

## RECENSIONI E SCHEDE

AA.VV., *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, voll. 2, pp. 813.

La chiarificazione teorico-pratica del principio trascendentale, operazione che Giuseppe Cantillo definisce in termini di «riforma *non teoreticistica* del trascendentale» (p. 34), si può dire ancora oggi, come lo era settant'anni fa, uno dei nodi centrali attorno ai quali si focalizza la speculazione filosofica italiana. Osservando nel suo complesso i due corposi volumi ora dedicati alla figura di uno dei protagonisti della filosofia napoletana del dopoguerra, si vede quanto temi come quelli del passaggio da un apriori formale a un apriori materiale, del rapporto tra "cogito" e temporalità, e specie della conciliazione hegeliana tra pensiero individuale e pensiero collettivo, risultino ancora una volta il nocciolo di tutto un impianto di pensiero: quello, in particolare, di Aldo Masullo e della sua "genealogia dell'umano".

Masullo proviene dalla fertilissima scuola di Antonio Aliotta, esponente tra i più attivi e vitali della corrente "ufficiale" dell'antidealismo, dal quale eredita in particolare l'idea dell'originaria *intersoggettività* costitutiva del soggetto. Su quest'idea, tuttavia, Masullo innesta tutta una serie di motivi nuovi, in particolare quelli che gli derivano da un'originale lettura della fenomenologia husserliana, che fanno del proprio pensiero piuttosto un'attenta analisi della sfera storico-sociale della soggettività, e del rischio ad essa immanente di venire snaturata da motivi e prospettive filosofiche che ne facciano a turno un oracolo in cerca di segni che annuncino la retta via smarrita dell'*ontos on* o una matrice demiurgica di tautologie e di *coincidentiae oppositorum*. L'obiettivo di Masullo è piuttosto quello di estendere il problema dell'esperienza vissuta dalla dimensione della "coscienza" e della "rappresentazione" e/o "interpretazione" del mondo alla dimensione del "patico", dell'"affettivo", del vitalismo indissociabile da ogni operazione che voglia considerare la fragilità del pensiero dialettico in funzione di una chiara e determinata prassi esistenziale. "Patico" è, perciò, in Masullo, un equivalente di "vissuto", di percezione o "sintesi passiva" alla maniera husserliana ma anche, nello stesso tempo, di "vivente", di attività soggettiva relazionale incessantemente diveniente. Sulla base di questa traduzione della gnoseologia in termini di epistemologia metodologica, la ragione si traduce nel veicolo di una dialettica intersoggettiva che mira ad una fondazione non metafisica ma, per l'appunto, *sin-patica* della collettività.

Indicative in questo senso diventano le ricerche su di una "eccedenza" della storia rispetto al trascendentale (Cantillo, pp. 13-45), per cui dall'originaria presa di distanza diltheyana dall'obbiettivismo delle

moderne teorie della conoscenza si perviene, in forza dell'aprirsi storico dell'apriori in Troeltsch e Rickert, ad una considerazione fortemente problematica della stessa analisi fenomenologica del soggetto. In questa "terza fase" del processo di revisione del trascendentale, di cui Masullo è esponente emblematico, la stessa nozione di "intenzionalità" diviene insufficiente, lasciando trapelare una tensione insoluta e insuperabile tra «oggetto-di-coscienza» e «atto-di-coscienza», ovvero tra senso "noematico" e senso "noetico" della coscienza. Ma egualmente indicative sono le riflessioni sulla critica masulliana del "senso" (d'Ippolito, pp. 71-92) e del "tempo" (Gily Reda, pp. 211-31), sulla svalutazione heideggeriana del desiderio (Ciaramelli, pp. 311-29), o sul rapporto tra ragione ed eros (Borrello, pp. 331-46), ovvero sull'oggetto del pensiero inteso come "particolarità pura" o "esercizio patosofico" (Fimiani, p. 48), che in Masullo diviene non certo la trascendenza alienante di un oltre-mondo o di una cosificazione assoluta dell'atto pensante quanto piuttosto il senso delle cose, del tempo, della vita, dal punto di vista del vissuto soggettuale. Fattori, questi, che se paiono voler incautamente spostare il ruolo e il contesto del lavoro filosofico verso sfere prossime all'espressività poetica, a rischio evidente di una sovrapposizione di problemi e di metodi, riaffermano solidamente il soggetto nel proprio valore autonomo, che al *telos* di un'etica comunitaria non sacrifica il significato esistenziale del dovere morale.

I due tomi, comprendenti tre distinte sezioni, amplificano questo piano d'analisi unendo ai contributi "monografici" sul pensiero masulliano una trentina circa di ricerche originali che in quel contesto teorico trovano il loro referente insieme ideale e naturale e che, a partire da esso, si snodano lungo percorsi paralleli. Ci limitiamo a segnalarne alcuni: andiamo dalla "corporeità" come limite del soggetto in Hegel (Bonito Oliva, pp. 235-62), allo storicizzarsi della filologia in autori come Winckelmann o Humboldt (Tessitore, pp. 459-72); dalla teoria intersoggettiva in Fichte e Leibniz (Ivaldo, pp. 263-85), al rapporto tra *ethos* e *kratos* nella corrente dello storicismo critico (Cacciatore, pp. 473-99); dal concetto di "comunità" nell'ultimo Royce (Donadio, pp. 347-63), quale ideale e presupposto di ogni attività umana a partire dal modello teorico dell'ecclesiologia cristiana, alla subordinazione dell'ontologia alla fenomenologia, istituita da Michel Henry (Lissa, pp. 501-21) a fronte della scissione kantiana tra l'io penso e l'io sono, nella quale perciò si riafferma l'impossibilità di considerare la filosofia come sapere fondato sull'autodisvelamento dell'essere.

Silvio Paolini Merlo

A. MAROCCO, F. MIANO, C. PANDOLFI, G. PERILLO, G. SALMERI, T. VALENTINI, *Umanità e Moralità*, a cura di A. Rigobello, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. X-118.

