

Bibliografica recensioni

G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, trad. it. di E. Ficara, L. Gasperoni e C. Piazzesi, Guida, Napoli 2010, pp. 252.

Elaborando un confronto fecondo con la filosofia di Kant, Nietzsche, Wittgenstein e Goodman, Günther Abel risponde all'urgenza di abbandonare la sterile dicotomia tra essenzialismo metafisico e relativismo arbitrario con una proposta filosofica chiara, convincente e di ampia portata, tale da assumere un ruolo di primo piano nel dibattito contemporaneo. A partire da queste considerazioni e da un *desideratum* della filosofia italiana, presso la quale le riflessioni di Abel hanno trovato buona accoglienza, Ugo Perrone e Aldo Venturelli hanno deciso di raccogliere e tradurre alcuni tra i più significativi saggi dell'autore. Oltre a fornire gli elementi per un ottimo approccio alla filosofia dei segni e dell'interpretazione, il volume è cifra tangibile di una fruttuosa collaborazione italo-tedesca la cui importanza è sottolineata dallo stesso Abel nelle pagine della *Premessa*. I saggi comparsi in pubblicazioni eterogenee sono stati selezionati in maniera da porre in evidenza la forte coesione teorica che li lega e che Astrid Wagner e Ulrich Dirks nella *Prefazione* riassumono con l'efficace formula "Non c'è mondo senza segni e senza interpretazione".

Degli otto capitoli di cui si compone il volume, il primo (pp. 25-45) offre una precisa sintesi della *filosofia dell'interpretazione*. Il nucleo della proposta di Abel consiste nel sostenere che il rapporto dell'uomo con il reale è un insieme di processi creativi e costruttivi di carattere interpretativo, articolati secondo tre diversi livelli di profondità: le interpretazioni di terzo livello (interpretazioni comunemente dette), le interpretazioni di secondo livello (norme abitudinarie) e le interpretazioni di primo livello (formate dalle componenti costruttive del linguaggio e dell'esperienza). Il modello a tre livelli riafferma la contingenza e non l'arbitrarietà del mondo così come lo percepiamo: possiamo scegliere in che modo costruire la nostra realtà, ma una volta che ci siamo decisi per una determinata strutturazione dobbiamo sottostare alle sue leggi. I processi interpretativi dipendono inoltre dal linguaggio (sistema linguistico, riferimento ed estensione dei segni linguistici), dalle nostre possibilità e modalità di comprensione (quali i due principi kantiani della permanenza e della causalità), nonché dallo stesso concetto di verità. Quest'ultimo tema viene ripreso nel sesto capitolo (pp. 147-162) dove la verità è intesa in senso anti-essenzialistico, come pluralità delle pretese di

verità, che sono valide solo se esplicitabili e coerenti e sono tanto più preferibili quanto più sono rilevanti, importanti e perfino imprescindibili da un punto di vista pratico. Più precisamente in questo capitolo viene ribadito che l'interpretazione come caratteristica universale dell'umano implica ed accoglie al proprio interno il *pluralismo*, vincolandolo alle proprie esigenze e quindi arginandone la deriva relativistica. Il settimo capitolo (pp. 163-194) si sofferma in modo più dettagliato sul concetto di verità: dapprima mostrando il fallimento delle concezioni metafisiche della verità e delle strategie naturalistiche e riduzionistiche; in secondo luogo sottolineando come da un lato – interpretazioni di primo livello – la verità dipenda da norme, valori e prospettive e dall'altro – interpretazioni di terzo livello – il predicato “è vero” non possa essere ridotto senza resto ad un sostrato valoriale e normativo. Infine, è avanzata la proposta di concepire la verità, in quanto assunzione interna, nel senso di un come-se regolativo (duplice idealizzazione delle condizioni epistemiche e della trasparenza delle funzioni e della pratica interpretative) e la verità, in quanto accordo esterno, come valida solo entro i confini di un orizzonte interpretativo determinato.

Il secondo capitolo (pp. 47-72) approfondisce la tematica emersa del *linguaggio*. Il punto di partenza della riflessione di Abel è l'intreccio di pensiero e linguaggio e la conseguente coincidenza tra i limiti del senso e i limiti del mondo umano. Stante questo presupposto, la teoria dei segni come sostituti, l'essentialismo metafisico ed il mentalismo appaiono meno convincenti della teoria wittgensteiniana per cui il significato di un segno consiste nel suo uso nel linguaggio. Sulla scorta di Wittgenstein, Abel introduce le espressioni di *gioco linguistico*, caratterizzato in modo più ampio come gioco di segni e di interpretazione, e di *forma di vita*, quale sfondo non ulteriormente trascendibile a partire dal quale sono effettuate le indispensabili delimitazioni degli spazi di gioco dei significati. Il terzo capitolo (pp. 73-107) ospita una riflessione sull'*immagine del mondo*, altra eredità wittgensteiniana, che sulla scorta della sua natura pre-concettuale ed intuitiva detiene il potere di rinsaldarci nelle nostre certezze e nelle nostre decisioni pratiche. La tematica offre ad Abel l'occasione di sottolineare l'urgenza di una riflessione sulla connessione interna tra aspetti intuitivi e concettuali la quale, non meno di quella tra aspetti valoriali e cognitivi, rinvia ad una dicotomia stabilita solo *post festum* per scopi euristici.

Il quarto capitolo (pp. 109-130) torna sul rapporto tra *pensiero e linguaggio*. Contro le formulazioni essentialistiche e riduzionistiche, ciò che risulta decisivo per entrambi è l'essere situati in una *forma di vita* umana, che non solo è latrice di certezza, razionalità e oggettività, ma altresì è fondamentale per la delimitazione e la determinazione delle caratteristiche semantiche e pragmatiche dei segni linguistici e non linguistici. È *in forza di questi segni* che si costituisce il rapporto dell'uomo al mondo, a sé ed all'altro da sé,

come mette bene in luce il quinto capitolo (pp. 131-146). Qui, sulla scorta di una critica dell'*adaequatio* e del modello del segno come sostituto, Abel distingue tra esecuzione e spiegazione di un segno: la prima, quando riesce, consente di pervenire al significato del segno, mentre la seconda subentra solo quando l'esecuzione smette di funzionare e la comprensione risulta difficile. Contro il rappresentazionalismo, la conclusione del capitolo ritorna sul legame interno tra esperienza e significato, forma di vita e forma di pensiero e linguaggio.

L'ottavo e ultimo capitolo (pp. 195-227) ospita l'avvio di una riflessione circa la possibilità di un'*etica dell'interpretazione*, che sappia da un lato oltrepassare l'alternativa tra fondazionalismo, etica del discorso e post-modernità e dall'altro rendere razionalmente più accettabile la democrazia liberale e pluralistica. L'etica dell'interpretazione implica una concezione della libertà come responsabilità e dell'uguaglianza come riconoscimento, in virtù della quale non solo è possibile abbandonare la dicotomia tra relativismo ed assolutismo politico, ma altresì restituire all'idea di democrazia le sue caratteristiche essenziali (l'apertura mai esausta alle interpretazioni ed il carattere di vincolo politico e giuridico temporaneo) e quindi la sua plausibilità etica. Questo ultimo saggio ribadisce la necessità di instaurare e promuovere un fecondo confronto con una filosofia, quale quella di Abel, in grado di riattivare il dibattito tanto sulle questioni più squisitamente teoretiche quanto sulle tematiche di urgente attualità, apportando in entrambi i casi un contributo critico non meno che propositivo, consapevole non meno che innovativo.

Selena Pastorino

M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 230.

Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica, Morcelliana, Brescia 2002, è uno dei tanti volumi in cui Micheletti si è occupato di tematiche religiose nell'ambito della filosofia analitica. Questo suo ultimo volume *La teologia razionale nella filosofia analitica*, che in parte è la prosecuzione dell'ultimo capitolo del già citato libro del 2002, vuole essere un resoconto sulla "rinascita della teologia razionale nella filosofia analitica" (p. 11), degli ultimi decenni. Il testo è una rielaborazione delle lezioni dell'autore tenute nel febbraio del 2009 presso la Facoltà Teologica di Lugano (p. 18).

