



**Bollettino della
Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 206 – maggio/agosto 2012

INDICE

Studi e interventi

N.S. Galgano,	<i>Parmenide inventore del non essere</i>	p. 3
M. Catapano,	<i>Desiderio, egoismo e individuo nel Simposio platonico</i>	p. 13
E. Berti,	<i>Le passioni tra Heidegger e Aristotele</i>	p. 23
C. Della Putta,	<i>La dimensione spirituale nel mediogiudaismo</i>	p. 31
F. Giampietri,	<i>Il fondo umbratile dell'individualità. Leibniz e il principio di individuazione</i>	p. 47
G. Polizzi,	<i>Giacomo Leopardi tra "filosofica chimica" e Risorgimento</i>	p. 57

Didattica della filosofia

F. Ademollo,	<i>Filosofia e mondo antico nell'insegnamento scolastico</i>	p. 69
--------------	--	-------

Convegni e informazioni	p. 77
-------------------------	-------

Recensioni	p. 85
------------	-------

S.F.I.
Società Filosofica Italiana
Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO
Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.
Direttore: Stefano Poggi
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Direttore Responsabile Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643
Quota associativa: €25,00

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 206 – maggio/agosto 2012
Finito di stampare nel mese di dicembre 2012

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2012 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

RECENSIONI

L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Encre Marine, Editions Les Belles Lettres, Paris 2011, pp. 292.

In questi anni stiamo assistendo al comparire nella scena didattica e pedagogica di un fiorire di pratiche che si ispirano alla filosofia. E la filosofia di Socrate è uno dei punti di riferimento principali. Il dialogo socratico è ormai un modello per quanto riguarda una concezione maieutica dell'insegnamento, per la costituzione di comunità di dialogo, per una ricerca sulla realtà di tipo interrogativo. Questa ripresa del metodo socratico, a volte, non è effettuata senza fraintendimenti e senza anacronismi. Il testo *Le dialogue socratique* di Livio Rossetti mostra chiaramente come il metodo perseguito da Socrate fosse distante da un metodo paritario e collaborativo come lo intendiamo oggi.

Uno dei grandi meriti di Livio Rossetti è stato proprio sottolineare la necessità di riconoscere Socrate al di là del Socrate di Platone e cercare la sua identità grazie agli indizi forniti dagli altri socratici. Per fare questo ha portato l'attenzione sull'evento comunicativo rappresentato dai *logoi Sokratikoi*, sottolineando le strategie linguistiche e la pragmatica comunicativa. Nel primo capitolo del testo è possibile appunto trovare i nomi e i numeri degli scrittori e delle opere che si riferirono a Socrate prima e dopo la sua morte. Sottolineo "prima". È infatti condiviso dagli specialisti il fatto che i dialoghi socratici siano stati scritti dopo la morte di Socrate come testimonianza e apologia. Rossetti mostra invece che la pratica di scrittura dei dialoghi era messa in atto dagli allievi della scuola di Socrate mentre Socrate era in vita, avendo quindi la possibilità che il maestro controllasse la loro opera. Questa ricerca porta una serie di conseguenze. A che cosa servivano questi esercizi? Che tipo di educazione era in questo modo impartita da Socrate? Da queste domande, comprendiamo subito che liberarsi dal paradigma platonico nella ricezione socratica richiede una revisione dei rapporti tra Socrate e la sofistica e al contempo richiede uno smascheramento della costruzione platonica del personaggio Socrate.

I capitoli 5-6-7 propongono un'indagine in merito alle strategie del metodo educativo socratico e permettono di smascherare le strategie e le finalità platoniche che sottendono la costruzione del suo Socrate. Questi capitoli, inoltre, forniscono la possibilità di cogliere in contrasto le differenze che sussistono tra il metodo socratico antico e quello utilizzato attualmente.

La mia recensione vuole essere di tipo interrogativo, dal momento che ritengo che uno dei meriti del libro sia proprio quello di stimolare nel lettore una messa in discussione delle proprie conoscenze in merito al metodo socratico.

Nel capitolo 6 è possibile rintracciare una lista delle tecniche macro e micro retoriche utilizzate da Socrate. Gli interpreti sono abbastanza d'accordo nel ritenere che il linguaggio socratico non voglia "drogare" l'anima attraverso artifici che vadano a toccare le parti non razionali dell'anima bensì che voglia ridestare la

sua parte intellettuale.