I primi cinque contributi del volume (*L'umanità come disposizione morale. Posizione di un problema*, di Giovanni Salmeri, *Simpatia e comunicazione*, di Francesco Miano, *Fondazione razionale ed esperienza morale in Franz Brentano*, di Angelo Marocco, *Libertà e responsabilità: l'autodeterminazione morale dell'uomo secondo la prospettiva trascendentale di Karl Rahner*, di Graziano Perillo, e *Morale razionale ed esperienza religiosa*, di Carmelo Pandolfi) sono alcuni contributi del convegno "Umanità e moralità", svoltosi nell'ottobre 1999 presso l'Università di Roma "Tor Vergata". Per la pubblicazione si sono aggiunti: *Sensibilità morale. Orientamenti e prospettive*, di Tommaso Valentini, e una *Premessa* del curatore Armando Rigobello. In generale, il testo offre un'analisi e un confronto fra diversi autori che dal Medioevo ad oggi hanno affrontato il tema del rapporto fra umanità e moralità.

Nella *Premessa*, il curatore Rigobello propone un excursus che mira a cogliere una fenomenologia dei modi in cui la relazione fra "umanità e moralità" può configurarsi, anche storicamente, nell'accezione che vede da una parte l'umanità intesa come condotta morale piuttosto che come insieme di uomini e dall'altra la stessa condotta morale. Vengono individuati, in questo senso, tre modelli storici di tale relazione: un modello *classico* – dell'armonia fra azione razionale e valore morale, nel quale l'umanità si realizza nel momento in cui vi è una condotta morale che si attiene alla legge della razionalità universale; un modello definito dell'*umanesimo ad oltranza*, che vede svanire l'equilibrio armonico fra umanità, razionalità e moralità in virtù della sostituzione del criterio del successo alla moralità e in conseguenza dell'uso della razionalità come mero strumento di calcolo per l'autoaffermazione; infine, un modello detto della *comprensione panica*, nel quale sfuma il nesso umanità-moralità a causa della "messa fra parentesi del giudizio", laddove l'umanità "si risolve in un livello di emozione morale".

Il saggio di Salmieri prende spunto dalla definizione dell'uomo come *animal rationale* di Kant. In base a ciò il filosofo tedesco riteneva che nei concetti di umanità e di moralità dovesse essere prevista non solo l'istanza della pura razionalità e universalità (*ratio*), ma anche quella della condizione umana vera e propria (*animalitas*). In base a questo principio kantiano, si prendono in considerazione tre voci importanti del Novecento come Sartre, Heidegger e Lévinas, per mettere in evidenza come in nessuno dei tre sia tenuta presente l'*animalitas* di cui parlava Kant, considerata a torto un elemento secondario e trascurabile.

Anche Miano parte da Kant nel suo contributo, in particolare dall'*Critica del giudizio*, laddove l'umanità è declinata come coesistenza di simpatia e comunicazione, concetto che ha ispirato la riflessione novecentesca in base alla quale l'universo personale è visto come "dimensione relazionale". Il saggio si sofferma in particolare su due filosofi: Scheler, per il suo discorso sulla simpatia, e Jaspers, per ciò che concerne la sua "comunicazione esistenziale". Entrambe le posizioni si pongono al livello dell'emotività senza, tuttavia, risolversi in quella che Rigobello chiama *comprensione panica*, ma aprendosi ad un'esperienza conoscitiva e pratica che è quella dell'amore.

Il contributo di Marocco, invece, prende in considerazione il pensiero di Franz Brentano. Ingiustamente considerato "soltanto" il maestro di Husserl, il filosofo dell'intenzionalità offre elementi di non poco conto anche per ciò che riguarda l'etica e la metafisica, in particolare per l'assunto secondo il quale se da un lato è possibile fondare un'etica senza la metafisica, dall'altro non è possibile condurla fino in fondo senza di essa. Questo in relazione al principio secondo cui necessita il riconoscimento dell'esistenza in noi della stessa legge divina che fonda e regola il mondo umano e naturale, in base ad una sorta di "intelligenza eterna" che per questa armonia uomo-mondo dà vita ad un agire morale che si propone come fine ultimo dell'umanità.

L'autore preso in considerazione nel saggio di Perillo è il teologo gesuita Karl Rahner, per il quale Dio rappresenta l'elemento fondante della moralità. Ma a Dio non si giunge direttamente, considerandolo il fondatore e ordinatore dell'universo, bensì indirettamente, attraverso l'attitudine dell'uomo "ad ascoltare la rivelazione di Dio come costitutiva del suo stesso essere". Per questo motivo l'uomo ritrova in sé l'idea del bene assoluto, come riflesso dell'essere e bene assoluto che è Dio. L'uomo si rapporta alla realtà libero di avvalersi o non dell'intuizione che ha del sommo bene. Si tratta di una visione classica del rapporto umanità-moralità, nella quale la responsabilità della morale ricade sul soggetto che storicamente agisce.

L'ultimo sguardo alla fondazione trascendente della morale viene dato nel contributo di Pandolfi. La questione viene affrontata "*ad mentem Sancti Thomae*", ritenendo che l'azione etica si ha nel momento in cui l'uomo, nella storicità del rapporto con se stesso e gli altri, si rivolge a Dio per sincerarsi della sua presenza, per constatarne la mancanza o per averne visione nella corporeità di Cristo. Si tratta, in altri termini, di un Dio non del tutto trascendente e di un'umanità non del tutto separata da esso. L'umanità si costituisce nel suo essere nella storia, ma guardando a Dio, origine della moralità, come fine ultimo e assoluto della conoscenza umana.

L'ultimo saggio del volume, di Valentini, tenta di delinare il panorama dei contributi più rilevanti del pensiero contemporaneo, che hanno mirato alla fondazione di un agire basato su nuovi valori. Vista anche la varietà delle proposte, in tal senso, dell'epoca contemporanea, il contributo offre diversi punti di vista anche contrapposti fra loro. È così che si va dalla "Rehabilitierung" di matrice tedesca, alla filosofia analitica anglosassone, al comunitarismo e personalismo di area francese. Movimenti che, pur nella consapevolezza di non poter sfuggire all'esigenza della riflessione etica, tengono presente il disagio che la "morte di Dio" ha creato all'uomo contemporaneo.