Il I capitolo è un'esposizione critica della terminologia in uso tra gli studiosi per indicare i significati che in ambito analitico si attribuiscono a

“Teologia naturale” o “razionale”, “Teologia filosofica” e “Filosofia della religione”. Attraverso una ricchezza di indicazioni bibliografiche presenti per tutto il volume anche in consistenti note a piè di pagina viene preso in esame l’ambito della “filosofia analitica della religione” (p. 19) ponendo l’accento su ciò che distingue la filosofia della religione analitica dalla teologia razionale e dalla teologia filosofica. L’autore espone un serrato confronto tra i diversi modi di affrontare l’approccio analitico alla filosofia della religione dando indicazioni provenienti dal dibattito interno alla questione riportando le posizioni di moltissimi studiosi tra cui A. Kenny, T. P. Flint, A. Plantinga, N. Kretzmann, D.Z. Phillips. Non mancano i riferimenti ai classici tra cui Tommaso, Anselmo, Kant e Hume. Interessanti sono gli esiti del paragrafo conclusivo di questo primo capitolo, *Teologia razionale e realismo (metafisico ed epistemologico)*, in cui si dichiara che “l’ambito della filosofia analitica della religione è pressoché l’unico nel quale si possano affrontare oggi temi come l’intelligibilità e la coerenza degli attributi divini e si possano formulare e discutere criticamente argomenti in favore della realtà divina” (p. 48). Centrale è dunque la questione sulla “realtà divina” che in ambito analitico viene presa in esame a partire dal problema della conoscenza, secondo il più ampio dibattito tra *realismo* e *anti-realismo*. Tali questioni prendono avvio anche dalla “metafisica analitica” (i riferimenti sono agli studi, di E.J. Lowe sulla *possibilità* di una metafisica analitica e ad altri studiosi tra cui E. Berti, A. Varzi, F. D’Agostini che a partire da tale possibilità hanno posto l’attenzione sul rapporto *analitico* tra *ontologia* e *metafisica*), in cui il realista, ad esempio, “è colui che non deve *dare* una fondazione, ma *scoprire* piuttosto i fondamenti delle sue operazioni, quali si danno nella natura della realtà effettiva” (p. 50). Dio, diventa realisticamente, il principio di ogni esistenza in quanto è *ipsum esse subsistens* (pp. 52-54). Se l’approccio realista alla teologia razionale presuppone il dato fondante dell’esistenza divina, l’anti-realismo, nota Micheletti, non deve coincidere necessariamente con l’ateismo. “L’ateo che nega la realtà divina, sostenendo che non c’è nulla che corrisponda all’uso che il credente fa della parola ‘Dio’, anche se questa è una significativa possibilità da discutere, è in questo senso un realista, perché un anti-realista negherebbe la stessa possibilità di parlare della realtà divina come indipendente dalla mente e non-concettualizzata” (p. 61). L’anti-realismo, inteso come *costruzione* di schemi “concettuali” o “classificatori”, non implica l’inesistenza di Dio ma piuttosto è costruzione di concetti raffinati che sono il segno di uno “sforzo umano” sul piano epistemologico (p. 61). Sostiene Micheletti a conclusione del capitolo: “il realismo, metafisico ed epistemologico, è una condizione fondamentale della teologia razionale”, condizione che non può prescindere da un allargamento di orizzonte che coinvolga, ad esempio, anche il dibattito logico su realismo e anti-realismo.

Chiusa la disamina sulla costitutività della teologia razionale analitica

l'autore passa ad affrontare le questioni classiche sull'esistenza di Dio che sono oggetto di discussione dedicando rispettivamente un capitolo all'*Argomento ontologico*, uno all'*argomento cosmologico* e uno a quello *teleologico*. Nei paragrafi del capitolo sull'argomento ontologico Micheletti si occupa delle origini delle formulazioni modali in particolare di J.N. Findlay e C. Hartshorne. Rilevante è l'analisi di quest'ultimo sostenendo come la "scoperta di Anselmo" è che o Dio è il Dio di tutti i mondi possibili o non è neppure concepibile, è una impossibilità piuttosto che una possibilità non-realizzata" (p. 70). Tale argomentazione è mossa contro i sostenitori che l'esistenza non sia un predicato in quanto viene trascurata la struttura modale dell'esistenza che implica l'impossibilità della realizzazione. Viene altresì proposta una lettura wittgensteiniana dell'argomento ontologico a partire dal saggio del 1960 *Anselm's Ontological Arguments* di Norman Malcolm con esiti che portano a sviluppi più recenti sulla questione. Secondo lo stesso registro vengono affrontati negli altri due capitoli l'argomento cosmologico e quello teleologico mettendo in evidenza i resoconti della più vicina letteratura critica. Vengono prese in esame le varie forme dell'argomento cosmologico sia come argomento induttivo che deduttivo, nonché il cosiddetto "argomento *kalam*" cioè l'impossibilità di un infinito regresso temporale a partire dagli studi di W.L. Craig.

La questione sul *fine-tuning*, "la precississima accordatura delle condizioni iniziali dell'universo è dovuta o a una legge o al caso, o a un disegno o progetto (*design*)" (p. 132), nella formulazione dello stesso Craig, risulta essere centrale nel capitolo sull'argomento teleologico proprio perché il *fine-tuning* è un *progetto*, che è legato a concetti quali bontà, bellezza e causalità finale.

Il capitolo finale che concerne il "tomismo analitico" è una presentazione degli studiosi che si occupano di tomismo in campo analitico mediante l'argomento cardine tra tutte le questioni e cioè *le prove dell'esistenza di Dio*. J. Haldane, P.T. Geach, E. Anscombe, R. McInerny, A. Kenny, A. Plantinga, D. Braine, B. Miller sono solo alcuni tra i "tomistici analitici" presenti nel volume.

È altresì chiaro nelle conclusioni di Micheletti che l'interesse per la filosofia analitica e le problematiche ivi contenute siano "connessi con mutamenti più vasti avvenuti nell'ambito stesso della filosofia analitica. Peter Byrne sottolinea l'incidenza sulla filosofia della religione degli sviluppi analitici in campo metafisico, soprattutto di quelli legati alla logica filosofica, con particolare riguardo alla semantica dei mondi possibili e alle riflessioni di Kripke sulla necessità" (p. 179). Noi proprio su questa linea aggiungiamo che nell'ambito di una teologia razionale è plausibile affrontare la questione fondamentale e cioè "l'esistenza di Dio" a partire dalla logica filosofica. Centrare il problema sulla questione realismo/anti-realismo, che Micheletti

giustamente propone all'inizio di questo volume, è oggi forse l'argomento cardine che impegna molti logici tra cui (solo per citare due nomi rilevanti) M. Dummett e J. Hintikka.

In conclusione il volume è la più esaustiva introduzione alla filosofia della religione analitica in lingua italiana. Si tratta di un punto di riferimento imprescindibile per chi voglia intraprendere studi di teologia razionale analitica o semplicemente allargare gli orizzonti sul panorama filosofico degli ultimi anni. È auspicabile che né i teologi né i filosofi rimangano indifferenti a tali sviluppi.

Massimo Panzarella

S. Petrosino e S. Ubbiali, *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, il melangolo, Genova 2010, pp. 144.

“Il male non è banale; non è limite, negatività, bensì posizione, affermazione; può essere saputo, voluto e commesso; è apocalisse del soggetto: attraverso il *sottosuolo* del male egli desidera qualcosa di essenziale”.

Inizia così l'incisivo *L'eros della distruzione*, articolato nell'intervento di taglio filosofico di Petrosino, docente di Teoria della comunicazione e Filosofia morale all'Università Cattolica, cui segue *Mysterium iniquitatis*, l'intervento teologico di Ubbiali, docente di Teologia sistematica alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. Il male è la scabrosa questione di frontiera che inquieta l'*episteme* e invita a ripensare il pensiero, richiamandolo ad un'originaria *moralità* (mistero-pudore), abbandonata una (immorale?) retorica sul male assoluto.

Petrosino dischiude la scena della soggettività: il male è dal soggetto, parla di esso. È esclusa la riflessione metafisica: il male è da subito morale, riguarda la *praxis*, l'*esistenza*; l'Areopagita introduce il male come messa in opera, iniziativa.

L'analitica esistenziale e la psicanalisi trattano dell'esperienza della singolarità alle prese con l'origine indisponibile, avvertita come colpa; la gettatezza è peso, l'altro è concorrente originario. *Esperire l'indisponibilità come colpa* imprime la svolta della distruttività: sorge il desiderio di giustizia (Nietzsche: la distruzione risponde al dolore avvertito come ingiustizia; l'alterità che mai corrisponde al desiderio è dolorosa in quanto tale) e il sadiano creatore frustrato riduce l'alterità e lo scarto originari al nulla da cui poter infine creare *ex se*. Il male è inscritto in un desiderio originariamente esposto all'alienazione.