La tesi di Rossetti, invece, mi sembra proponga una prospettiva differente. Egli infatti ritiene che Socrate adoperasse uno stile emotivo, volto a smuovere le emozioni dell'interlocutore, con la finalità di mettere in difficoltà l'interlocutore stesso. È interessante capire perché Socrate ritenesse utile mettere in difficoltà l'interlocutore. La strategia (cfr. pp. 246-247) che andava ad incidere sulle emozioni era, cioè, in qualche modo preparatoria all'esposizione di ciò che Socrate voleva far pensare al suo interlocutore (e al pubblico): non una dottrina ma la consapevolezza della contraddizione. La preparazione emotiva, che creava una particolare atmosfera, era funzionale a far interiorizzare un determinato rovello, un problema latente. Ciò poteva portare a vivere un'emozione liberante che apre a prospettive non immaginate. Rossetti afferma, cioè, che non è nella forza degli argomenti che risiede l'efficacia del dialogo socratico (essi, infatti, sono spesso mancanti o erronei), bensì nelle tecniche retoriche che fanno uso, tra l'altro, delle emozioni (cfr. pp. 231-232). Rossetti cita ad esempio il *Fedone*: in questo dialogo un'atmosfera di emozionante venerazione nei confronti di Socrate (importante notare che è merito di Rossetti l'aver evidenziato gli aspetti macroretorici dei dialoghi), fa sì che gli interlocutori amici (ed il pubblico) siano portati a credere alle teorie ultramondane che Socrate veicola. Non solo grazie ad un uso retorico delle emozioni, ma anche grazie a delle strutture comunicative ben protette (che rendono i testi platonici inespugnabili ed insondabili), Platone, secondo la tesi di Rossetti, è in grado di spingere l'interlocutore verso determinate posizioni. L'interlocutore, il pubblico ed il lettore, attraverso un meccanismo di identificazione con Socrate o con gli altri interlocutori principali è portato ad aderire alle tesi di questo e non a quelle degli interlocutori secondari, se sono avverse a quelle di Socrate. Il meccanismo di identificazione è reso possibile anche dall'asimmetria che sussiste tra Socrate (o gli altri interlocutori principali) e gli interlocutori secondari. L'asimmetria fa sì che le posizioni degli interlocutori secondari appaiano sbagliate. Nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, dove gli interlocutori secondari hanno poche battute e si limitano ad asserire e ad approvare ciò che dice l'interlocutore principale, questo meccanismo è ancora più chiaro (un esempio, con citazioni testuali, è compiuto in L. Rossetti, *Sulla struttura macro-retorica del Filebo*, in P. Cosenza, a cura di, *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 321-352).

Rossetti sottolinea, contrastando le interpretazioni maieutiche, che l'interlocutore (ed il pubblico) non erano così liberi di proseguire autonomamente la ricerca, che i dialoghi non sono così aperti come si crede. La tesi esposta, cioè, sottolinea, similamente all'interpretazione maieutica, che i dialoghi incidano sul pubblico ma, differentemente dall'interpretazione maieutica, che questa azione non agisce per permettere al pubblico di operare una ricerca in prima persona ma per influenzarlo e per fargli riconoscere le contraddizioni.

Ricordiamoci sempre: la proposta di Rossetti si riferisce a tutte le testimonianze socratiche e non solo a quella platonica (per un confronto operato da Rossetti tra il Socrate platonico e il Socrate presentato in altre fonti si veda anche L.

Rossetti, *A context for Plato's dialogues*, in A. Bosch-Veciana-J. Monserrat-Molas, eds., *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (I)*, Barcelonès d'Edicions, Barcelona 2007, pp. 15-32). Questo le permette di liberarsi dai condizionamenti interpretativi platonici e scoprire altri volti di Socrate.

Le domande che emergono con la lettura dello stimolante volume di Rossetti sono: che tipo di maestro era Socrate? Come funzionava il suo metodo educativo? Chi erano i fruitori del suo percorso educativo? E che cosa voleva ottenere?