Fulvio F. Palese

E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2001, pp. 122.

Ultimo di una "trilogia pedagogica", il libro riprende e sviluppa idee e formulazioni già esposte in *La testa ben fatta* (1999), trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2000 e *Relier les connaissances*, Seuil, Paris, 1999, enucleando ed esplicitando i sette problemi fondamentali, che devono necessariamente entrare nei nostri insegnamenti, per integrare le discipline esistenti e per «stimolare gli sviluppi di una conoscenza atta a raccogliere le sfide della nostra vita individuale, culturale e sociale» (p. 7). Sempre più convinto della necessità di una riforma del pensiero, quindi di una riforma dell'insegnamento, Edgar Morin pensatore e scrittore non conformista, iconoclasta e fautore di una conoscenza multidimensionale dei fenomeni umani, con argomentare libero e anti-sistematico, tesse, in questo luminoso volume, una attenta disamina delle finalità che l'insegnamento dovrebbe perseguire per divenire "educativo", per essere, cioè, in grado di trasmettere una cultura che permetta di comprendere la condizione umana e di viverla e che insegni ad «accettare la parte prosaica e a vivere la parte poetica delle nostre vite» (cfr. *La testa ben fatta*, p. 3).

Attraverso l'indagine e la problematizzazione dei *sette saperi necessari all'educazione del futuro*, l'Autore propone un'illuminante riflessione sulla conoscenza della conoscenza, problema cruciale di un'educazione affetta da cecità, sui caratteri cerebrali, mentali e culturali della conoscenza umana, sulle sue disposizioni psichiche che la inducono costantemente a rischiare l'errore e l'illusione, al fine di armare ciascuno nel combattimento per la lucidità e di riorganizzare il nostro sistema mentale per riapprendere ad apprendere. Interprete di una profonda esigenza di revisione epistemologica del pensiero contemporaneo, Morin

ha il merito di aver prodotto uno dei massimi tentativi di sintesi conoscitiva del nostro tempo, attraverso la disintegrazione e la successiva ricomposizione delle principali dicotomie che hanno accompagnato il sapere dell'uomo dal positivismo fino ai nostri giorni, collocandosi in quella corrente di pensiero che indica l'emergere della complessità come principio generale, esplicativo nella teoria della scienza e della conoscenza. Il pensiero complesso sorge dalla riflessione sulla totalità del mondo contemporaneo, peculiarità del modello di riflessione francese che oscilla tra l'idea di un certo primato della scienza sulla filosofia di tipo tradizionale e l'idea di una compiuta sintesi o preliminare indistinzione tra filosofia e scienza, negandone qualsiasi principio di distinzione.

Da Bachelard a Serres, infatti, le teorie scientifiche vengono considerate in termini di «costruzioni» ipotetico-convenzionali suscettibili di valutazioni estetiche, sottolineando la valenza del compito escogitativo del lavoro scientifico. Pur diramandosi in più linee tematiche, la problematica del rapporto scienza-filosofia, in parte, giunge a fondersi in un comune sfondo ermeneutico ed interpretativo che attraverso Bachelard, lo strutturalismo, gli sviluppi della cibernetica e della logica computazionale sfocia in quel particolare connubio di scienza e filosofia che è «l'epistemologia della totalità complessa» o «epistemologia sperimentale». Del resto, Franca D'Agostini ha ritenuto di sottolineare che «con Morin le diverse prospettive e ragioni della complessità trovano un'integrazione e si mostrano i loro punti di contatto con la tradizione filosofica» (cfr. *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, p. 450). L'esigenza della svolta epistemologica si riallaccia alla messa in guardia contro la chiarificazione, la semplificazione e la riduzione affrettata che hanno prodotto la «schizofrenica dicotomia» tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, tra la cultura umanistica e la cultura scientifica. La conoscenza odierna, prigioniera dei miti riduzionisti e semplificatori, aveva già denunciato l'Autore, «sembra fatta sempre meno per essere riflessa e discussa dalle menti umane, sempre più per essere engrammata in memorie di informazione, manipolate da poteri anonimi, in primo luogo dagli Stati» (cfr. *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Speling & Kupfeer, 1993, p. 9).

Il sapere contemporaneo è sempre più lasciato in balia di una diffusa ignoranza, trascurata dagli stessi studiosi che gettano i problemi umani non solo nell'oscurantismo scientifico, ma anche fra le pagine di dottrine discutibili che ne monopolizzano la scientificità. «Di fatto l'iperspecializzazione impedisce di vedere il globale (che frammenta in particelle) nonché l'essenziale (che dissolve). Essa impedisce anche di trattare correttamente i problemi particolari che possono essere posti solo nel loro contesto» (p. 41). Tutta colpa di un'intelligenza resa cieca

dalle patologie di una conoscenza che separa, centralizza, gerarchizza mediante principi sovra-logici, occulti che governano sovrani sulla visione delle cose e del mondo, controllando il pensiero fondato sul loro impero. Questa cecità fa parte della nostra barbarie, ci fa capire che siamo ancora nella «preistoria della mente umana», nell'era barbara delle idee, dove la patologia dell'idea è nell'idealismo, la malattia della teoria è nel dottrinarismo e nel dogmatismo, la patologia della ragione è nella razionalizzazione. Sintomaticamente, quindi, la realtà risulta, da una parte, occultata dall'idea, dall'altra pietrificata nella teoria, nonché rinchiusa in un sistema di idee parziale ed unilaterale, «inconsapevole dell'irrazionalità di una parte del reale, quanto della missione della razionalità che consiste nel dialogo con l'irrazionalità» (cfr. *ivi*, p.12). In questo contrasto logico si negano gli elementi che contraddicono la teoria e si accettano solo quelli che le si adattano, sotto l'egida del «principio di disgiunzione», che si declina nei termini della riduzione e astrazione, che Morin definisce: *paradigma di semplificazione*.

