie di fuga rispetto all'incertezza, così come da comportamenti di assicurazione/rassicurazione? Tale domanda, e le possibili risposte, ci riportano però ad un compito preliminare, quello di una precisa definizione ed esplorazione del fenomeno dell'«incertezza». Se è vero che l'incertezza è, come nota l'autore, percepita e interpretata in modi diversi in tempi, spazi e comunità diversi (e, potremmo aggiungere, anche a seconda della specie), sarebbe utile esaminare anche la storia di queste configurazioni, articolare l'ampio spettro semantico di questo fenomeno, specificare differenze interne (distinguendo, ad esempio, tra fragilità, contingenza, insicurezza, ecc.) e approfondire se, ed in quale misura, il rapporto con la dimensione futura non sia costitutivo dell'esperienza dell'incertezza.

Una seconda linea di riflessione riguarda la possibilità di ampliare la definizione dell'*agency* soteriologica. Se è certo che la soteriologia può essere definita in senso per così dire «negativo», cioè come risposta ad un elemento strutturale difettivo, essa appare essere anche, in positivo, la ricerca e il desiderio di una pienezza, di un piacere o di una felicità, di cui pure la vita fa esperienza diretta, ancorché parziale – un desiderio, inoltre, che non è da spegnere o squalificare sulla base del fatto che è accompagnato da dolore e fatica. Vi può essere, forse, una forma di coabitazione con l'incertezza che, pur rinunciando alla violenza del dominio, non rinuncia al desiderio ed alla felicità. Questa forma alternativa eviterebbe anche una difficoltà implicita nell'attitudine del non-dominio, quella ad incidere in maniera positivamente trasformante sul mondo. In che modo può impattare sul mondo un sé che si definisce più come rinuncia che come desiderio del meglio? Il sé che vuole salvare se stesso nella rinuncia, riesce a «salvare» anche il mondo? E più in generale: in che relazione stanno la soteriologia del sé e quella che potremmo chiamare una «cosmosoteriologia»? Da questi interrogativi se ne dipartono altri: fino a che punto la preoccupazione per la propria sicurezza/salvezza è legittima? Esiste anche un'estrema forma di soteriologia che consiste nell'abbandono della stessa tensione soteriologica (ad es. il modello cristologico di Lc 9,24)? Queste ed altre domande potrebbero offrire spunti per ricerche ulteriori nel «nuovo campo di studi» di «storia globale dell'*agency* soteriologica» (p. 16) inaugurato dal volume di Sangiacomo.

*Chiara Pasqualin*

G. Agamben, *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente tra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023, pp. 128.

La ricerca di un'unità del sapere ha rappresentato sempre per l'uomo una tensione naturale dell'anima. E tale desiderio è diventato tanto più cogente quanto più si realizzava la molteplicità dei saperi e l'unità si profilava sempre più come una chimera: più i saperi e i rispettivi oggetti divenivano specifici, specialistici e settoriali e i legami tra essi diventano più labili – inesistenti a volte – più si aspirava all'unità. Questa esigenza, che sorge quasi spontanea nell'animo umano e che in fondo è l'essenza stessa della filosofia (riconduurre il molteplice all'uno), si fa forse tanto più urgente oggi e ciò non soltanto in virtù della citata specializzazione e divisione dei saperi ma perché la *vita stessa* richiede relazioni e trasversalità in quanto è essa stessa relazione e trasversalità. Nel corso della sua storia l'uomo ha cercato di rispondere a tale esigenza tramite la metafisica. Tale soluzione si è rivelata efficace? Per rispondere il filosofo contemporaneo Agamben sostiene che occorre ripensare l'essenza stessa dei saperi e il loro rapporto con la filosofia tramite un metodo che implichi un ritorno alle origini del modo in cui la metafisica si è costituita. È questo che egli decide di fare in *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*: interrogarsi sulla funzione – che, come si vedrà, individuerà come strategica – che la filosofia prima di aristotelica memoria riveste rispetto alle altre scienze. Dall'individuazione di tale funzione, però, non discende l'attribuzione anche di una funzione *assoluta*: la filosofia riveste sì un primato ma mediato e nel modo in cui è costituita la sua essenza ne va della relazione – variamente declinata: dominio, sudditanza, conflitto – con gli altri saperi che diviene sempre più caratterizzante della cultura occidentale sin quasi a profilarsi come destino.