Personalmente rispondo dicendo che Socrate praticava una particolare metodologia "distruttrice" per "costruire", per perseguire cioè un determinato piano educativo. Questa risposta però non è sufficiente perché emergono immediatamente altre domande: a che cosa mirava la sua educazione? Che cosa imparavano i suoi discepoli? Forse a mettere in atto il metodo confutatorio socratico? Se sì, perché poteva essere per loro utile (cfr. capitolo 5, dove Rossetti riporta la testimonianza di Senofonte che narra il caso di Aristippo)? Che si aspettasse che diventassero dei bravi politici (cfr. ad esempio Carmide e Alcibiade)? Se sì, in che senso l'educazione socratica poteva essere fruttuosa per un giovane che volesse intraprendere la carriera politica? Socrate non si rendeva forse conto che alcuni suoi interlocutori non potevano essere educati? Se sì perché continuava a confutarli?

Da queste domande ritorna di nuovo la questione cruciale che si pone di: chi voleva educare Socrate? Gli interlocutori che incontriamo nei dialoghi o i discepoli che assistevano alla confutazione?

Il tema principale che emerge nel fiorire di domande stimolate dalla lettura del testo di Rossetti è il ruolo dell'educazione socratica. Ma, di nuovo, chi erano i discepoli di un uomo che non voleva neppure essere definito "maestro"?

Tirando le fila sull'interpretazione proposta da Rossetti, potrebbe sorgere il dubbio che la finalità educativa socratica venga messa in discussione. Forse però ciò che nega Rossetti è che l'educazione socratica fosse diretta agli interlocutori, affermando invece che fosse diretta ai suoi discepoli, che potevano, osservando Socrate in azione, imparare la particolare arte della parola socratica. Gli interlocutori così verrebbero ad essere le prede per la messa in scena dell'esercizio impartito da Socrate. In questa prospettiva, quindi, Socrate appare come un maestro di retorica che insegna ai suoi discepoli come vincere i propri interlocutori. Oppure è possibile evincere dalla proposta di Rossetti una concezione dell'educazione come sviluppo del pensiero critico e della capacità di liberazione dai condizionamenti? Lo sviluppo di queste capacità, in questo caso, non sarebbe collegato ad una successiva concezione costruttiva dell'educazione (vedi la lettura maieutica propostaci da Platone) ma l'educazione risulterebbe essere proprio la purificazione dagli errori. L'educazione verrebbe ad essere proprio quell'attività "negativa" che utilizzando anche strategie "violente" vuole liberare l'interlocutore dalle contraddizioni. Se questa ipotesi ermeneutica fosse corretta, potremmo scorgere nel Socrate propostoci da Rossetti, un maestro da un lato più vicino allo scetticismo antico e dall'altro più vicino ad una visione contemporanea della verità e al modo di essere dei facilitatori di dialoghi filosofici.

Laura Candiotta

S. Ciurlia, *Osservare, computare, prevedere. L'idea di politica come scienza da Locke alla Political Science*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 372.

“Rimane vivo il chiaro messaggio che rende la politica un *Beruf*, insieme una ‘professione’ e una ‘vocazione’. Per essere praticata essa necessita di ampie competenze. [...] Occorre anche lo slancio della ‘passione’ [...]” (p. 57). Stridono queste parole con cui Sandro Ciurlia si riferisce alla politica nelle pagine del suo ultimo libro. Stridono con la realtà del nostro tempo in cui essa è bersaglio di fuochi contrapposti. Non si tratta, tuttavia, dell’insostenibile graffiare delle unghie sulla lavagna, quanto, piuttosto, del cigolio promettente della porta che si apre, dello schiudersi dell’idea.

Come annuncia lo stesso autore nelle primissime battute, infatti, il saggio nasce dalla necessità di riflettere criticamente sulla pretesa scientificità della politica. Il tentativo è quello di comprenderne lo statuto che, lo si annuncia subito, nasce dall’interazione fra analisi degli argomenti, ermeneutica e storiografia. Le riflessioni che Ciurlia affida alla sua ultima fatica letteraria si articolano quindi in otto saggi distinti in due parti, la prima dedicata all’analisi dell’impianto concettuale della cosiddetta *Political Science*, la seconda, di taglio più storico, riservata al dialogo con alcuni fra i più importanti teorici dell’idea di politica, da Locke ad Arendt, passando per Leibniz e Weber, solo per citarne alcuni.