«Il gioco della verità e dell'errore – scrive, infatti, l'Autore – non si gioca solo nella verifica empirica e nella coerenza logica della teoria. Si gioca anche in profondità nella zona invisibile dei paradigmi» (p. 23) che irrigano il pensiero cosciente e lo controllano. Solo un paradigma complesso di implicazione/ distinzione/ congiunzione permetterebbe di rinunciare al mito della chiarificazione totale e della disgiunzione-riduzione del reale facendo comprendere il tessuto reale di ogni fenomenica manifestazione che si esplica nel principio dell'*Unitas Multiplex*.

Pertanto, la sfida più urgente, a giudizio di Morin, da affrontare per vincere l'inadeguatezza sempre più ampia, profonda e grave tra i nostri saperi disgiunti, frazionati, compartimentati e problemi sempre più polidisciplinari, trasversali, transnazionali, globali e complessi è *la riforma del pensiero*: una riforma non programmatica ma paradigmatica, che concerne la nostra attitudine a organizzare la conoscenza. Si tratta, quindi, di comprendere il legame tra l'unità e la molteplicità, le parti e il tutto, il tutto e le parti e le parti tra di loro, per promuovere una conoscenza capace di cogliere i problemi globali e planetari per inscrivere in essi tutte le conoscenze localizzate. Si tratta di comprendere la condizione umana, di interrogare, in primo luogo, la nostra situazione nel mondo, di organizzare le conoscenze disperse nelle scienze della natura, nelle scienze umane, nella letteratura, nella filosofia allo scopo di mostrare il legame indissolubile tra l'unità e la diversità di tutto ciò che è umano. È urgente che l'educazione si riappropri della sua missione propriamente spirituale: insegnare la comprensione come condizione e garanzia della solidarietà intellettuale e morale dell'umanità, come arte di vivere che richiede innanzitutto di *cum-prehendere* l'altro in maniera



disinteressata, da soggetto a soggetto senza scomunicare e anatemiizzare al fine di umanizzare le relazioni umane per *salvare l'Umanità realizzandola*. È in questa prospettiva che l'Autore pone alla base di ogni insegnamento educativo una grande finalità: l'Umanità come nozione etica radicata in una *Terra-Patria*, come comunità di destino, come ciò che deve essere portato a compimento da tutti, in tutti e in ciascuno. «L'educazione – scrive Morin – dovrà fare in modo che l'idea di unità della specie umana non cancelli l'idea della sua diversità e che l'idea di diversità non cancelli l'idea della sua unità. Vi è una unità umana. Vi è una diversità umana. L'unità non è solo nei tratti biologici della specie *homo sapiens*. La diversità non è solo nei tratti psicologici, culturali, sociali dell'essere umano. Vi è anche una diversità propriamente biologica in seno all'unità umana; vi è unità non solo cerebrale ma anche mentale, psichica, affettiva, intellettuale» (p. 56).

Comprendere l'umano significa comprendere la sua unità complessa: l'unità nella diversità, la diversità nella sua unità. L'essere umano è, nel contempo, uno e molteplice, come un punto di un ologramma porta in sé il cosmo. «Ogni essere, anche il più chiuso nella più banale delle vite, costituisce in sé stesso un cosmo. Porta in sé la proprie molteplicità interiori, le proprie personalità virtuali, una infinità di personaggi chimerici, una poliesistenza nel reale e nell'immaginario, nel sonno e nella veglia, nell'obbedienza e nella trasgressione, nell'ostentato e nel segreto; porta in sé brulichii larvali in caverne e abissi insondabili» (p. 58). Esaminare e studiare la complessità umana potrebbe aiutare a comprendere il destino a molte facce dell'umano, il destino della specie umana, tutti i destini mescolati e inseparabili, i comuni problemi planetari di vita e di morte che pongono l'umanità nell'incertezza. L'educazione dovrebbe insegnare «ad attendere l'inatteso» per riconoscerlo e affrontarlo e a navigare nell'oceano delle incertezze attraverso arcipelaghi di certezza, facendo tesoro dell'insegnamento di Euripide, antico venticinque secoli ma più attuale che mai: «l'atteso non si compie, all'inatteso un dio apre sempre una porta».

Utile strumento per chi vuole prendere in mano la questione della propria educazione, questo piccolo testo, sintesi di tutta un'opera e di tutta una vita, costituisce ad un tempo una suggestiva lettura caratterizzata da una brillante scrittura e, nel contempo, una reazione contro la drammatica *afasia* dei nostri insegnamenti rinchiusi sempre più nei vertiginosi alveoli disciplinari che frammentano il reale, abbandonando ogni individuo al proprio smarrimento. Partendo dalla necessità di riorganizzare il tessuto cognitivo e gnoseologico, Morin, nel rispondere ad una proposta dell'UNESCO, dimostra come la complessità del cosmo sia anche la complessità dei termini correlativi *sapiens/demens*, co-

me la stessa complessità abbia forgiato la storia instabile ed incerta, come quella complessità stia alla base di un fondamentale bisogno di ripensamento, ri-radicalamento, rifondazione dei principi che governano il nostro essere esistenzialmente legati ad un destino comune, dagli orizzonti ormai planetari, di appartenenza tellurica.

Valeria Veneri

D. RENZI, *Per una logica affermativa della specie*, a cura di C. Romagnini, Prospettiva Edizioni, Roma 2001, pp. 206.

Il testo propone sette lezioni di Dario Renzi introduttive alla filosofia e originariamente destinate agli allievi del Centro toscano di ricerca e formazione Utopia Socialista. Le lezioni analizzano con la dovuta chiarezza le categorie della specie, dell'autoemancipazione, dell'assunzione, della riflessione e dell'espressione, e lo fanno andando alla ricerca di una possibile via logica proprio per l'autoaffermazione della specie, cioè, come premette Renzi, di una "prospettiva globale di affermazione e riscatto della specie umana" (cfr. p. 15). Al tempo stesso, urgenza fondamentale avvertita dall'Autore è quella della fondazione di una logica dei sentimenti, che nasca da un'intesa tra *logica e antropologia* e si sviluppi come argine efficace contro le tendenze totalizzanti sempre emergenti.