Nella sua ricostruzione Agamben individua due momenti di snodo fondamentali: il XIV secolo e la filosofia critica kantiana. Questi contribuiscono ad una trasformazione sostanziale della metafisica da ontologia a gnoseologia prima e a scienza delle condizioni e delle possibilità dell'umana conoscenza poi e, poiché la metafisica è uno dei due elementi del rapporto con le altre scienze, il suo mutamento non può che contribuire a modificare la natura dell'intera relazione.

Per poter comprendere cosa accade nel XIV secolo prima e successivamente con maggiore accentuazione nel XVI secolo è necessario un breve riferimento alla concezione aristotelica della *prote philosophia*. Quest'ultima in Aristotele si articola in ontologia (poi metafisica) e teologia: l'oggetto di tale scienza, indagato tramite un metodo universale, è il carattere divino, universale dell'ente, il carattere dell'ente in quanto ente, il che cos'è? (*ti esti*) e le cause degli enti in quanto sono (non in quanto possiedono una caratteristica particolare). Dello studio delle diverse regioni dell'ente si occupano le scienze particolari. Il riconoscimento della supremazia della filosofia

prima, però, viene immediatamente attenuato: essa si definisce al comparativo (*prote-  
ra*). Ciò significa che non solo la filosofia limita le altre scienze – prime fra tutte quel-  
le teoretiche – e i loro oggetti ma è anche da esse limitata: nasce per delimitazione  
rispetto ad esse, la metafisica definisce ed è definita, integra e demarca. La funzione  
strategica della filosofia emerge, dunque, già in Aristotele ed è già densa di conse-  
guenze ed aporie: se il sapere è unico e le altre scienze sono sue parti ma al contempo  
una scienza è tale se ha un oggetto determinato e l'oggetto della filosofia oscilla tra  
la determinazione e l'indeterminazione, la filosofia cerca «[...] di dare consistenza  
oggettiva a qualcosa che non può né deve essere concepito come oggetto.

Al di là della reale o presunta scissione e contraddizione dell'oggetto della filo-  
sofia prima, la metafisica si definisce come *scientia transcendens* e questo non solo per-  
ché trascende, dovendoli, però, necessariamente presupporre, gli altri saperi specifi-  
ci ma anche perché si occupa dei trascendentali: essi divengono ciò che è conosciuto  
per primo e la condizione di ogni conoscenza. Essi – ed in particolare la cosa –, sorti  
significativamente per Agamben nel contesto linguistico e logico dei nomi infiniti e  
del processo di infinitizzazione e solo successivamente in quello metafisico, più che  
predicati comuni agli enti divengono il darsi di rappresentazioni linguistiche e men-  
tali che, in quanto prodotte non dai sensi ma dall'intelletto, possono essere indipen-  
denti dal loro oggetto e dalla sua esistenza al di fuori della rappresentazione stessa  
e riflettono il rapporto che si delinea tra rappresentazioni linguistiche e mentali  
del soggetto e mondo: la rappresentazione acquisisce così uno statuto ontologico –  
l'essere intenzionale – che è diverso dallo statuto ontologico dell'ente reale e che ha  
il suo essere nell'essere rappresentato in un altro ente, l'uomo. *La detronizzazione  
dell'essere* e la rinuncia alla sua pienezza a vantaggio di una simile rappresentazione  
hanno delle conseguenze sulla definizione della metafisica come scienza e sul suo  
rapporto con le scienze particolari: essa non delimita più un ambito dell'essere, le  
cui regioni sono studiate dalle scienze ma, elaborando concetti vuoti come quello  
di cosa, pensabilità e rappresentabilità, che risultano inadeguati per il dominio sulle  
scienze, indica una sfera della conoscenza, la sfera più generica e indeterminata, alla  
cui indeterminatezza i saperi, resisi autonomi, sostituiscono la loro pienezza.