Colpito dalle fenditure e dagli interstizi che si annidano nella definizione di “scienza politica”, come chi guarda più da vicino il tronco di un albero mettendone a fuoco piuttosto le asperità che l’apparente possanza e levigatezza, l’autore decostruisce letteralmente quel binomio sia dal punto di vista teorico sia attraverso la lente critica della ricostruzione storica. Se scienza, argomenta Ciurlia riferendosi ad Aristotele, significa *scire per causas*, ovvero organizzare gli assunti in maniera necessaria, universale, dimostrativa, ripetibile e revisionale, allora vorrebbe dire che la politica si dipana secondo categorie di universalità, necessità, assoluta ripetibilità e, quindi, possibilità di prevedere gli eventi futuri senza (quasi) margini di errore. Il paralogismo insito in questa conclusione emerge con chiarezza anche senza il riferimento ai fatti della quotidianità, insieme all’idea che, quando si parla di gestione della cosa pubblica, è forse più opportuno il riferimento alle categorie della tecnica e dell’arte piuttosto che della scienza. Eppure, storicamente, molti sono stati i tentativi di imporre una norma, di fornire un perimetro alla complessità di tale fenomeno secondo i canoni delle varie discipline. Buona parte del libro è dedicata a ricostruire le idee della scuola comportamentista, dello struttural-funzionalismo e del comparativismo, a confrontarsi con i contributi di teorici come Sartori e Goldberg e, infine, a discutere criticamente le tesi sostenute dai principali paradigmi della scienza politica contemporanea. Il tentativo di applicare parametri verificabili ai comportamenti umani, il voler guardare alla complessità dei fatti sociali come ad un sistema interconnesso di funzioni o, ancora, la fiducia nella comprensione del fenomeno grazie ad un cri-

terio di comparazione a larghissimo spettro, sono approcci, certamente coraggiosi e in parte proficui, ma che eludono la reale domanda: davvero comprendere significa quantificare? Inoltre, sostituire alla ricerca delle cause il calcolo delle probabilità, oppure pensare di comprendere la politica perché la si osserva sistematicamente da punti di vista differenti, ha un ruolo effettivo nelle scelte effettivamente operate dalle nazioni?

A queste riflessioni si affiancano i saggi storiografici che l'autore ha dedicato a pensatori del calibro di Locke e Hobbes, Leibniz e Weber, le cui riflessioni costituiscono oggi una vera e propria *Summa* delle principali direttive teoriche utili a focalizzare la ragion d'essere e l'agire della politica.

Anche attraverso il confronto con questi giganti del passato, perciò, Sandro Ciurlia riesce a spiegare perché la rinuncia alla *firmitas* di una presunta scientificità non comporti affatto, per la politica, una perdita dell'orientamento né, tanto meno, l'esigenza di depennare questo dal dizionario dei termini di riferimento per l'età contemporanea. Si tratta solo di mettersi in cammino su sentieri differenti. *Mutatis mutandis*, così come Francesco d'Assisi trovò la sua strada e la sicurezza della sua fede proprio spogliandosi dei ricchi abiti paterni, così la rinuncia da parte della politica ai paludati panni della *ratio* non costituisce un limite di per sé, ma è anzi condizione di una svolta epocale, quella che conduce verso i lidi dell'ermeneutica.

Molti sono i fattori che fanno propendere per questa soluzione. Innanzitutto la trasversalità critica del sapere politico e la sua multitematicità, insieme al fatto che per comprendere e risolvere un problema ci si deve necessariamente rivolgere all'uomo, valutandone e interpretandone di volta in volta ogni singola scelta. Norberto Bobbio sosteneva che le indagini politologiche non devono per forza rinunciare all'oggettività della scienza, ma piuttosto spostarla verso l'orizzonte dell'ideale regolativo. Sotto quel cielo, tuttavia, l'arena delle questioni si muove ancora nella polvere delle ipotesi, delle congetture e delle verifiche, nonché nella continua revisione dei risultati. Lungi dal cadere nella trappola (sempre in agguato a dire il vero) del relativismo più miope, una visione ermeneutica della politica è forse l'unica prospettiva in grado di sopportare il confronto con la molteplicità delle opinioni, di tenere in debito conto il portato della storia o di accogliere la pressante e non più procrastinabile sfida del multiculturalismo contemporaneo.

Per sopravvivere e compiere le sue funzioni, insomma, la politica ha bisogno del dialogo e proprio l'ermeneutica, come insegna Gadamer, sostiene che comprendere è capire teoricamente e praticamente le ragioni dell'altro. Se l'orizzonte è plurale, in altre parole, il mezzo per raggiungerlo non può essere univoco. Di conseguenza si dovrà optare per un approccio sistemico e dinamico che tenga conto del sistema-uomo e della sua tendenza a fare vita associata. La lezione popperiana, riflette Ciurlia, diventa a questo punto imprescindibile perché è quella che ha fatto di congetture e confutazioni, falsificabilità e predittività debole una serie di punti di forza invece che debolezza.