Con uno sguardo all'Utopia come tensione positiva al miglioramento delle condizioni socio-politiche e civili, il libro si concentra sulla possibilità di costruire, oggi, una cultura della e per la specie umana (che ha da farsi sempre più autoemancipatrice), una cultura che curi il valore della comunità senza mai dimenticare quello della individualità, e che naturalmente pensi alla donna nel mentre parla dell'uomo. Punto privilegiato di tale cultura deve essere, appunto, la felicità degli uomini e delle donne, tanto nella 'rivisitazione critica' della storia del pensiero filosofico quanto nella creazione di nuove prospettive logiche e non solo. Qui si schiude *l'orizzonte dell'oltre*, che non a caso ci invita ad andare oltre la democrazia, oltre il 'necessario' della politica – che non può ridursi a gestione burocratica della cosa pubblica – verso una sempre più forte coscientizzazione, da parte di tutti, delle enormi potenzialità inesprese (o maldirette) della specie. Renzi auspica che in questa 'rimessa al centro' della questione cultura, fondamentale soprattutto in chiave filosofica, si possa rinvenire non solo l'occasione di impegno, bensì anche quella di soddisfazione delle generazioni a venire: ecco l'importanza dell'educazione, della formazione, della capacità critica nei confronti della cultura dominante e della stessa umiltà conoscitiva in senso anti-accademico.

Le eredità imprescindibili dell'analisi di Renzi e collaboratori sono le filosofie "classiche" di Marx, Engels, Feuerbach, ma anche di Hume, Kant, Hegel, e così di Adorno, Cassirer ed altri; ma non mancano pedagogisti, sociologi e teorici della politica dell'età contemporanea ad essere tenuti presenti. L'eredità feuerbachiana, se vogliamo, pare essere tra le più influenti sull'Autore, come d'altra parte lo era stato per la stesura del suo *Essenza umana e religione* (sempre della Prospettiva Edizioni, 2000), complice lo stesso titolo: «La sorveglianza di Feuerbach, specie come afflato antropologico, è stata nitida, in questo caso mi riferisco - afferma Renzi - soprattutto ai *Principi della filosofia dell'avvenire*» (p. 25). Del resto la stessa curatrice del volume, Claudia Romanini, attesta che le filosofie «hanno teso a separare il sentimento dalla ragione e il genere femminile dalla specie. Fondare una filosofia per l'autoemancipazione significa in primo luogo ricomporre il soggetto nella sua potenziale interezza, individuale e di specie» (p. 12). E quale autore filosofico meglio di Feuerbach si offre come riunificatore di ragione e sentimenti, corpo e anima, materiale e spirituale, come di femminile e maschile? Penso soprattutto al Feuerbach degli anni 1839-46, pensatore propositivo della filosofia e dell'etica "dell'avvenire" nonché dell'uomo "integrale" contro i vari, pericolosi dualismi di certa religione ('teologizzata' e ridotta a terreno di dispute teologiche) e di certa filosofia (l'idealismo più speculativo e scolastico).

La prima delle lezioni, in particolare, consiste in un vero e proprio manifesto per una filosofia della specie per la specie, una filosofia che sappia essere allo stesso tempo colta e popolare e che guardi concretamente al progresso della civiltà, dell'organismo individuale (mente-corpo) come di quello collettivo (società: diritti-doveri). Ribadendo che quando si parla di pensiero non si può fare a meno di chiamare in causa direttamente anche i sentimenti di ogni donna e di ogni uomo, Dario Renzi, che si avvale di svariati contributi di collaboratori e allievi (integrazioni, suggerimenti, obiezioni) passa a definire una simile filosofia grazie ad un'interessante analisi dei limiti in cui il pensiero filosofico è caduto nel corso della sua storia. In una prospettiva decisamente non tradizionale - l'approccio alla materia è anche metodologicamente innovativo - questo libro passa al vaglio, nella sua seconda parte e attraverso altre sue quattro lezioni, le categorie dell'assunzione, della riflessione e dell'espressione. Le quali vengono ri-definite nel loro rapporto reciproco e in un discorso che coinvolge dalla sensazione alla coscienza, dalla percezione alla ragione, dall'intuizione all'intelligenza, dall'astrazione alla trascendenza. Vengono così messi a nudo l'ideologia, il senso comune e la falsa intelligenza, sempre tenendo presente l'esperienza che deriva dal conoscerli e dal "viverli" e sempre avendo come obiettivo la ricerca

di una "ragione sentimentale". Ecco perché la Romanini nota che *Per una logica affermativa della specie* nasce «da una delle esigenze primarie che ha la nostra specie, cioè conoscere e capire come funziona la mente umana, come pensiamo e come sentiamo, quali meccanismi costituiscono questo straordinario organismo» (pp. 11-12). Il movimento che si mette in atto tra assunzione, riflessione ed espressione, allora, è movimento fortemente interagente. Se l'assunzione, tramite l'azione, implica tanto l'espressione quanto la riflessione, quest'ultima fa da ponte alle altre due, che contiene entrambe in sé. E si pone, la riflessione, quale "movimento verso la realtà" (cfr. p. 167), per comprenderla meglio e, in ultima analisi, mutarla compiendo trasformazioni simboliche.

La terza parte del volume, infine, con la settima lezione introduttiva alla filosofia (ricordiamo che esso compare nella collana *Filosofare*) propone una considerazione ad ampio raggio di quello che è insieme il punto di arrivo e di ri-partenza, se vogliamo, della ricerca intrapresa. A partire dal portato positivo (leggasi creativo) della dialettica e del valore fondamentale del *dialogo* come costruzione basilare del pensiero, si mette in chiaro quali siano la grande potenzialità della specie umana e l'eredità del suo cammino di pensiero. E lo si fa traendo qui delle conclusioni maturate grazie a quelli che ritengo due tra i punti essenziali del volume. Quello, innanzitutto, della convinzione esplicitata nel paragrafo dal titolo *La pratica del pensiero* e secondo la quale «cercare di essere felici come specie significa già cominciare a essere felici, senza aspettare» (pp. 169-170). Poi quello che riguarda i rapporti della specie con la conoscenza: «Quando si usa la ragione – sottolineava Renzi nel paragrafo *L'ideologia e i rischi dell'intelligenza* – l'intelligenza si dimensiona e ridimensiona, si entra nel campo della possibilità, della creatività, del rischio, della scelta, della costruzione del futuro, dove la scienza diventa arte e quindi rischia di negarsi ma finalmente si realizza, si esalta perché la vera scienza è invenzione costruttiva e creazione del nuovo, non creazione intesa come fabbricazione di menzogne, come l'ideologia» (pp. 155-156). Per questo, pregio evidente del volume è senz'altro quel ricercare, all'interno delle maglie sociali, civili, politiche in senso lato della specie, non solo e non tanto una sorta di essenza, bensì il bisogno estremo che ogni individuo vive di esprimere al meglio il proprio io, e quindi il *noi*.