La metafisica, divenuta gnoseologia, però, non si è interrogata sul rapporto e  
sul fondamento che esiste tra le rappresentazioni del soggetto e il mondo. Kant per  
colmare questa assenza introduce il concetto di categorie o concetti puri dell'intel-  
letto definendoli come le forme del pensiero – e non delle cose – di cui l'intelletto  
si serve per elaborare rappresentazioni dell'oggetto in sé a cui la ragione, cadendo  
in una *necessaria* illusione trascendentale, attribuisce pienezza ontologica. E la ra-  
gione stessa oscilla tra questi due poli: l'errore “di valutazione” e di attribuzione di  
consistenza ontologica e la consapevolezza dell'errore che la spinge a vigilare che  
tali concetti puri restino privi di oggetto e i termini metafisici privi di denotazione

e a limitare tramite il noumeno le pretese illegittime della conoscenza sensibile di valicare i confini dell'intelletto e produrre rappresentazioni prive di oggetto: la conoscenza non può che essere data dalla simbiosi di dell'intelletto e della sensibilità. Pur nella sua natura mutata, ancora una volta, la metafisica tramite i concetti puri e il noumeno ha riconosciuto a sé un primato in virtù della sua capacità di porre limiti, fondamenti e condizioni di possibilità delle scienze particolari cui ha legato la sua esistenza. Ma a quale prezzo? E con quale risultato? Al prezzo di rinunciare ad ogni riferimento all'esperienza e assistendo in cambio al progredire delle scienze non curanti di lei se non nella misura in cui hanno riconosciuto il ruolo della soggettività nella conoscenza del mondo e hanno rinunciato alla possibilità di cogliere la realtà optando per la probabilità.

Tale destino che la metafisica *ha scelto da sé* è mutabile? In che modo? Il tema è di estrema attualità e riguarda il destino della filosofia – e, forse, ampliandone i confini, quello di tutti i saperi umanistici – e il compito del pensiero in un'epoca in cui ad imperare sono la scienza e la tecnica. Heidegger, che sottolinea come la definizione della metafisica abbia non solo determinato, come è emerso, il rapporto con le altre scienze ma le abbia anche impedito di cogliere i problemi essenziali, sostiene che essa contiene in sé il seme della sua dissoluzione ma anche della sua salvezza: un ripensamento autentico del suo passato, della sua natura e del suo oggetto – la differenza come *Austrag*, la relazione reciproca e circolare tra essere ed ente, l'inscindibilità della cosa dalla sua apertura – nonché la rinuncia del pensiero ad essere «pretesa suppositiva e presupponente» a vantaggio invece dell'*ethos*, rappresentano l'unica opzione possibile per il pensiero. Finché tale ripensamento non avrà luogo, la metafisica è destinata ad essere un sapere che *a posteriori* tenta, fallendo, di assicurare un'unità al sapere umano.

Giulia Maria Saeli

A. Fabris, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 74.

Nel suo ultimo volume, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Adriano Fabris offre «un tentativo di delineare senza confusioni il profilo della fede cristiana» (p. 4) a partire da quella che egli ritiene la sua «scomparsa», almeno in Occidente. Non è un caso che si dica qui di una fede non già “perduta”, ma “scomparsa”. La fede, infatti, lo si precisa sin dall'inizio, «non è qualcosa che si possiede, e che perciò si può perdere e recuperare. Né la filosofia ha come suo compito quello di ripristinare ciò che è venuto meno» (*ibidem*). Nonostante an-