I saggi dedicati a Gadamer e ad Hannah Arendt contribuiscono in maniera determinante a comprendere meglio questo che è il vero nocciolo dell'indagine di

Sandro Ciurlia. Entrambi gli autori si soffermano, infatti, su un aspetto essenziale della “via ermeneutica” alla riflessione politologica, ovvero la tradizione. Secondo Gadamer, nel circolo ermeneutico memoria e tradizione hanno funzione attiva e dinamica nella produzione del giudizio, perché già la domanda che poniamo al presente (non tanto la risposta di cui siamo alla ricerca) è imbevuta di passato e dipende direttamente da esso. Non si può non tener conto di questa lezione quando si parla di statuto ontologico della politica anche perché, sembra il mezzo migliore con cui maneggiare l'altrimenti spinoso concetto di ideologia. Per comprendere il presente e aggiungere un tassello importante alla costruzione di una nuova e più verace fisionomia della politica il testo di Ciurlia suggerisce inoltre di rileggere con grande attenzione le pagine di Hannah Arendt sul tema della partecipazione all'agire: riflessioni profonde, giocate sull'indagine minuziosa di un passato tragico come fu quello dell'età dei totalitarismi, che hanno il pregio di riempire di senso una parola, come libertà, spesso svuotata e violentata dall'insostenibile sovrapporsi del cicaleccio catodico.

“Osservare, computare, prevedere” dedica infine due saggi alla figura e all'opera di Carlo Curcio, analizzandone prima gli studi su Machiavelli, per poi ricostruirne la parabola culturale dalla passione per il Risorgimento fino all'illusione, ben presto abbandonata, dell'ideologia fascista. Un passaggio a suo modo doloroso che l'autore ha avuto il coraggio di ripercorrere anche per mostrare gli esiti spesso inaspettati degli studi di un autore che, nel caso di Curcio, lo condussero ad abbracciare le ragioni del pluralismo e a riconoscere, fra i primi della sua generazione, la legittimità delle radici interculturali dell'Europa. Un ulteriore esempio di come l'univocità, anche nelle questioni politiche, abbia la stessa funzione della lente di un caleidoscopio: introdurre alla varietà delle forme e alla ricchezza dei colori. Affinché si ricordi, ammonisce Ciurlia, di mantenere sempre vivo il pungolo della ricerca, spronati dal sentimento di un'*inquieta insoddisfazione* nei confronti della politica, fatto *umano troppo umano*.

Caterina Menichelli

L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 351.

Nella Prefazione al volume l'autore Luciano Malusa dichiara di aver ripreso, accresciuti e aggiornati, alcuni saggi già pubblicati in anni precedenti, relativi all'impegno politico e religioso di Rosmini, frutto di una ricerca sapiente e approfondita. Per intendere la personalità del filosofo ed entrare in dialogo fruttuoso con lui, Malusa ritiene fondamentale ricostruire su basi storiche le vicende di dell'impegno politico del Roveretano. Dal 1997 molto si è prodotto sul piano divulgativo in occasione della beatificazione di Rosmini con il rischio però “ di dare un'immagine edulcorata e stereotipata poco vicina alla cultura d'oggi” (p. 310),

mentre sarebbe necessario “rendere presente” la sua figura e il suo insegnamento” nella attualità della sua persona di uomo, di sacerdote e di pensatore che si impegna per la causa nazionale e per l’affermazione dell’ideale cristiano di pace, di concordia e di giustizia” (p. 310).