Giuseppe Moscati

D. TOTI, *Franz Rosenzweig. Possibilità della nuova filosofia nella storia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, pp. 283

Le problematiche di un possibile sviluppo di una nuova filosofia, atta al superamento della crisi del pensiero occidentale, si intensificano nel primo dopoguerra. Dopo gli eventi tragici della guerra ci si chiede se abbia ancora senso la fiducia nella ragione come mezzo capace di trovare i fondamenti del pensiero e della conoscenza, o se questa porterà inesorabilmente al declino del pensiero occidentale in quanto incapace di rispondere alle sue stesse problematiche.

Dall'analisi storica dei due dopoguerra Daniela Toti trova analogie di crisi ideologiche ed auspica un loro superamento attraverso una attenta rilettura delle opere "minori" di Franz Rosenzweig. Il filosofo tedesco riafferma l'importanza della ragione attraverso la sua rivisitazione della storia in modo empirico, non come ente fine a se stesso, ma come ente che possiede una propria escatologia.

L'inizio del pensiero è la sua stessa rivelazione, che avviene attraverso un trapasso o una "morte", mentre la meta della *nuova* filosofia porta alla scoperta della verità assoluta, massima sintesi della nuova unità tra Dio, mondo e uomo. La *nuova* filosofia è secondo Rosenzweig il mezzo per arrivare a tale unità.

Per superare le problematiche di tale nuovo modo di filosofare Rosenzweig riporta la metafisica alla sua nascita e ne individua le cause del suo male nella concezione ontologica che le appartiene. Per questo motivo egli costruisce una nuova concezione metafisica, quella "storica", in cui la filosofia della conoscenza, nei suoi processi fondamentali – creazione, rivelazione e redenzione – viene interpretata nel significato più oggettivo, quello dell'evento storico.

Considerando le diverse connotazioni della filosofia di Rosenzweig, Daniela Toti si è chiesta quale fosse il vero intento dello studioso ebreo di Hegel e quale possa essere oggi l'apporto del suo pensiero per la ricerca filosofica contemporanea. Nell'opera analizza in maniera molto dettagliata la proposta di una *nuova* filosofia, che non rinunci a presentarsi come sistema, incentrato questa volta però sull'oggettività storica, e suffragato da una rivelazione divina della "morte" del pensiero attuale.

Lo studio, introdotto da un capitolo sulla biografia di Rosenzweig, si divide in due parti essenziali, volte all'analisi del pensiero filosofico e del pensiero storico.

Nella prima parte la Toti riassume sinteticamente gli elementi fondamentali dello sviluppo del pensiero rosenzweighiano, che portano alla *nuova* filosofia. Mosso dall'insoddisfazione della cultura fino ad allora conosciuta Rosenzweig si avvia alla ricerca della *vera* cultura, che

vedeva nascere dalla 'relazione' tra la cultura tedesca e quella ebraica, spinto anche dal desiderio di creare un elemento di integrazione per gli ebrei di Germania senza dover rinnegare la propria identità. Daniela Toti, anche se riconosce nella filosofia di Rosenzweig. un limite, per il fatto che la storia universale trova i suoi criteri di giudizio quasi esclusivamente a partire dal popolo ebraico, ne apprezza l'originalità della proposta e la sua facile estensibilità ad una universalità del pensiero, che voglia essere chiamato filosofico.

La *nuova* filosofia che esprime la sua intuizione della *vera* cultura è in generale l'esigenza di un nuovo sistema di pensiero che dava una via di uscita dall'assurda omnicomprensione hegeliana, e che l'autrice riconosce come mezzo valido per il trapasso della crisi del pensiero attuale.

Nella seconda parte la Toti analizza la concezione rosenzweighiana della storia universale quale momento fondamentale del suo pensiero filosofico, facendo riferimento alle lettere scritte fino alla fine della prima guerra mondiale, in cui è evidente lo sviluppo del suo pensiero che culmina nella stesura di *Der Stern der Erlösung* (La Stella della Redenzione, trad. it. G. Botola, Marietti, Casale Monferrato 1985). L'autrice nella ricerca della sua *nuova* filosofia ha ritenuto opportuno analizzare la centinaia di lettere che Rosenzweig. scrisse ai suoi genitori, agli amici, ai colleghi, da cui il suo pensiero scaturisce con grande spontaneità e freschezza rispetto alla sopraccitata opera più nota, pubblicata con lo scopo di presentarsi nell'ambiente colto ebraico e prendere parte attivamente alle discussioni e alle riflessioni sulla questione ebraica.

Dall'analisi incentrata su questo epistolario, sulle annotazioni sul diario e sui testi delle conferenze storico-filosofiche Daniela Toti riconosce l'originalità di Rosenzweig nella costruzione del nuovo mezzo di indagine del pensiero umano, la cosiddetta filosofia dialogica.

Maria Antonietta Colluto

\* \* \*

J.L. AUSTIN, *Senso e sensibilia*, trad. it. e note di A. Dell'Anna, Marietti, Genova 2001, pp. 152.

Conservando il sapore aristotelico (il richiamo è al trattatello *De sensu et sensibilibus*, appendice del *De anima* di Aristotele) del titolo inglese, *Sense and Sensibilia* (Oxford University Press 1962), dato alla prima traduzione italiana di W.C. Antuono (Lerici, Roma 1969), Alessandro

Dell'Anna propone una nuova traduzione, «letterale, ancor più che la precedente» (p. 11), di quest'opera di John Langshaw Austin. Si tratta, in realtà, di un libro pubblicato postumo, a cura di G.J. Warnock, dove sono raccolte numerose note per lezioni sull'argomento tenute a più riprese da Austin dal 1947 al 1959 a Oxford.