che i vangeli vi accennino (“Quando il Figlio dell’uomo verrà, troverà la fede sulla terra?” *Lc* 18,8), che la fede cristiana sia addirittura “scomparsa” potrebbe suonare enfatico, e forse anche velatamente nostalgico. Ma Fabris ha buon gioco, citando statistiche e indagini sociologiche recenti, nel far notare che il “vecchio” bisogno di affidarsi a un Dio sia oggi realmente scomparso o, se sembra ancora presente, si è in realtà trasformato in qualcos’altro, come dimostra, fra gli altri, il caso italiano. La maggior parte delle persone che in Italia si dice “credente”, infatti, non sembra avere le idee chiare su ciò in cui crede, e, anche quando si dichiara “cattolica”, non aderisce agli effettivi contenuti della dottrina della Chiesa né ritiene necessaria la mediazione di quest’ultima nelle varie fasi della vita (p. 7). Ma si pensi anche alla riduzione della fede a «prassi sociale caritatevole», senza alcun particolare nesso con ciò in cui si crede, o, come accade nella prospettiva dei cosiddetti “atei devoti”, alla sua trasformazione in mero *instrumentum regni* (p. 36).

In un simile quadro, un po’ come già avevano fatto i Padri della Chiesa nei primi secoli del cristianesimo dialogando con la cultura greca (p. 11), Fabris propone «un ripensamento della fede», che non abbia tuttavia il sapore di una battaglia apologetica o di retroguardia, ma che avvenga, nei più meditati toni della riflessione filosofica, sullo stesso terreno di quella modernità secolare che ne ha indotto la scomparsa.

Nel testo l’indagine si svolge sul duplice (e tradizionale) piano della *fides qua* e delle *fide quae*, ossia della fede intesa come atto personale di affidamento (il “credere”), e come insieme dei contenuti in cui si crede (il “creduto”). È naturale che i due aspetti siano distinguibili solo in teoria, dal momento che, nel concreto atto di fede, chi lo compie accetta anche, nel compierlo, un determinato contenuto che lo impegna. È questa la dimensione *relazionale* della fede, su cui Fabris nel suo testo insiste: «Che la fede è da concepirsi come relazione vuol dire che essa non dipende né da un’iniziativa umana, né, semplicemente, da un’iniziativa divina, che l’essere umano accoglierebbe in modo passivo. Si tratta invece di un’interazione in atto, sempre in atto, in cui la separazione fra “soggetto” e “oggetto” non ha più ragion d’essere, così come non lo ha la distinzione fra attività e passività» (p. 43).

Ora, fra le cause della scomparsa della fede vi sono, secondo Fabris, la sua riduzione a «credenza», e dunque a una forma debole e soggettiva di conoscenza, che esce inevitabilmente perdente dal confronto con versioni ben più affidabili di conoscenza, come quella scientifica, e la sua identificazione con il «sentimento», per cui si crede in ciò che conforta e produce benessere psicologico, al di là della sua plausibilità teorica. Questa duplice operazione impedisce di cogliere la peculiarità della fede religiosa, che non si riduce né a un generico “credere che” – dove il contenuto creduto è spesso «malamente» modellato sulla visione scientifica del mondo – né a un emotivo “mi fido di”. Con ciò Fabris non nega che nella fede, adeguatamente intesa, vi sia anche un aspetto conoscitivo e di conforto esistenziale. In effetti la fede

permette di venire a “sapere” qualcosa che, diversamente, non avremmo mai potuto sapere, e, in questo, si giustifica da se stessa, assumendo come dato ciò che non può essere in alcun modo dimostrato: «La fede, in quanto riconoscimento e assunzione del senso delle cose, non può che risultare assoluta, inspiegabile, preliminare. Altrimenti non sarebbe in grado di essere quello che è. Ma proprio in virtù di questa sua assolutezza la fede può apparire insensata. La prospettiva attraverso cui il mondo riceve il suo senso è la stessa che al mondo s’impone insensatamente. È il paradosso del senso» (p. 25).