Felice la ripresa del termine *eros*: il male anima il *daimon* dell'ascesa al bene e al bello, la differenza del soggetto ricco-povero, la *Sorge* di Socrate; la

distruzione è torsione dell'*eros* in cui la soggettività è gettata verso una perversione radicale ma essenziale. Resta da sviluppare l'*eros* dell'auto-distruzione (anche la depressione è "soggettiva per costituzione"): oltre l'angoscia, vi è infatti la sartriana *nausea* per "tonnellate e tonnellate di esistenza". Il male non è forse anche tenebra (il soggetto non risponde)? E la teologica disperazione, e la *laetitia*?

Occorre un pensiero non ingenuo per una soggettività soggetta all'alterità *in-evitabile* e *in-domabile*, dove *in-* segna lo scontro (castrazione? frustrazione inevitabile?) col reale; la sua risposta è abitata dai fantasmi attraverso cui cerca di ridurre l'abisso tra desiderio e alterità che sfugge – fantasmi e al contempo angeli, che fissano e mantengono un'apertura. Ma occorre più radicalmente pensare la *negatività* di tale *in-*quietudine come il positivo, eccedenza e perfezione dell'umano rispetto alla causalità funzionale ma ridotta del meccanico. Il male suggerisce il bene della ragione che eccede la strumentalizzazione, secondo la logica di un *logos* che è *en arché pros ton* – all'origine rivolto, *travolto* nell'alterità. Riportando ad un'alterità radicale (escatologica), non testimonia forse della possibilità di ciò che sovrasta il soggetto e la sua attesa-pretesa, dell'al di là dell'essere, del bene, della meraviglia? Il ritardo che si può vivere come male annuncia ad un tempo la grazia; essere in ritardo è possibilità del bene che non è a-misura. E ciò si manifesta dove il soggetto accoglie la mancanza disinnescando la distruzione, rendendo accoglienza la propria lacerazione. Posso accogliere se accolto nel dolore di un A(a)ltro. Il fianco squarciato è breccia, dimora che accoglie l'irriducibile; il male è *mistero* in senso nuovo: non impensabile scelta del nulla, ma positiva scelta del (per) l'impensabile.

Il discorso teologico, senza un frettoloso congedo dal moderno che dà a pensare la libertà e quindi la contingenza del male, svolta da una teodicea che mira a scagionare Dio dal male. L'armonia del miglior mondo possibile sarebbe la *via brevis* di una deresponsabilizzazione: esso vede Dio *esposto* al male, in direzione della singolarità sofferente.

Dio è personalmente coinvolto nella storia, soggetto-ad essa, e si rapporta al male in modo inedito, imprevedibile, storico. Un Dio associato al male non in tragedia, ma nella *buona notizia*: Dio che in Cristo *rischia*, esposto senza condizioni all'altro e alla possibilità del male, realizza quanto intravisto dalla filosofia, un soggetto che soffre (accoglie l'indisponibilità anche come sofferenza) ma non distrugge. Nell'uomo dei dolori il soggetto lacerato esperisce una radicale accoglienza (*bene radicale*, Sì di Dio): solo chi è accolto incondizionatamente vive l'indisponibilità come bene (dono) e può accogliere.

Il rischio è ridurre Dio a collaboratore tecnico dell'uomo o a semplice modello di non-distruttore: Cristo è l'*amante* che resta nel male dell'amato e per l'amato; l'uomo può non distruggere se è vivo di e in questa medesima vita, che affonda le radici nella Trinità. Non solo "con Dio, contro il male",

ma stare con Dio, stare con l'amante: è (già) il Bene. Perciò è riduttiva la scena di Moltmann: se la croce è evento esclusivo di Dio, che si compie nella vicenda storica di Cristo, non è coinvolgente per il mondo. Cristo invece propone insuperabilmente la connessione con il Padre per l'intera vicenda umana: Egli decide per la croce e fa di essa l'accoglienza; testimonia così di vivere la propria indisponibilità come quel dono che lo genera irripetibilmente Figlio, che tale esperienza dell'origine è possibile, e si pone come il bene radicale che strappa la creatura alla logica colpa-distruzione. L'onnipotenza è *kenosis* (accoglienza), *onnipazienza*, sofferenza di un Amore che prende su di sé ogni cosa, e provoca l'umanità dell'uomo.

La singolarità è quindi presa sul serio: l'esperienza del male è la faglia attraverso cui può impensabilmente accadere l'eccedenza insperata che diventa significativa per la socialità umana. La scena si mantiene aperta: non è questione di *problem solving*, ma esperienza di un limite che può diventare soglia; il male ricorda che occorre sempre ricominciare, recuperare il tutto a partire da un'esperienza personale (responsabilità).

Ecco una razionalità in scena (che è scena), in cui sono in opera originariamente l'io e l'altro, una ragione per la quale "ciò che Alcibiade fece o patì" non è scandalo o accidentalità, ma stimolo per mantenere il *logos* all'altezza della sua essenza, del suo essere in origine "*pros*", riscoprendo accanto alla *logica* delle scienze esatte la *dialettica* della prossimità fra ragione, desiderio, esistenza e storia. È indicativa la scelta di seguire l'analitica esistenziale e la psicanalisi: fedeli all'oggetto e alla prassi, lasciano emergere la scena più ampia del *logos* nella scientificità di fenomenologia e medicina. Così anche la teologia segue il Motore Immobile, disponibile per fedeltà (fede) a lasciarsi inquietare quando ultimamente si rivela Motore Mosso, Motore che si muove, per amore. Più forte del male.

Matteo Bergamaschi

S. Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'Arse dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 532.

Sebastiano Castellione (Sébastien Castellion, 1515-1563), umanista savoiardo, è conosciuto come un precursore della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa. Manifesto di tale concezione è uno scritto occasionale, il *De haereticis an sint persequendi*. Edito sotto pseudonimo nel 1544, in polemica implicita con il *Defensio orthodoxae fidei* di Calvino, il testo del ginevrino giustificava la condanna al rogo dell'"eretico" Michele Serveto, reo di avere messo in pericolo l'integrità della fede cristiana con la negazione del dogma

trinitario.

In questo imponente volume, rielaborazione della tesi di dottorato presentata nel 2008 in cotutela tra l'Università di Zurigo e l'Università di Venezia sotto la guida dei professori Emidio Campi e Luigi Ruggiu, Stefania Salvadori si concentra sull'analisi dell'opera teoreticamente più interessante di Castellione: il *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*. L'opera, che non venne pubblicata a stampa per la morte prematura dell'autore, rimase per secoli manoscritta e fu riscoperta nella biblioteca dei Rimostranti di Rotterdam. Il *De arte dubitandi* ha visto solamente due edizioni, entrambe curate da Elisabeth Feist: la prima, incompleta, del 1937, pubblicata grazie anche allo stimolo di Delio Cantimori; la seconda, in edizione critica integrale, nel 1981 (Brill, Leiden). Secondo l'a., per meglio comprendere l'originalità del pensiero di Castellione, più che soffermarsi sul *De haereticis an sint persecuendi* o su altri scritti occasionali sorti in polemica con Calvino, è necessario concentrarsi sul *De arte dubitandi*. La Salvadori, però, ne propone una diversa lettura che si distanzia esplicitamente dall'interpretazione di alcuni studiosi del XX sec., tra cui Bainton e Popkin, i quali hanno classificato tale opera "troppo spesso in maniera meccanica, entro i soli termini di quel dibattito attorno alla genesi e all'affermazione della dottrina della tolleranza di cui Castellione è considerato uno dei primi iniziatori" (p. 16). Secondo la giovane studiosa "lungi dal determinarsi come una generica difesa della moderna libertà di coscienza individuale o come una riduzione scettica dell'apparato dogmatico cristiano a favore di un moralismo razionale, la proposta teorica castellioniana qui presentata si caratterizza come tentativo di stabilire metodo e limiti della comprensione umana nei confronti della *veritas* a partire da un nuovo modello antropologico e sullo sfondo di una teologia di stampo creazionista" (p. 497). Il nucleo del *De arte dubitandi* consisterebbe perciò in una originale arte del dubbio che, sottolineando i limiti della ragione umana nel comprendere i dogmi scritturali, contrasti la pretesa di verità assoluta nata dalla confessionalizzazione delle chiese riformate, incipiente nella seconda metà del XVI secolo. La dottrina della tolleranza si fonderebbe, in Castellione, su una più generale riflessione gnoseologica che permette di distinguere, mediante la ragione, le verità scritturali assolutamente certe e universalmente conoscibili, le dottrine che sono semplice oggetto di fede e, infine, quelle su cui, a causa della loro oscurità, è possibile sospendere il giudizio o che possono essere considerate inessenziali per la salvezza (cfr. p. 498). Come mostra esaurientemente l'a., il dubbio castellioniano non è assimilabile ad un dubbio radicale che affetta l'interezza dell'apparato dogmatico cristiano e che sconfina nel libertinismo; esso è il frutto, piuttosto, della tradizione scettica del Rinascimento e dell'umanesimo cristiano di Erasmo da Rotterdam. Castellione, infatti, propone una *prudens ignorantia* "capace di ricondurre l'uomo alla consapevolezza dei propri limiti