In questa prospettiva Malusa dedica una particolare attenzione all’opera *Della missione a Roma*, che tutti sanno che Rosmini svolse, ma che pochi conoscono. L’opera fu pubblicata nell’Ottocento dai padri rosminiani Francesco Piccolo e Luigi Lanzoni al fine di mettere in giusta luce il ruolo di Rosmini nel 1848, e quindi fu ripubblicata in occasione del bicentenario della nascita del Roveretano. Si tratta, come specifica Malusa, di un “diario” o “commentario”, alla maniera dei commentari di Cesare, della missione diplomatica a Roma che Rosmini accettò di assumersi su incarico del governo piemontese tra l’agosto e l’ottobre del 1848. Il commento fu scritto dallo stesso Rosmini poco dopo il rientro a Stresa per difendere la sua buona fede nei confronti del papa Pio IX a cui egli aveva sempre portato il massimo rispetto. Rosmini si era deciso ad andare a Roma perché riteneva che la missione fosse stata sollecitata da una misteriosa “chiamata” allo scopo di agire per il bene d’Italia: “Avanza in lui la speranza che il papa, nel nome della pacificazione e della giustizia possa indurre popoli e Principi d’Italia ad accordarsi per il bene supremo di una nazione che nel cattolicesimo ha le sue più profonde radici” (p. 95). L’attento studio del commento, che chiarisce le motivazioni profonde dell’azione del filosofo, è seguita, nella quarta parte del libro di Malusa dedicata a *Echi e commenti sull’azione politica di Rosmini*, dall’analisi delle postille dei Gesuiti all’esemplare della *Missione in Roma* presso la biblioteca della Civiltà cattolica, fortemente ostili nei confronti del Roveretano, del suo pensiero e del suo impegno politico. Due opere di Rosmini *Le cinque piaghe della Chiesa* e la *Costituzione secondo la giustizia sociale* erano peraltro già state inserite nel 1849 nell’*Indice dei libri proibiti*, impedendo a Rosmini l’accesso al cardinalato.

Malusa considera la presenza di Rosmini anche nell’ambito dei sostenitori del Federalismo, del neoguelfismo, dell’autonomismo da Vincenzo Gioberti a Carlo Cattaneo a Giuseppe Ferrari. A differenza di Gioberti, egli non cambiò mai idea sulla soluzione federalista. In un passo tardo, citato da Malusa, riconferma la sua fedeltà all’idea federalista: “Noi non siamo amici della centralizzazione, ma non bramiamo neppure che il governo si disciolga in tante repubblicette del medioevo. Il governo centrale deve essere forte e in pari tempo tutti i governati devono godere della maggiore libertà” (p. 137). Contrario alla guerra contro l’Austria egli pensava ad una *Confederazione* italiana, che portasse alla realizzazione unitaria, non sulla base degli intenti espansionistici del Piemonte, ma secondo un nuovo assetto dell’Italia centro-settentrionale, sostenuta dal Papato quale garante dell’Unità. Per il Roveretano era essenziale il collegamento tra la causa nazionale ed il Papato, che doveva porsi come protettore della nazione in quanto egli riteneva inscindibile il rapporto tra religione e politica. Molti cattolici liberali, fautori dell’unificazione avevano però difficoltà a condividere l’idea federalista e tra questi Manzoni, anche se non formulò mai esplicitamente il suo dis-

sensu dall'amico. Manzoni non pensava che la tradizione storica del nostro paese vedesse la tradizione cristiana quale elemento unificatore della nazione e non riteneva che il papato potesse raccordarsi con la causa nazionale, dovendo mantenere la sua indipendenza religiosa. Comunque quali si ritengano potessero essere le soluzioni più opportune per il complesso e travagliato problema dell'unità italiana, rimane indiscutibile il generoso apporto di pensiero e di azione del filosofo roveretano. In tutti gli scritti di Rosmini circola la sua visione cristiana liberale, che "si incentra su un ideale di convivenza civile dettata dal rispetto dei diritti fondamentali della persona e dall'accrescimento della dignità della persona" (p. 171). Tale ideale maturato già nel giovane Rosmini negli anni Venti dell'Ottocento in cui aveva teorizzato un tribunale politico per la difesa dei diritti dei cittadini, riproposto nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, viene studiato da Malusa soprattutto in riferimento all'opera *Della naturale costituzione della società civile*. Malusa parla anche del copioso epistolario rosminiano, con lettere inviate a note personalità del tempo in cui Rosmini lamenta l'incomprensione dei suoi oppositori, ed in particolare si sofferma sulle lettere dell'ultimo periodo 1850-55, che contengono anche riferimenti filosofici.

A conclusione dell'opera, ricca di elementi utili per una ricostruzione autentica non solo per quanto riguarda la figura di Rosmini, ma anche di molte vicende storiche del tempo, l'autore ribadisce la creatività dei progetti rosminiani sotto certi aspetti di sorprendente attualità e riconferma al Beato Antonio Rosmini il titolo di "padre della patria", titolo che certamente gli conviene in senso più proprio di quanto non sia per altri personaggi del nostro Risorgimento.