È questo paradosso a spiegare la scomparsa della fede, alludendo, al tempo stesso, alle condizioni della sua possibile ricomparsa. Ciò che sembra inchiodare la fede alla sua impotenza, nell’ottica di Fabris, è anche la sua unica condizione di possibilità. Nascendo dall’«esperienza della tomba vuota» (p. 9), la fede scommette infatti sulla *possibilità* di vita che scaturisce dall’*impossibilità* rappresentata dalla morte. La specifica difficoltà di questa struttura è legata al fatto che l’apertura delle possibilità al di là di ciò che è dato sono oggi appaltate alla scienza e alla tecnologia. Il mondo non è più così difficile e inospitale come poteva apparire nelle epoche passate. Il cristianesimo, come è stato detto, ha prosperato in un mondo senza cloroformio (C.S. Lewis). E anche per questo, come scrive Fabris, «ci accomodiamo nella realtà in cui ci troviamo a vivere, senza spesso cercare soluzioni alternative, ma soprattutto vogliamo riportare a questa realtà anche il possibile. Il possibile non è qualcosa che risulta sempre e costantemente al di là del nostro orizzonte quotidiano. È invece qualcosa di sempre realizzabile» (p. 24). Ne deriva una nuova idea di “trascendenza”: non più ciò da cui dipendiamo e che, sfuggendo definitivamente al nostro controllo, può venirci incontro soltanto come “dono”, ma il “non ancora (da noi) tecnologicamente realizzato”, e che potrà dunque esserlo, in futuro, alla stregua di una “conquista”. Una metamorfosi della trascendenza, questa, che si nutre del continuo equivoco di un “desiderio” scambiato per “bisogno”: «Mettiamo sullo stesso piano ciò che sembra poter essere appagato nel nostro mondo e ciò che all’interno di esso risulta inappagabile, e che perciò ci rinvia a un’altra dimensione» (p. 32).

Ma, ed ecco il punto, c’è davvero un’*altra* dimensione? Nella fede, secondo Fabris, una tale dimensione è *reale* in quanto sempre *possibile*. O meglio: diventa reale solo una volta che il credente consideri *possibile*, nell’atto di crederci, anche l’*impossibile*. Ciò vale non solo per il cristianesimo, ma anche, in genere, per ogni religione: «le religioni sono risposta, secondo varie strategie, a ciò a cui il mondo non riesce a rimediare. Per questo esse, rispetto al mondo stesso, si presentano come qualcosa di “impossibile”» (p. 51). Ne deriva che tutte le religioni «sono il segno di un’eccedenza e di una trasgressione. E proprio in questo carattere eccessivo e trasgressivo consiste la loro impossibilità relativamente al mondo. Ma è data anche

quella serie di possibilità che ciascuna di esse, proprio trasgredendo, è in grado di offrire ai propri adepti» (p. 58). Si pensi al “perdono” cristiano, o all’invito ad amare i propri nemici. Si tratta di un compito ordinariamente impossibile, e che tuttavia ci appare anche come umanamente auspicabile nella forma di una possibilità estrema. In tal senso si può dire che «Vale la pena di non lasciar cadere a priori quelle possibilità che l’esperienza religiosa apre. Anche se, per farlo, è necessario accettare quell’impossibilità di fondo, trasgressiva, che attraversa ogni religione» (p. 59).

Che il cristianesimo apra nuove possibilità una volta che si accetti lo scandalo di credere nell’impossibile, è esplicito in una pagina del Vangelo che Fabris cita in esergo alla conclusione del suo volume: «Gesù allora disse loro: “Abbate fede in Dio! In verità vi dico: chi dicesse a questo monte: Lèvati e gettati nel mare, senza dubitare in cuor suo ma credendo che quanto dice avverrà, ciò gli sarà accordato»» (Mc 11,22-23). C’è fede, dunque, lì dove si sperimenta «l’impossibile stesso come una possibilità» (p. 70). Che l’impossibile divenga possibile solo nella *fede* significa, per Fabris, che l’impossibile rimane *umanamente* tale. È a Dio, infatti, che tutto è possibile, non all’uomo, e nemmeno al credente. Diversamente si cadrebbe nel fondamentalismo, trasformando le possibilità aperte dalla fede in potere, e dunque in *hybris*. L’assunto: “Dio non ha altre braccia che le nostre” è un tipico slogan delle sette fondamentalistiche. Nell’autentica fede, invece, «Io mi fido di qualcuno o di qualcosa che è diverso da me, che mi può dare ciò che non ho e che sembra disposto a darmelo, anche se non posso esserne mai sicuro» (p. 69).