conoscitivi e di spingerlo, contemporaneamente, a prestare maggiore attenzione ed impegno ai precetti e alle verità che egli può e deve cogliere, rivelati soprattutto nell'insegnamento etico del Cristo, nella sua dottrina di giustizia" (p. 210). Lo scopo principale di Castellione è infatti, da un lato, contrastare l'intolleranza dogmatica e la divisione tra i cristiani; dall'altro, incitare i suoi contemporanei ad abbracciare il messaggio etico evangelico e concentrarsi sulla pratica della virtù. La novità e l'interesse del *De arte dubitandi* rispetto alla letteratura teologica riformata – come afferma Luigi Ruggiu nella prefazione – consistono nella "riflessione ontologica e gnoseologica che ribalta il tradizionale approccio radicato sulla sola indagine ermeneutica che fa perno eminentemente sull'oggetto, cioè sulla natura e il significato del testo sacro, per porre invece al centro una più radicale analisi sul soggetto della comprensione, sulle modalità e gli strumenti tramite cui l'uomo può cogliere la *veritas*". Lo spostamento dell'attenzione dall'oggetto al soggetto, sui limiti ma anche sulla potenzialità della *ratio*, rivela la distanza di Castellione sia dalla Chiesa Cattolica, per cui la fede deve essere mediata dalla tradizione, sia dalle chiese della Riforma, secondo le quali la diretta lettura dei testi sacri deve confidare nell'aiuto e nell'illuminazione fornita dallo Spirito Santo.

Il lavoro della Salvadori si divide in tre parti: la prima ("Tolleranza e verità in Castellione": pp. 21-121) è rivolta alla ricostruzione dello *status quaestionis*, all'analisi critica dei concetti di tolleranza e libertà di coscienza nel XVI sec., e infine alla peculiarità dell'ermeneutica biblica di Castellione, attraverso l'analisi dei presupposti e delle finalità della sua traduzione francese della *Bibbia*, edita nel 1555. La seconda parte (pp. 123-311) è dedicata all'analisi certosina del primo libro del *De arte dubitandi*, che tratta delle basi teoriche dell'*ars dubitandi* e dell'individuazione dei *prima principia* su cui tutti i cristiani devono convenire: "l'esistenza di un Dio unico, governatore dell'universo e assolutamente giusto" (p. 127). Nella terza e ultima parte (pp. 313-495) viene analizzato il secondo libro del *De arte dubitandi*, dove i presupposti metodologici del primo libro vengono applicati da Castellione ad alcune questioni specifiche su cui la cristianità si divideva con particolare violenza: la Trinità, la giustificazione e l'eucarestia.

Il volume della Salvadori fornisce un'analisi chiara e dettagliata del *De arte dubitandi*, facendo emergere con puntualità e rigore bibliografico una visione globale del pensiero dell'umanista savoiano in relazione al tema della tolleranza, colto nella sua peculiarità rispetto all'ambiente riformato del XVI secolo.

Giovanni Licata

A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010, pp. 262.

In *La forza dell'immagine* l'autore presenta una serie di scritti, alcuni dei quali inizialmente pubblicati su riviste e raccolte di saggi tra il 2003 e il 2009, ora riproposti con copiose trasformazioni e integrazioni in una versione notevolmente ampliata, sistematicamente coerente e aggiornata sotto il profilo bibliografico. Tema del volume è la teoria dell'immagine, che viene considerata come la cifra del pensiero di Fichte nella sua interezza. La *Wissenschaftslehre* fichtiana è una teoria del sapere che determina le condizioni di possibilità per la formazione plastica della realtà effettuale, attraverso concetti che organizzano l'esperienza, e del mondo etico, tramite modelli che ne permettono una comprensione diversa (p. 52). Nella visione di Fichte, perciò, l'immagine non si riduce a copia o a riproduzione di un oggetto dato, ma esibisce un modello in cui la costituzione dell'oggetto si manifesta nel suo dover essere. Una compiuta teoria dell'immagine, poi, implica una comprensione di sé in quanto immagine. O, in altre parole, una filosofia compiuta è anche sempre un compiuto filosofare sulla filosofia. *Bildlehre* e ricorsività del sapere trascendentale si implicano a vicenda. Questo muto rinvio di piano filosofico e metafilosofico rende, a parere dell'autore, la *Wissenschaftslehre* fichtiana uno strumento valido per misurare gli sviluppi del dibattito filosofico attuale, caratterizzato non più dalla *linguistic turn*, ma da una ben più urgente *iconic turn* (p. 23), che però non riesce a superare l'equazione tra immagine e copia e, dunque, a determinare in maniera compiuta lo *status* ontologico-epistemologico dell'immagine (cap. I). Di converso, la concezione ricorsiva del sapere all'opera nella dottrina della scienza pone l'esigenza di esplicitare i concetti impliciti nelle nostre operazioni cognitive: una questione posta già da Strawson e all'origine di un dibattito che ha tra i suoi protagonisti Stroud, Rorty, Hintikka, Bitbol e, tra i suoi precursori, Russel (cap. IV). L'intenzione di fornire un'interpretazione globale del pensiero fichtiano e l'attenzione al dibattito contemporaneo, dunque, si intrecciano e delimitano il perimetro di un libro ricco di spunti teorici e mirabile per la sintesi di perizia filologica e originalità nell'interpretazione di testi tutt'altro che facili.

Le due parti del volume, costituito complessivamente da otto capitoli e da un *excursus*, sono simmetriche per quanto riguarda la forma espositiva e speculari dal punto di vista dei contenuti trattati. In entrambe l'autore avvia la sua indagine ripercorrendo alcuni momenti della discussione filosofica contemporanea, rilevandone, poi, i limiti e creando così lo spazio per inserire una disamina del pensiero di Fichte, intesa come proposta – storiografica e teorica ad un tempo – per dissolverli. Il cap. I fornisce una panoramica sugli orientamenti del dibattito contemporaneo sull'immagine, caratterizzato dalla mancanza di un'analisi adeguata del concetto di immagine e da una

comprensione soltanto parziale del rapporto tra immagine ed essere (differenza iconica). Nei capp. II e III, la struttura dell'immagine viene rapportata rispettivamente all'essere, all'io e alla vita, segnava della progressione genetica tipica delle tarde esposizioni della *Wissenschaftslehre*. Sulla scorta della rielaborazione dell'eredità della filosofia platonica e neoplatonica, e grazie ad una radicale rifondazione della teoria kantiana dello schematismo (pp. 45-54), Fichte riesce a portare avanti un'indagine logico-trascendentale che comprende la 'differenza iconica' come condizione di possibilità dell'immagine. Nella sua origine trascendentale, l'immagine non è condizionata da una relazione estrinseca con il suo altro (cioè dall'essere). È l'immagine stessa – in quanto struttura essenzialmente relativa – che pone l'esigenza di un altro da sé, rendendo così ragione a priori di sé e del suo altro (p. 62). La differenza tra essere e immagine può quindi essere compresa sempre e solo mediante l'immagine e, in particolare, attraverso una chiarificazione immanente della sua struttura. Il vertice della proposta teorica di Fichte è, allora, la formazione di una logica trascendentale in cui l'immagine non è soltanto oggetto dell'indagine, ma anche il motore di una fondazione riflessiva dell'esperienza" e di "quello stesso pensiero filosofico" che ne determina geneticamente le condizioni di possibilità (p. 37).