La suddivisione del testo in capitoli non è opera dell'Autore, «ed è stata tracciata badando a distinguere le fasi successive della discussione», scrive Warnock nella prefazione alla prima edizione originale (p. 19). Dell'Anna, nella sua nota introduttiva, suggerisce per ciascun capitolo un titolo possibile.

La discussione austiniana prende come pretesto principale il libro di A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940), nel quale viene riordinata una disputa plurisecolare risalente a Berkeley e Hume, ma muove anche dal testo di H.H. Price, *Perception* (1932), e nel capitolo XI dal libro di Warnock su Berkeley (1953).

«La dottrina generale – dice Austin –, come in genere formulata, recita: noi non vediamo o non percepiamo (o “sentiamo”), o comunque non percepiamo o sentiamo *direttamente*, oggetti materiali (o cose materiali), ma solo dati sensoriali (o le nostre idee, impressioni, *sensa*, percezioni sensibili, percetti, ecc.)» (p. 24). Si crea in questo modo un vuoto incolmabile tra le cose, la cui esistenza risulta ovvia al senso comune, e le nostre idee. Austin prende di mira l'ipostatizzazione dei dati sensoriali, senza, tuttavia, aderire al realismo. Dati sensoriali e cose materiali – dice – «si sorreggono a vicenda – ciò che è spurio non è l'uno o l'altro termine della coppia, ma l'antitesi in sé» (p. 25). La questione della verità o della falsità non è incentrata unicamente su ciò che è un enunciato, né su ciò che esso significa, ma sulle circostanze nelle quali è stato pronunciato (cfr. p. 117). Ciò implica il rifiuto dell'approccio riduttivo del coerentismo sintattico e del referenzialismo ingenuo neopositivistici (secondo cui la logica del linguaggio rispecchia la struttura della realtà) e la rivalutazione di un corrispondentismo non rappresentazionale, asimmetrico. Si tratta di evidenziare che la comprensione del mondo non passa esclusivamente attraverso il linguaggio, che qui è soltanto quello verbale, anzi lo trascende, ancorandola a un presupposto extralinguistico o extraverbale. (Cosimo Caputo)

P. GILBERT-S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 107.

Il volume raccoglie, sotto i titoli *Donare* (Paul Gilbert) e *Il figlio ovvero del padre. Sul dono ricevuto* (Silvano Petrosino), i testi degli interventi dei

due Autori al "Seminario sul dono" organizzato dalla Caritas italiana nei mesi di gennaio, febbraio e marzo 2001 presso l'Abbazia di S. Scolastica a Subiaco.

Gilbert parte dalla struttura dinamica del dono, ricordando le conclusioni di Marcel Mauss e contrapponendo ad esse, per quanto riguarda le relazioni umane e in forma di contestazione, l'interpretazione filosofica di Aristotele nel suo trattato sull'amicizia e quella di Lévinas sull'asimmetria di una "relazione senza relazione". Interpreta quindi l'adagio classico: *bonum est diffusivum sui*, ed affronta il tema della "passività spirituale" che ritiene inerente alla problematica del dono, a proposito della quale insiste sull'immanenza della ricettività del donatario nella struttura del donare.

Petrosino parte dall'ordine economico, dove il donare è legato al ricevere: il dono è un ricevere *nel* dare. Attraverso Benveniste, Derrida e Lévinas egli mostra come il dono rompe l'ordine economico in quanto non è scambio simmetrico, si sottrae ad ogni possibile calcolo oltrepassando la misura. Il dono è un legame che si stabilisce fuori dell'intenzione del donatore, dunque come un qualcosa che nel legare il donatore al suo donatario al contempo lega il donatore (trasformandolo in donatario) al suo proprio donatore. Questi, donando, riceve in dono l'esperienza di essere un donatario, di aver già ricevuto un dono. Esempio di ciò sono la paternità e la maternità. Non si tratta di una generazione meramente biologica, ma, specificamente, di un farsi carico della vita di un altro che non richiede necessariamente la risposta-riconoscimento del figlio che, invece, risponde donando a sua volta la vita e facendosi carico o coinvolgendosi in una *storia* che riguarda la vita di un altro ancora. Emerge così la struttura levinasiana del "rapporto senza rapporto". Correda il volume una bibliografia sul dono in ambito economico-sociale, filosofico e teologico, a cura di Chiara Fumagalli. (Cosimo Caputo)

M. SERRES, *Chiarimenti. Cinque conversazioni con Bruno Latour*, trad. it. di A. Colletta, Barbieri Editore, Manduria 2001, pp. 240.

Il volume raccoglie il testo di cinque conversazioni tenute da Serres con il sociologo della scienza Bruno Latour. Dopo aver ripercorso gli anni della propria formazione e ricordato coloro che esercitarono una maggiore influenza sulle sue scelte critiche (Bachelard, Simone Weil, La matematica bourbakista), Serres offre un cursorio ma intenso spaccato del suo pensiero. Egli si confronta con Latour sul tema del «metodo», dimostrando come ragione e critica si compenetrino in molteplici forme; sulla questione della «dimostrazione», elaborando un fine equili-



brio tra i momenti della spiegazione, della comprensione e della revisione ermeneutica di ogni costruzione teoretica; sulla tematica della «fine della critica», in relazione a cui il filosofo francese si sofferma a riflettere su come proprio nelle maglie della crisi della filosofia si possa riscontrare il bagliore di un nuovo *inizio*, lontano dai consueti gesti rivoluzionari e dagli ormai consunti schemi che vedono nella filosofia stessa una ieratica voce che «giudica» *a priori*; sul problema della «saggezza», che richiama in causa i temi dell'educazione, della ricerca di una «morale oggettiva» per creare una società autenticamente interindividuale al fine di rendere la fragilità e la «debolezza» del singolo una risorsa ed uno stimolo, non un indice di decadenza.