Ciò non implica, tiene a precisare Fabris, che la fede si riduca a una credenza soggettiva. Perché «di una qualche forma di “oggettività” il credente ha bisogno. Altrimenti l’esistenza di Dio si trasforma solo nel riconoscimento di Dio da parte dell’essere umano: un riconoscimento dal quale lo stesso Dio finisce per dipendere. E se le cose stanno così, da ciò consegue che questo Dio – umano, fin troppo umano, in quanto è dagli esseri umani che viene posto – può essere ucciso da noi in qualsiasi momento: come giustamente annuncia lo Zarathustra di Nietzsche. D’altra parte, altrettanto semplice, e ugualmente inadeguata, sarebbe la soluzione opposta, vale a dire la rivendicazione di un’oggettività dogmatica in nome delle ragioni, pur comprensibili, dettate dalla necessità di agganciarsi a qualcosa di stabile, di fisso, d’inconcusso» (p. 35). Forse si esce dal dilemma solo ammettendo, come recita un apologo ebraico, che «Dio è lì dove lo si fa entrare». Confermando così la natura intimamente *relazionale* di un “oggetto” che non esiste mai né indipendentemente dal soggetto, né come sua pura fantasia, ma solo come il “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”.

Luciano Sesta

N. Tarquini, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la metafisica classica*, Orthotes, Napoli- Salerno, 2022, pp. 443.

Ciò che guida la riflessione scrupolosamente condotta da Nicolò Tarquini in questo volume è la volontà di riportare alla luce il rapporto tra Emanuele Severino e la metafisica classica, mantenendo un costante e proficuo riferimento ad alcuni dei momenti e dei temi fondamentali per la storia della filosofia italiana.

L'opera offre innanzitutto un'approfondita analisi dei modi con cui si è data nel panorama filosofico italiano la ripresa della metafisica classica, facendo riferimento principalmente alla scuola Padovana e alla scuola Milanese, per studiare, poi, il rapporto tra il filosofo bresciano e queste tradizioni, seguendo cronologicamente le varie fasi dello sviluppo della proposta severiniana, partendo dal magistero bontadiniano e dal progetto di rigorizzazione della metafisica. L'immagine che Tarquini lascia emergere in queste pagine è quella di un "primo" Severino che si confronta con Bontadini e, tramite la sua lente, con tutta la tradizione filosofica, da Parmenide a Kant, fino all'imprescindibile lezione di Giovanni Gentile e Heidegger intorno alla posizione del *problema* del divenire (cfr. p. 61). In tale elaborazione che procede ancora nell'alveo della rigorizzazione bontadiniana ciò che è a fondamento della riflessione tanto dell'allievo quanto del maestro è l'affermazione, comune a tutta la metafisica classica, «del divenire inteso come ciò in cui gli enti passano dal non essere all'essere e viceversa» (p. 68); ma già nel saggio del 1956, *La metafisica classica e Aristotele*, si inizia ad intravedere, come evidenzia l'autore del volume, la tesi fondamentale di Severino: l'eternità di ogni essente (cfr. *ibidem*). Da questa fondamentale svolta si articola il pensiero severiniano che Tarquini mette bene in luce nel proseguire del secondo capitolo della prima sezione, dedicandosi all'analisi di tre imprescindibili scritti; *La Struttura Originaria* (1958), *Ritornare a Parmenide* (1964) e il suo *Proscritto* (1965), i quali hanno fornito un'impareggiabile opportunità di scambi nel dibattito filosofico italiano della seconda metà del Novecento e che ancora oggi è vivo e vivace. Come rileva l'autore dell'opera, dal 1964 si assiste, infatti, a uno scambio intenso tra Severino e vari esponenti della filosofia italiana appartenenti, soprattutto, alla scuola Padovana e a quella Milanese, che viene opportunamente distinta in "neoscolastica", i cui autori si rifanno esplicitamente al tomismo, e "neoclassica", che riprende in modo più esplicito altre tradizioni di pensiero pur senza respingere l'insegnamento dell'Aquinata (cfr. pp. 145-146). Il terzo capitolo della prima parte è dedicato proprio allo studio approfondito dei termini coi quali si sono confrontati con la filosofia severiniana alcuni autori della scuola padovana come Carlo Giacon, Enrico Berti, Giovanni Romano Bacchin, Carlo Scilironi e della scuola Milanese come Francesco Sirchia, Adriano Bausola, Italo Mancini e Carmelo Vigna, fino ad arrivare a Paolo Pagani, Francesco Saccardi, Pao-