Questa considerazione anticipa la seconda parte del volume (capp. IV-VIII), in cui l'autore ripercorre alcuni grandi temi del pensiero fichtiano, alla luce dei risultati conseguiti nella prima. Dopo una visione d'insieme del contributo che la *Bildlehre* fichtiana può dare allo sviluppo del dibattito contemporaneo sullo status dell'argomentazione trascendentale (cap. IV, pp. 129-134), l'autore torna ad insistere sulla necessaria correlazione di teoria dell'immagine e autocomprensione del discorso filosofico nelle sue proprie strutture e condizioni di possibilità, inscrivendo il pensiero di Fichte nell'orizzonte problematico, dischiuso da Apel e Höslle. In questi autori, così come in Fichte, l'argomentazione trascendentale, non è caratterizzata solo da una circolarità che mina la sua coerenza logico-formale, ma anche dall'auto-inclusione dei suoi presupposti nell'argomentazione stessa. Tale autoinclusione deve sempre essere innescata da un'intenzione, da un interesse o da una decisione effettuata da chi argomenta (cfr. p. 159). Allo stesso modo in cui la produzione di un'immagine necessita sempre di un figurare fattuale che attiva la dinamica che costituisce la vita interna dell'immagine. La comprensione del sapere come immagine permette per l'appunto di legare l'orbito teorico costruito da Fichte alle sue conseguenze pratiche. I diversi strati del pensiero fichtiano possono così essere ricondotti ad un unico nucleo speculativo e argomentativo che si irradia e si reitera a tutti i livelli del sistema: dalla deduzione della rappresentazione come espressione di una legge esibita, ma non esaurita, dal nesso immaginativo che lega intuizione e concetto (cap. V), alla comprensione del concetto di spirito, non limitato a principio del-

l'attività artistica, ma eretto a facoltà posta all'origine del pensiero. Fino a giungere alla discussione delle modalità impiegate da Fichte per introdurre i suoi uditori al punto di vista della dottrina della scienza (cap. VI), che Bertinetto effettua in riferimento a un testo tanto poco frequentato dalla letteratura critica quanto ricco di spunti: le *Institutiones omnis philosophiae* pronunciate ad Erlangen nel 1805. Alla fase medio-berlinese della dottrina della scienza sono dedicati anche gli ultimi due capitoli della *Forza dell'immagine*. Il cap. VII ripropone il nesso tra dottrina dell'immagine e ricorsività come chiave per sciogliere il nodo che lega 'fatto' e 'genesi', cruciale nella *Wissenschaftslehre* del 1804. Anche qui la risoluzione del rapporto tra fatto e genesi in una *projectio per hiatus*, elemento tipico della concettualità fichtiana dei primi dell'800, viene chiarita in funzione della struttura circolare e performativa dell'immagine. Il cap. VIII, infine, si occupa della deduzione delle categorie nella *Wissenschaftslehre* del 1805 considerata come il centro di questa difficile esposizione e ne offre una lettura compiuta e feconda.

Meno convincente è, infine, l'*Excursus* che separa la prima dalla seconda parte del volume, dedicato ad un confronto del pensiero di Fichte con i frammenti di Novalis. Sarebbe stata preferibile una più penetrante ricostruzione storica delle vie che portano Fichte all'elaborazione del concetto di immagine, magari in riferimento ai modelli speculativi che in parte si pongono in concorrenza con la *Wissenschaftslehre* e in parte la condizionano (come quelli di Schelling, Jacobi, Reinhold, Bardili). Certo, una ricostruzione di questo tipo avrebbe forse messo in discussione la chiave decisamente epistemologica con la quale l'autore pretende di esaurire tutto il pensiero di Fichte. Ma, nello stesso tempo, avrebbe portato a valorizzare ulteriormente una costellazione filosofica che, come l'autore nota in apertura del volume, ha sofferto delle scansioni storiografiche nate da Hegel dei pregiudizi di cui si alimenta anche la discussione filosofica attuale.

Federico Ferraguto

R.M. Lupo, *Aristotele dopo Heidegger. Per una riabilitazione dell'onto-teologia*, Biblioteca del Giornale di Metafisica n. 10, Tilgher, Genova 2010, pp. 476.

La chiara e puntuale analisi dell'autrice muove dal preciso intento di riappropriarsi di Aristotele a partire da un nuovo confronto con l'interpretazione heideggeriana. La novità consiste nel proporre una terza via alternativa sia all'adesione sia al rifiuto dell'impostazione di Heidegger, vale a dire alla svalutazione dell'onto-teologia, se non della metafisica *tout court*, da un lato, e dall'altro alla messa in parentesi di quel vero e proprio *rivolgimento esegetico*

heideggeriano tale da riconoscere il “carattere strutturale e, dunque, incoercibile della duplice direzione di indagine della metafisica” (p. 36). In questo senso la nozione di onto-teologia si configura come un’opzione ermeneutica degna di attenta considerazione, anche se le conseguenze heideggeriane devono essere sottoposte al vaglio della critica. Proprio questa apertura e questa criticità caratterizzano la proposta dell’autrice: riabilitare la metafisica aristotelica significa allora anzitutto domandarsi di nuovo che cosa si debba intendere sotto questo nome. La risposta enuclea la tesi del volume: la scienza delle cause e dei principi primi, come indagine intorno a principi e cause prime, è da intendersi come una *protologia radicale*, non esente da una certa circolarità e nella quale entra in gioco, però, la potenzialità di un pensare metafisico a cui occorre rivolgersi nell’intento di rimettere in gioco la metafisica dopo le decostruzioni novecentesche. Riabilitare l’onto-teologica significa allora liberarla dalle conseguenze della lettura heideggeriana, dalla *Wirkungsgeschichte* della metafisica aristotelica e dal giudizio negativo della contemporaneità nella direzione di una scommessa in cui la “*posta in gioco* era ed è, dunque, ancora la *metafisica*” (p. 27).

Il testo si compone di sei capitoli preceduti da un’articolata *Introduzione* (pp. 7-29), atta a fornire gli strumenti indispensabili per penetrare nell’analisi proposta dall’autrice. Il primo capitolo (pp. 33-76) si occupa di chiarire le ragioni che legittimano il paradigma heideggeriano. L’esegesi della metafisica aristotelica si è a lungo dibattuta con il problema della doppia determinazione interrogativa della filosofia prima, ad un tempo indagine ontologica e teologica. La tendenza dell’ermeneutica è stata quella di svuotare la duplicità riaffermando l’unicità dell’interrogare metafisico, secondo diverse modalità di lettura divenute paradigmatiche (storico-genetica, critico-filologica, tradizionale-metafisica) con cui Heidegger si confronta criticamente per riaffermare la necessità strutturale di una duplicità dell’interrogare metafisico, determinando quello che l’autrice definisce uno “spartiacque esegetico” (p. 34). Sull’articolazione della proposta heideggeriana si sofferma il secondo capitolo (pp. 77-136), mettendo in luce come a partire dalla caratterizzazione unitaria della metafisica da essa promossa sia possibile considerare il paradosso che ha animato la tradizione metafisica, vale a dire il suo tentativo di fuggire dall’ambiguità della formulazione aristotelica in direzione di una riduzione dell’essere all’essere dell’ente. In altre parole, la metafisica avrebbe predisposto la determinazione del *theos* aristotelico come ente sommo. L’autrice concorda con la critica heideggeriana della tradizione, ma rivendica per così dire con Heidegger e contro di lui la duplicità ancora in atto nella metafisica aristotelica, una duplicità che solo dopo Aristotele è stata risolta e ridotta.

Sulla specificità della filosofia prima aristotelica si soffermano i due capitoli successivi. Nel terzo capitolo (pp. 137-192), sulla scorta di un confronto con l’interpretazione di Heidegger e di Gilson, l’autrice sottolinea lo scarto

che intercorre tra la concezione aristotelica del *theos* e la “vulgata della metafisica” (p. 147): la circolarità onto-teologica che pure anima la prima non può essere risolta nel senso di una causalità efficiente, per cui il dio donerebbe l'essere agli enti mondani facendoli passare dall'essere possibile all'essere reale. Tale circolarità va invece mantenuta e riletta nei termini di una causalità finale, per cui il dio dona l'essere all'ente mosso solo nella misura in cui il movimento prende avvio a partire dall'ente divino in quanto “in vista di cui” del movimento. Stante questa precisazione, la metafisica aristotelica è presentata dall'autrice come un'interrogazione *eidetica*, che al pari della fenomenologia ricerca la forma e l'essenza di ciò che indaga e che si configura come una *protologia radicale*, vale a dire come una ricerca intorno ai principi e alle cause prime. Una ricerca circa la forma e l'essenza, non già la definizione, di questi stessi: una ricerca, quindi, che non chiede che cosa sia il principio primo, ma che richiede di pensare la forma del principio in quanto primo. L'essere primo del principio “non è guadagnato partendo dai singoli principi propri” (p. 190), per cui la filosofia prima non può servirsi solo del metodo induttivo come le altre scienze: l'apprensione dei principi primi deve essere tale da consentire di restituire nella comprensione ciò che è proprio del principio che si dice primo. Sulla differenza tra la metafisica e le altre scienze si sofferma il quarto capitolo (pp. 193-268), mostrando limiti e rilevanza dell'esegesi heideggeriana. Se il sapere epistemico presuppone come condizione il principio di cui si interroga nell'ambito di una determinata regione ontologica, la filosofia prima indaga il perché del principio, la causalità stessa, costituendosi quindi anzitutto come ricerca *protologica* e solo in seconda battuta come ontologica e teologica (p. 264), come onto-teologica.