L'andamento dialogico del testo permette allo *stile* di pensiero di Serres di esprimersi al meglio, ponendo problemi più che soluzioni. Non è un caso, del resto, come suggerisce ancora Serres, che le questioni trattate possono essere lette all'insegna del mitologico rapporto tra Hermes, il vessillifero dei messaggi degli dei, e Hestia, la dea latina che simboleggia la ricerca di solidi principî su cui erigere le nostre certezze. Si tratta di due atteggiamenti epistemologici legati rispettivamente al momento dell'interpretazione dello *scire* scientifico (Hermes) ed a quello dell'investigazione di un fondamento unico dell'*epistème* (Hestia). Il carattere non sistematico del testo permette di cogliere le idiosincrasie di Serres per l'erudizione fine a sé, per gli sterili tecnicismi o per la conversazione tra i filosofi da sempre condannata a sfociare in «guerra», convinzione, questa, retaggio della sua mentalità matematica. Ciò offre spazio, inoltre, ad una serie di brillanti osservazioni quali quella relativa alla proposta di una rinnovata forma di dialogo tra scienze della natura e scienze umane o quella che rinvia all'interessante invito metodologico (di chiara e suggestiva parafrasi clausewitziana) ad intendere lo «stile filosofico» come la «matematica continuata con altri mezzi» (p. 31).

Nella *Postfazione*, Mario Castellana ha ricostruito il contesto entro cui si colloca l'epistemologia di Serres, riproducendone i tanti motivi e le tante suggestioni filosofiche, epistemologiche e letterarie da cui prende le mosse. In tal modo, Castellana legge il pensiero del filosofo francese come un importante momento di «rinnovamento» dell'epistemologia contemporanea: ciò non tanto per la sistematica originalità delle sue proposte, quanto in virtù della sua capacità di «attraversare confini e bordi delle scienze» (p. 234), alla ricerca di un nuovo concetto di *razionalità* all'altezza del nostro tempo e di una definizione dei contorni di un rinnovato *spirito scientifico* in grado di rendere ragione del maestoso – ed a tratti sfuggente – incedere della scienza contemporanea. (Sandro Ciurlia)

G. TROMBINI–F. BALDONI, *Disturbi psicosomatici*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 127.

«Noi siamo il nostro corpo» (p. 15): sono queste le parole-chiave per ben comprendere il saggio di Giancarlo Trombini e Franco Baldoni. Il testo si propone di sottolineare e chiarire che le prospettive della salute, così come quelle della malattia, sono più vaste ed estese di quanto normalmente si pensi. I due autori partono dai concetti di *soma* e *psiche* visti come due concetti diversi, per giungere, infine, ad un superamento del dualismo che ci porta ad affermare che *avere* un corpo altro non significa, in fondo, che *essere* un corpo. Nel saggio viene sottolineato quanto, sia nella salute che nella malattia, concorrano *fattori bio-socio-psicologici* che contraddistinguono l'essere umano. *Psiche* e *soma* sono due facce della stessa medaglia: «tutte le malattie possono essere considerate psicosomatiche in quanto tutte possono essere studiate e curate sia in una prospettiva biologica sia in una psicologica» (p. 112). I due autori sottolineano la grande importanza della *terapia integrata*. Quest'ultima consisterebbe nel ricercare modalità più adeguate nell'approccio con il malato, e nel farlo grazie ad una collaborazione efficace fra medico (che si occupa soprattutto del settore farmacologico) e psicologo; un'interazione, appunto, fra psicofarmacologia e psicoterapia. Particolarmente interessante è il riferimento ai cosiddetti *gruppi Balint*. Qui la centralità è rivestita dalla *persona come individuo* e non dalla malattia; perciò, la capacità del terapeuta di *ascoltare* è favorita da quello che Balint stesso (psicanalista ungherese) ha chiamato "il terzo occhio", che è, poi, tutto l'insieme di emozioni e fantasie che il paziente suscita in chi lo sta curando. I *gruppi Balint*, quindi, hanno come obiettivo terapeutico il benessere non solo dei pazienti, ma anche di chi si occupa di loro nel pieno rispetto dell'antico motto «Bisogna stare meglio per curare meglio» (p. 119). (Ilenia B. Protopapa)

P. WATZLAWICK, *Istruzioni per rendersi infelici*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 108.

Lontano dalla marea di istruzioni e volumi per essere *felici*, eccone uno provocatorio, ironico e brillante. Il titolo, giocato sul senso e significato proprio del *rendersi* (e non dell'essere), è emblematico, ma non deve intimorire: «Parliamoci chiaro – scrive Watzlawick nell'*Introduzione* – cosa e dove saremmo senza la nostra infelicità? Essa ci è, nel vero senso della parola, dolorosamente necessaria» (p. 9). Il saggio si apre

---

con l'affermazione dostoevskijana circa l'inaffidabilità che caratterizza il genere umano: «Da un essere umano, che cosa ci si può attendere? Lo si colmi di tutti i beni di questo mondo, lo si sprofondi fino alla radice dei capelli nella felicità, e anche oltre, fin sopra la testa [...] ebbene, in questo stesso istante, proprio lo stesso essere umano vi giocherà un brutto tiro, per pura ingratitudine, solo per insultare» (p. 7). E sempre con Dostoevskij il neuropsichiatra conclude che l'uomo è infelice proprio perché non sa di essere felice. Si può dire che proprio in questa breve affermazione si collochi l'essenza ed il significato di questo saggio. Paul Watzlawick, da grande esperto della comunicazione e del comportamento quale egli è (ricordiamo che uno dei suoi libri più importanti è *Pragmatica della comunicazione umana* del '67), ha cercato, in questo saggio, di delineare e descrivere con profonda ironia, tutta una serie di situazioni più o meno negative in cui l'uomo è portato a "cacciarsi", rendendosi, perciò, infelice. E proprio attraverso un breve ma significativo viaggio nella comunicazione e nell'agire umano ci dice che forse non potremo mai *raggiungere* la *felicità* in senso oggettivo. Egli stesso sostiene quanto essa stia nella *partenza* e non nella *meta*; ma afferma che, senza dubbio, possiamo essere noi (soltanto noi!) gli artefici della nostra felicità, come, del resto, lo siamo della nostra infelicità. (*Ilenia B. Protopapa*)