lo Bettineschi e Giuseppe Barzaghi, che intende utilizzare la concettualità elaborata nei testi severiniani in ambito teologico dando vita ad un esperimento dai risultati considerevoli (cfr. p. 209). In queste approfondite analisi non mancano, tuttavia, le considerazioni di Tarquini che si confronta criticamente con le varie posizioni che emergono nello svilupparsi di questo capitolo culminando in un bilancio critico delle reazioni a Severino (paragrafo 3) dove si sottolinea la portata rivoluzionaria della prospettiva severiniana con la quale anche coloro che si sono posti più polemicamente non hanno potuto evitare di fare i conti (cfr. p. 212).

Con le considerazioni generali intorno a coloro che si sono in qualche modo confrontati con il pensiero di Severino si conclude la prima parte dell'opera e prende le mosse la seconda che è dedicata a tre momenti della discussione con il filosofo Bresciano: Bontadini, il dialogo ventennale tra l'“allievo” e il “maestro” (capitolo 1); Fabro, il rapporto tra il pensiero severiniano e la fede cristiana (capitolo 2) e Messinese, la discussione sulla filosofia originaria (capitolo 3). Questi capitoli sono di indubbio interesse per l'intenzione che mettono al centro del loro sviluppo; quella di prendere in considerazione i confronti che l'autore ritiene più significativi e fruttuosi con Severino. Del primo confronto Tarquini sottolinea, gli aspetti che più di altri differenziano le proposte del “maestro” da quelle dell'“allievo”, partendo dal ruolo del Principio di Parmenide, che in Bontadini è un momento astratto del Principio di Creazione e in Severino è, invece, sufficiente a togliere la contraddittorietà dell'esperienza (cfr. p. 250), giungendo poi alla diversa lettura del problema del divenire e della sua contraddittorietà e realtà (cfr. p. 251). È in queste pagine che Tarquini trova l'occasione per poter introdurre uno dei temi che più ha interessato gli studiosi tanto di Bontadini quanto di Severino: quello della continuità o meno del pensiero bontadiniano dopo l'uscita di *Ritornare a Parmenide* e del *Proscritto*, nel 1964-65. Se, da una parte, l'autore sottolinea che è Bontadini stesso ad affermare una voluta continuità del suo pensiero, dall'altra, riporta anche le ragioni per cui altri filosofi, come Dario Sacchi, parlano di una svolta radicale e, talvolta, infelice compiuta dopo le critiche mosse da Severino (cfr. p. 253). L'autore stesso si pone dalla parte di questi ultimi ritenendo che il tentativo bontadiniano di «concepire il proprio percorso filosofico secondo un'ermeneutica della “riforma nella continuità”, pare mostrare certe forzature» (*ibidem*) che lo rendono non pienamente sostenibile.

Se ciò che muove il confronto tra Bontadini e Severino è un interesse attivo da parte di entrambi rivolto ad un dialogo che possa essere fruttifero per le differenti proposte filosofiche, ciò che spinge Cornelio Fabro nella critica al filosofo bresciano è un confronto definito da Tarquini esteriore, superficiale, poiché non è volto a ricercare tesi condivisibili ma alla catalogazione, talvolta forzata, di Severino nel filone immanentistico e panteistico (cfr. pp. 255-256) e nel secondo capitolo si cerca di riprendere e riformulare alcuni degli aspetti critici ravvisati da Fabro.