Il quinto capitolo (pp. 269-372) apre un confronto con l'esegesi aristotelica post-heideggeriana riaffermando anzitutto il senso della proposta dell'autrice: riabilitare il paradigma dell'onto-teologia significa utilizzare la formulazione di Heidegger nel senso neutro di un rinvio circolare della riflessione “fra il piano dell'universalità dell'ente e quello della sua primarietà senza prediligere quindi la versione ‘katholou-protologica’, che suppone che ciò che è primo (l'ente divino), in quanto principio della serie, dia per questo ragione di ogni elemento (ente) della serie” (p. 269). Significa inoltre affrontare la questione della filosofia prima aristotelica come questione della metafisica dopo Heidegger, vale a dire confrontarsi con la tesi heideggeriana che individua in Aristotele l'origine inconsapevole del “nocciolo onto-teologico” (p. 284) e dunque dell'oblio della differenza ontologica, come la riflessione francese contemporanea ha saputo fare (p. 290). Sottolineando la capitale importanza dell'esegesi heideggeriana, la sua eredità e le sue aporie, l'autrice fa propria l'urgenza di compiere un “passo indietro” rispetto alla tradizione per approssimarsi al momento sorgivo della metafisica: il sesto ed ultimo capitolo (pp. 373-449) è quindi rivolto al racconto di questa origine

contenuto nel I capitolo di *Metafisica E*. In questa prospettiva d'analisi la questione fondamentale può essere così formulata: "Può la filosofia prima realizzare il suo compito di conoscenza *eidetica* del principio primo (ossia di conoscenza della *forma* del principio primo), nel momento in cui essa si caratterizza come un interrogare che, da una parte, solo perché prende di mira l'ente divino così abbraccia l'intero dell'ente e che, dall'altra parte, solo perché ha per tema l'ente in quanto ente può volgersi anche all'ente divino come un qualcosa di intellegibile?" (p. 377). È confrontandosi con l'aporeticità del progetto di una scienza delle cause e dei principi primi che l'autrice tratta la questione del primato (gnoseologico) conteso tra fisica e filosofia prima: quest'ultima si configura come una riflessione tale da abbracciare l'ente in generale e non limitatamente ad una sola sua regione, tale da dischiudere ed accogliere nella riflessione lo scarto tra principi primi e l'essere dei principi in quanto principi primi, tale da muoversi circolarmente nello spazio aperto da questo scarto nell'esigenza di render conto dello scarto stesso (pp. 448-449). Tale dunque da serbare coscienza della differenza ontologica e da consentire una riabilitazione dell'onto-teologia oltre l'esegesi heideggeriana, come il testo in questione fermamente propone, riuscendo brillantemente a trattare di Aristotele filosofando "sempre di nuovo" con e contro Heidegger.

Selena Pastorino

O. Todisco, *La libertà creativa. Modernità del pensare francescano*, Messaggero, Padova 2010, pp. 589.

La ricerca storiografica, com'è noto, non è mai *puramente* oggettiva, ma si nutre inevitabilmente di domande e attese che appartengono al proprio presente e costituiscono come un polo di attrazione e di orientamento per ogni campo d'indagine rivolto a un certo passato e soprattutto a certi suoi autori *significativi*. A questi autori, ai quali riconosciamo uno spessore di senso e una forza d'interpellanza che trascende il loro orizzonte temporale, noi ci accostiamo sempre con una sincera volontà d'ascolto, sicuri di trovare nella rimemorazione attiva del loro pensiero lumi per il nostro presente. Si può ben riconoscere in questa nota pratica ermeneutica la linea guida delle ricerche storiografiche che compongono questo nuovo, ricco e appassionato lavoro.

Si tratta innanzitutto di studi che si sviluppano in continuità non solo temporale con alcuni suoi lavori precedenti, ma soprattutto teoretica e storiografica, in quanto anche in questo lavoro il nostro autore, muovendo alla ricerca di tracce che hanno alimentato il pensiero della modernità, attraverso uno scavo attualizzante di testi e autori, interrogati al di là del loro detto e delle rimozioni che ne hanno fatto interpreti successivi, si commisura con

l'ardita sfida di farne emergere l'"anima francescana", riconosciuta come momento alternativo di una tradizione dominata dal prepotente, monotono imporsi di un modello "razionalistico" a tutto tondo, cioè dal paradigma di una verità sganciata dalla libertà. A fronte di un tale paradigma, dominante ma non esclusivo per l'intera tradizione occidentale, Todisco rivendica un pensiero originario alternativo, ben consapevole che una tale operazione s'intreccia con una decostruzione/reinterpretazione di quella tradizione, naturalmente in un dialogo costante con essa, ma senza rinunciare a indagarla fin nei suoi limiti, in quella esperienza di aridità dello spirito come risultato di una razionalità rarefatta, staccata dal movimento della vita e delle sue varieguate pulsazioni.

Da un tale scavo storiografico viene fuori tutta la freschezza, la perennità e attualità della cosiddetta "anima francescana" restituita alla potenza della sua forza ispirativa per il nostro presente, a conferma della sua produttività già espressa lungo una tradizione quasi millenaria. La sua potenza d'interpellanza può ben riassumersi nel titolo stesso del libro, nell'individuazione di un'esperienza di "libertà creativa" come fermento vitale del pensiero francescano, della sua musicalità interiore, ripercorsa, pur senza alcuna pretesa di esaustività, in alcune sue fondamentali formulazioni e prospettive storiografiche, all'interno di diversi contesti vitali, lungo percorsi intrecciati nei quali l'accostamento ai testi riflette sempre anche l'esperienza di lasciarsi interrogare da essi, riaprendoli a una polifonia di sviluppi e aperture inedite.

Seguendo questo filo rosso nel quale si tengono insieme e si chiarificano a vicenda temi e figure centrali dei singoli capitoli di questo lavoro, il lettore s'imbatte, come d'altronde nel precedente volume di Todisco, quasi una variazione sul tema, *La libertà fondamento della verità* (2008), nella rivendicazione ardita di pensare la stessa verità come funzionale alla libertà, come sua "traduzione nel tempo", anzi come necessità di pensare il fondo stesso dell'essere come libertà, come "festa della libertà", principio supremo di tutto ciò che è: "dal mistero trinitario all'universo, alla storia, collettiva e singolare, alle culture, antiche e nuove".

Da questo assunto programmatico se ne deduce anche un quadro teorico meglio compatibile con le esigenze di un pensiero storico-salvifico incentrato su una percezione di Dio come volontà d'essere e come dono, come comunicazione e gratuità, ben distinto, dunque, dal meccanismo astratto del necessitarismo pagano e della sua percezione del divino come potenza cieca ed estranea. Solo a partire dalla rottura trasformatrice introdotta dal messaggio cristiano con la sua novità assoluta di un Dio pensato come Amore, la libertà ha potuto fare il suo ingresso, riconosciuto nel mondo, e diventare paradigma di ogni esperienza umana fino al lirismo espresso dal "Cantico delle creature".

Questo motivo di fondo che sottende l'intera tessitura del libro viene ripreso ed esplicitato in un corpo a corpo con alcune figure significative che lo hanno approfondito, applicato, sviluppato lungo un percorso che dal Me-

dioevo si protende fino alla soglia della modernità: da Gioacchino da Fiore a San Francesco, da Agostino a Bonaventura, da Duns Scoto a Cartesio e Malebranche, da Leibniz a Schopenhauer, mettendo in risalto gli apporti forniti dalla tradizione “francescana” per controbilanciare gli eccessi di un razionalismo a libertà vigilata.