Di altra natura è stato il dialogo tra Messinese e Severino, di cui Tarquini parla nel terzo capitolo, che si è caratterizzato a partire dalla volontà del filosofo della Lateranense di portare avanti la rigorizzazione metafisica bontadiniana in un confronto con il filosofo bresciano che si è evoluto negli anni (cfr. p. 301) e che ha come momento apicale l'uscita di *L'apparire del mondo* (cfr. p. 316). L'interesse di Messinese per il confronto risiede principalmente nell'intento di voler valorizzare tanto il "primo" Severino quanto il "secondo" ritenendo che il pensiero severiniano possa essere compreso solo se letto alla luce della metafisica classica e della rigorizzazione metafisica, ambiente in cui la speculazione del filosofo nasce e si forma (cfr. p. 318). Ciò a cui giunge Messinese, come sottolinea l'autore del volume, è una nuova via metafisica che prosegue l'intento fondamentale della rigorizzazione bontadiniana alla luce delle critiche e delle suggestioni avanzate da Severino principalmente inerenti alla lettura del divenire; si tratta di spiegare non tanto l'oscillazione degli enti quanto il fatto del variare dell'esperienza che lascia, comunque, spazio all'inferenza.

Nel quarto, ed ultimo, capitolo di questa seconda parte, l'autore fornisce un bilancio della discussione e alcune prospettive di sviluppo. Il primo bilancio su cui Tarquini si concentra è quello dedicato al rapporto di Severino con la metafisica classica, sottolineando dovutamente le differenze tra l'approccio severiniano prima di *Ritornare a Parmenide*, quando la proposta era ragionevolmente da iscriversi ancora dentro ai tentativi di rigorizzazione della metafisica classica, iniziati e incoraggiati dal maestro Bontadini, e dopo il saggio, quando la filosofia di Severino ha preso le distanze dall'alveo bontadiniano. Se al centro del primo paragrafo vi è la questione della rigorizzazione della metafisica e la sua evoluzione nel pensiero severiniano, al centro del secondo vi è il modo con cui il Bresciano ha elaborato due temi fondamentali, a cui sono stati rivolti numerosi rilievi: la differenza ontologica, che indica la «disequazione tra la totalità dell'essere e la totalità dell'essere che appare» (p. 373), e l'analogia dell'essere, che, secondo l'autore, ha consonanze con l'analogia di proporzionalità di cui parlano anche tomisti come Garrigou-Lagrange, Maritain e Sofia Vanni Rovighi (cfr. p. 380). Altri due temi teoretici fondamentali vengono, infine, trattati nel terzo paragrafo del capitolo quarto: la creazione dal nulla e il tema del variare dell'esperienza, in questo caso l'autore sottolinea, però, una difficoltà da parte di Severino nella volontà di difendere le proprie tesi a riguardo dalle critiche mossigli da filosofi come Messinese, Ghisalberti e Molinaro, che lo accusano di aver mal interpretato l'*ex nihilo* della *creatio* (cfr. pp. 390-392), o Barzaghi che si pone in una prospettiva di comprensione dialettica del pensiero severiniano.

L'interessante testo si conclude, poi, con una sezione dedicata a prospettive future e conclusioni e tra queste spicca sicuramente, per intensità e per capacità di

aprire nuovi orizzonti, la constatazione del fatto che «continuano a riscontrarsi temi e questioni che permettono di considerare Severino, ancora, e nonostante tutto, un metafisico» (p. 413). Ciò che Tarquini, probabilmente, ha voluto mettere in luce in ogni pagina del testo è la portata indubbiamente elevata del pensiero severiniano ed è dall'importanza che l'autore ha ricoperto nel panorama filosofico si deve partire per studiare sempre più approfonditamente i temi metafisici con cui la filosofia italiana del Novecento si è fruttuosamente confrontata, anche e soprattutto in dialogo con Severino.

*Cristian Migliori*