Un tale elogio della libertà potrebbe suggerire a qualche incauto anche sensi di relativismo, cioè un’esperienza di verità irretita dentro le angustie di un pensiero paralizzante e senza respiro, che per molti resta in qualche modo la faccia ancora prevalente della modernità, la sua “contraddizione” vivente. Opportunamente, però, la terza e ultima parte del libro mette a nudo questo scoglio drammatico del relativismo del nostro tempo esplorandone limiti e possibilità di superamento, denunciando l’insufficienza di un’antropologia costruita sull’isolamento dell’io dalla sua connessione intermonadica e sulla sua chiusura a una dimensione “oblative” dell’esistenza, spingendo la discussione di queste tesi fin dentro il dibattito attuale, ripreso e discusso attraverso alcuni dei suoi attori più vivaci: Severino e Habermas, Antiseri e Vattimo, Adorno e Horkheimer. Attraverso la confutazione dei limiti dell’illuminismo nella sua versione unidimensionale e attraverso la ricerca di un allargamento dell’area della ragione senza uscire dalla ragione e senza rinnegarne i relativi diritti, Todisco, riaprendo il movimento della ragione al dinamismo vivificante della “libertà creativa”, si propone di accedere a una diversa e più alta forma di illuminismo, a un “neoilluminismo francescano”, l’unico veramente aperto allo stupore che nasce dalla libertà. Si costituisce una nuova grammatica di lettura del nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con Dio in cui poter riconoscere e attingere il senso profondo dell’ispirazione francescana della vita, quel principio di una “libertà creativa”, dal quale tutto si diparte e a cui tutto si riconduce, inteso come un’esperienza forte di transvalutazione: tutto diventa percezione di dono e amore, gratuità e condivisione, responsabilità e dialogo. Quasi un invito a riattualizzare l’antico sogno francescano di una lettura del Vangelo *sine glossa*, secondo lo spirito.

Francesco Donadio

A. Allegra, *Metamorfosi. Enigmi filosofici del cambiamento*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 172.

Alle analisi di “materiale intenzionalmente molto vario” (mitologia, biologia, teologia cristiana, studi sulla specie, controcultura contemporanea), di cui si compone questo testo, è sottesa l’“idea fondamentale” secondo cui *cambiamento e identità sono inscindibili*. Allegra procede alla “centratura” dei diversi campi d’indagine esplorati cercando di mostrare, sul piano concettua-

le, che la funzione *meta* può fare tutt'uno con la nozione di *morphé* solo quando la "variazione", cifra essenziale di ogni metamorfosi così come del nesso fondamentale tra cambiamento e identità, non si confonde con la mera "sostituzione".

Le metamorfosi mitologiche e letterarie esprimono, secondo Allegra, la "grezza intuizione" del nesso fondamentale tra cambiamento e identità. Nell'opera di Ovidio, ad esempio, la metamorfosi non può considerarsi "terreno esclusivo del cambiamento": le creature narrate, infatti, conservando "tracce della vecchia forma (*veteris vestigia formae*)", mostrano che la metamorfosi si attua e nello stesso tempo "fa problema" laddove la trasformazione riguarda la forma, cioè il veicolo dell'identità necessaria. Alla "sfida di Ovidio", che tenta di porsi sul limite oltre il quale la metamorfosi distruggerebbe l'identità, risponderebbe Dante il quale, nei canti XXIV e XXV dell'*Inferno*, propone un'idea di metamorfosi che postula necessariamente "una continuità ancora vitale e ancora all'opera, in grado di riportare ognuno a se stesso" (p. 25).

Nell'ambito della biologia, d'altra parte, la sfida di una metamorfosi che distrugge l'identità si fa molto più concreta: il regno dei viventi, infatti, mostra in che misura "i limiti del metafisicamente possibile" non possono considerarsi *dati* una volta per tutte, essendo piuttosto soggetti ad una *diversificazione* affidata alla prova dell'esperienza (p. 47). Se è vero che ogni aspettativa, in biologia come nelle altre scienze, può essere infranta da "incontri" con individui e mondi "alieni", bisognerà attribuire a ciò che il mito e la letteratura definiscono *chimera* "un'impossibilità meno vasta di quanto forse non si ritenga" (p. 51). Altrettanto vero è però, secondo Allegra, che le condizioni di persistenza di un individuo sono legate alle proprietà essenziali che ne costituiscono il genere. La condizione necessaria di un processo d'individuazione, rimane dunque l'appartenenza a un "genere sostanziale", anche laddove questo non può considerarsi propriamente *dato*: i "concetti sostanziali" di cui fa uso la biologia, infatti, sarebbero necessari anche in virtù del loro essere sin dall'inizio "predisposti con un margine per la revisione".

Nel plurisecolare dibattito teologico sulla resurrezione, la metamorfosi mostra alcuni dei suoi tratti più enigmatici: essa appare infatti come il superamento della morte; quest'ultima, però, nella sua inevitabilità, rende comunque arduo per l'uomo pensare la resurrezione. Il senso razionalmente attribuibile alla resurrezione, secondo Allegra, è deducibile per un verso dall'idea della morte come "sospensione" e non come mera "disarticolazione" e, per altro verso, dal ruolo insopprimibile di un "nucleo profondo", un *continuum* che la tradizione occidentale ha perlopiù posto "ad un fondamentale livello corporeo", espressione della "permanenza del sé, identico pur tra variazioni costanti e perfino al di là della morte" (p. 80).

Il Seicento è, secondo l'autore, un secolo animato sia dalla "preoccupazione di un mondo ordinato e classificato", sia dalle vertiginose variazioni del

Barocco, che esprimono le inquietudini di una forte prossimità al caos. Si rivela emblematica, sotto questa luce, l'opera dello scienziato, e fondatore dell'Accademia dei Lincei, Federico Cesi, di cui Allegra restituisce un'originalissimo repertorio concettuale: Cesi, acuto indagatore dei più curiosi casi di "intersezione" tra generi della natura, non solo dà sfogo alla passione per il "mostroso", che caratterizza il suo periodo, ma elabora un vero e proprio "paradigma epistemologico" della metamorfosi. Un tentativo, quest'ultimo, che avvicinerrebbe Cesi al più noto Locke: "se Cesi mostra la difficoltà della classificazione all'interno di una visione dominata dal flusso, Locke, e tutto l'orientamento che egli rappresenta in maniera paradigmatica, rinuncia a qualsiasi pretesa di tassonomia reale, accontentandosi di classificazioni nominali che non rispondono invero neanche alle dinamiche della riproduzione" (p. 102).

La produzione culturale di massa, dal *Manifesto Cyborg* di D. Haraway ai cosiddetti *gender studies* passando per la letteratura *Cyberpunk*, permette infine ad Allegra di indagare "un immaginario diffuso che dovrebbe esprimere le dinamiche profonde dell'elaborazione ideologica molto meglio delle tesi di filosofia" (p. 136). Si scorge in queste produzioni culturali un tentativo di "spostare il *focus* dell'epicentro umano verso un continuum con il mondo animale, minerale, vegetale, extra-terrestre e tecnologico" (p. 137) che mette in crisi il nesso tra identità e cambiamento in nome di quell'*egalitarismo post-umanistico* nettamente polemico nei confronti di una cultura per così dire "maggioritaria", quella occidentale, rea di avere costruito un "soggetto dominante" attraverso la puntuale esclusione del suo "complemento speculare (mostroso, femminile, ecc.), in maniera tale da organizzare una gerarchia delle differenze e una serie di significati simbolici" (p. 137).

Si assiste, allora, all'esaltazione di una "metamorfosi assoluta", "divenire puro" e "ateologico" della "Vita-Zoé" potente e insopprimibile che quasi abolisce la finitudine individuata e mortale del *Bios*. Secondo Allegra però, essendo tale esaltazione la chiara manifestazione dello "statuto metafisicamente perplesso del soggetto nella contemporaneità", finitudine e contestualità del *Bios* rimangono le "cifre decisive dell'umano (e, se è per questo, di ogni ente) esibite dalla duplice ed eclatante contingenza del nascere e del morire" (p. 150).

La necessità che il principio d'identità rimanga attivo nella metamorfosi è dimostrata dalla stessa aporeticità insita nel pensiero di un divenire amorfo della *Zoé* scisso dall'individuazione in un *Bios*. Il rischio di confondere la variazione con la mera sostituzione è scongiurabile solo facendo della mutazione e dell'identità i termini di una dialettica tra "trasgressione" e "forma", "duplicità di *metà* e di *morphé*" rispetto alla quale ogni "tentazione che prova a pensare la trasformazione senza l'identità" non potrà che risultare "radicalmente ingannevole" (p. 165).

Fabio Treppiedi

E. Mazzarella, *Vita politica valori. Sensibilità individuali e sentire comunitario*, Guida, Napoli 2010, pp. 105.

Mallarmé e Heidegger assegnano il medesimo obiettivo alla poesia e alla filosofia, al pensiero che si fa espressione, comprensione, manifestazione del mondo. Il poeta sente la necessità di “donner un sens plus pur aux mots de la tribu” (*Le tombeau d’Edgar Poe*, v. 6); il filosofo afferma che “è affare della filosofia preservare la *forza delle parole più elementari*, in cui l’esserci si pronuncia, dal venir livellate dal senso comune fino all’incomprensibilità” (*Essere e tempo*, § 44; trad. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 625). Quante volte, nel discorso pubblico contemporaneo, parole come quelle che danno il titolo a questo libro vengono dette, difese, contestate, ripetute all’infinito e dunque cancellate?

Eugenio Mazzarella restituisce loro un senso, lo chiarisce, lo arricchisce di tutta la complessità che le parole hanno quando toccano l’umano nella più tenace e insieme fragile dimensione, nell’interrogativo che l’esistenza diventa a se stessa quando vive, ama, muore. “Le cose sono molto più complesse e la prudenza dell’intelligenza è sempre anche prudenza del cuore” (p. 103), una prudenza che si esprime nell’argomentare sempre chiaro, lucido e conseguente con il quale il libro affronta temi quali la fecondazione assistita, le condizioni terminali di vita, le *Dichiarazioni anticipate di trattamento*, la regolamentazione delle coppie di fatto e in particolare delle coppie omosessuali stabili, il problema dell’identità e dell’integrazione nei rapporti tra religione e democrazia.

Temi diversi, delicati e convergenti, i quali sono analizzati a partire dai fondamenti logici, giuridici ed etici che vengono delineati soprattutto nel capitolo introduttivo, costruito sulla necessità di tenere sempre insieme le *sensibilità* individuali e il *sentire* comunitario. L’individuo, infatti, non è mai un frutto separato dalle sue radici. Ogni *Dasein*, l’esserci del singolo, ogni raggrumarsi della specie in un individuo, diventa una sterile astrazione se pretende di porsi al di fuori del *Mitsein*, del con-essere che ci costituisce, della miriade di relazioni le quali formano il tessuto vivente, doloroso ed esaltante dell’esistenza. Anche per questo è un errore “dare la sensazione che per difendere l’albero dei diritti dell’individuo, dell’individualità sociale, siamo disposti a perdere la foresta” (p. 58). La “mediazione comunitaria” non è “un vincolo impediante”, costituisce invece una “opportunità di realizzazione” (p. 9) ed è precisamente tale plesso di vita e di pensiero che “l’individualismo incoerente” sembra incapace di comprendere, portando in scena un individuo che “rifluito nell’asocialità del suo ‘privato’, nell’autoreferenzialità del suo egotismo sociale, non esita a legarsi ad istanze di tutele corporative difensivamente e pesantemente richieste” (p. 8). L’iperindividualismo si capovolge in una vera e propria “regressività securitaria” (p. 10), la quale pro-

nuncia un “noi” intendendo però alla fine dire soltanto “io”. Vissuto in questo modo, anche il tumulto dell’innovazione tecnologica rischia di porsi un obiettivo a un tempo impossibile e pericoloso: lo sradicamento dell’*homo cultura* dalla tradizione biologica e insieme storica fuori dalla quale esso altro non è che un disincarnato ologramma, un avatar dell’io senza qualità.

Mazzarella intende porsi al di là di questi e altri dualismi – io e noi, natura e cultura, innovazione e tradizione, laicità e fedi religiose – nella consapevolezza di tre evidenze necessarie e feconde. La prima è che in ogni caso “lo spazio etico è cosa diversa dallo spazio giuridico. Nello spazio giuridico può solo esserci una legislazione della responsabilità e non della convinzione, per quanto animata dalle migliori intenzioni” (p. 99); la seconda è che la costitutiva molteplicità delle società complesse richiede la rinuncia a *imporre* una determinata visione del mondo senza per questo rinunciare ad *averne* una, poiché l’etica del secolo inquieto nel quale soggiorniamo richiede un “atteggiamento, che è anche l’unico che ci può accomunare: abitare con dignità il relativo, sperando – per chi ne è capace – nell’Assoluto” (p. 19); la terza evidenza consiste nella consapevolezza del fatto che – come Mazzarella già scriveva alcuni anni fa – “la differenza tra metodi ‘naturali’ e metodi ‘artificiali’ non esiste [...] entrambi i metodi sono *artificiali*, proprio in quanto *metodi*, strategie razionali” (*Sacralità e vita. Quale etica per la bioetica?*, Guida, Napoli 1998, p. 35).

L’artificiale è da sempre parte della natura/cultura propria della specie che siamo. Su un problema come la fecondazione assistita, nel quale meccanismi naturali e forme artificiali esemplarmente si incontrano, andrebbe quindi “sempre tenuta ferma, con umiltà, la consapevolezza che ogni intervento sulla vita nascente tramite procreazione medicalmente assistita realizza un intervento eugenetico ‘artificiale’ a correzione dell’‘eugenetica’ naturale già presente nella dinamica dei processi biologici di riproduzione così come si presentano” (p. 34). Identica è la logica che sottende un aspetto centrale anche del dibattito sulle *Dichiarazioni anticipate di trattamento*: l’insistere sull’obbligo di nutrire e idratare chi non intende più ricevere tali trattamenti ignora il fatto che ogni nutrizione *artificiale* – appunto – “nulla ha delle vere caratteristiche dell’alimentazione, ed è quindi da considerare come reale atto terapeutico”, da valutare alla stregua di qualunque altro (pp. 98-99). Mangiare e bere, infatti, non significano per un umano introdurre liquidi e solidi nell’esofago e nello stomaco ma condividere ciò che chiamiamo “mensa”, sia esso letterale o metaforico. In generale, il libro ben illustra le ragioni a difesa della volontà da parte di un umano “di non ricevere più sostegni terapeutici alla sua vita biologica quando sia venuta meno in modo irreversibile ogni possibilità di restituirlo al suo stato di ‘persona’, e non accetti di non poter essere più ‘persona’ qualunque cosa sia nell’interregno che lo separa dallo stato certo di ‘cadavere’” (p. 93).

Esplicitamente avverso all'eutanasia, Mazzarella mette comunque in guardia dal pericolo di cadere in ciò che definisce – facendo proprio il termine proposto da Mario Coltorti – “distanasia”: “il rifiuto accanito di vedere nella morte un pezzo della strada che la vita è chiamata comunque a compiere” (p. 95). Anche a partire da questo riconoscimento dell'inerenza che il morire ha dentro ogni vivere, appaiono fondate le ragioni della scelta compiuta da Piergiorgio Welby e da Mario Riccio, il medico che lo aiutò a realizzare le sue volontà, poiché “il rispetto dovuto alla vita è anche rispetto dei modi come la vita muore, perché è la vita, che piaccia o non piaccia, a prevedere la morte” (p. 47). Su questo abbiamo molto da imparare dalla natura veramente priva di artificio: “nell'accantucciarsi dell'animale che va a morire, lasciato in pace dai suoi simili, è l'archetipo etologico della scelta consapevole umana che dice ai suoi affetti ‘ora lasciatemi andare’” (p. 102).

Sul tema delle famiglie giuridicamente sancite e su quelle di fatto, la prospettiva di Mazzarella è altrettanto chiara: “la famiglia orientata alla procreazione resta la cellula germinale di ogni forma sociale pensabile senza risibili peana ai ‘nuovi stili di vita’” poiché “coppia e famiglia sono due concetti, e due enti, diversi. È solo la famiglia che genera una comunità dove anche la coppia trovi il suo spazio morale e i suoi diritti” (pp. 51 e 53). Posizione, questa, forse un po' rigida rispetto al diffuso emergere – non sempre necessariamente frutto dell'“individualismo proprietario” – di realtà non soltanto soggettivistiche ma anch'esse fatte di relazioni, fatiche, serietà di impegni e forza di legami. In generale, l'Autore ritiene che “il territorio del ‘desiderio’” sia troppo “scivoloso” per ricevere legittimazione anche giuridica (p. 57). E tuttavia è lo stesso Mazzarella a insegnare che i diritti *naturali* sono sempre anche diritti *naturati*, “cioè storicamente divenuti nella e tramite la natura culturale dell'uomo” (p. 87). La logica del desiderio è anch'essa inscritta nei geni e nei memi, nella biologia e nella storia.

Aver compreso a fondo il nesso tra etica, storia e natura umana, averlo esplicitato, chiarito e applicato a una varietà di questioni tanto essenziali nel tessuto della nostra quotidianità quanto fragili nel loro statuto teorico, fa di *Vita politica valori* un punto di riferimento indispensabile per il legislatore, per il filosofo e per il cittadino. I temi che il testo affronta ne escono infatti più forti nelle loro strutture profonde e più limpide nelle possibili risposte. Questo libro offre dunque alla riflessione bioetica e alla pratica legislativa gli strumenti dei quali esse hanno oggi assolutamente bisogno.

Alberto Giovanni Biuso