Paola Ruminelli

P. D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS ÉDITIONS, Paris 2012, pp. 246.

Tra l'autunno 1876 e la primavera 1877 Nietzsche vive, ospite di Malwida von Meysenbug insieme a Paul Rée e Albert Brenner, a Sorrento. Sono i mesi del suo primo lungo soggiorno in un Sud che, con la sua ricchezza e vitalità, da allora per lui rappresenterà sempre di più un luogo dello spirito, un'antitesi all'arida e stagnante atmosfera del Nord tedesco; mesi che ancora in *Ecce homo* egli ricorderà come quelli in cui «vidi chiaramente che era tempo, che ero all'ultima occasione di ritornare a me stesso». Paolo D'Iorio (specialista di Nietzsche, su cui ha pubblicato numerosi studi, è direttore di ricerca al CNRS e lavora all'École normale supérieure di Parigi) ci racconta questo viaggio attraverso lettere, memorie, appunti e fotografie dell'epoca in un libro le cui pagine, dense di carica evocativa, scorrono come quelle belle melodie orecchiabili che rimangono in testa facilmente, perché hanno il fascino del quotidiano: sfogliarle dà la sensazione di camminare con Nietzsche lungo le vie di Sorrento e di Capri, guardare con i suoi occhi il mare e

il Vesuvio, sentire con lui il profumo degli agrumi, con lui prendere il taccuino e fermarci un pensiero. Il lavoro di D'Iorio non è tuttavia solo una coinvolgente narrazione, ma anche una serrata analisi filosofica: nel rievocare i giorni sorrentini egli infatti ripercorre la nascita della "filosofia dello spirito libero" documentandone filologicamente la priorità – anche cronologica – sulla metafisica del giovane Nietzsche, contro la concezione tradizionale che concepisce la fase "illuministica" come mera parentesi nell'itinerario speculativo del filosofo tedesco.

L'ultimo incontro con Wagner, la maturazione della decisione di abbandonare l'insegnamento, il progetto di una comunità di studio e di amicizia, le letture serali, la stesura dei *Sorrentiner Papiere* che confluiranno in *Cose umane, troppo umane* (così D'Iorio traduce *Menschliches, Allzumenschliches*; cfr. le ragioni alle pp. 196-197, nota 44), costituiscono i tasselli di un viaggio non solo fisico, ma anche simbolico: è in questi momenti infatti che Nietzsche, componendo un conflitto esistenziale e intellettuale ormai divenutogli insostenibile, abbandona la metafisica dell'arte di matrice schopenhaueriana e wagneriana fino ad allora proclamata nelle opere pubblicate per dare voce ad una serie di considerazioni radicalmente alternative rimaste confinate al privato dei suoi appunti e delle sue lezioni: «La première phase de la pensée de Nietzsche est [...] caractérisée par une profonde scission entre ce que le jeune professeur écrit publiquement et ce qu'il confie à ses papiers ou à ses étudiants. Cette scission ne prendra fin qu'avec son voyage au Sud, au moment où tout un flux de pensées resté souterrain par rapport à son activité publique jaillira finalement à la lumière» (p. 14). Ricostruire il soggiorno di Nietzsche a Sorrento diventa dunque fondamentale, ecco la tesi portante del lavoro, non perché esso inaugurerrebbe una nuova quanto passeggera fase del suo pensiero tra la metafisica del periodo basileese e i grandi temi della maturità, ma perché è propriamente a Sorrento che egli «décide de devenir philosophe» (p. 17), recuperando ciò che più intimamente lo contraddistingueva al di là della sua ufficiale consacrazione alla causa wagneriana. In effetti certa diffusa periodizzazione stabilisce una linea di continuità tra il primo e l'ultimo Nietzsche, ritenendo che l'orizzonte filosofico delle pubblicazioni giovanili si riproponga, sia pure a un livello più elaborato, nelle opere della maturità, e qualificando come soltanto temporaneo il mutamento di prospettiva espresso nella fase non a caso comunemente definita "media". D'Iorio dichiara al contrario che è piuttosto l'adesione allo schopenhauerismo e al wagnerismo a costituire una parentesi nel percorso intellettuale del filosofo tedesco, poiché gli assunti estetico-metafisici che ne caratterizzano il portato, se da Nietzsche sostenuti pubblicamente, erano stati allo stesso tempo privatamente problematizzati in una serie di riflessioni che testimoniano tra le altre cose la sua precoce attenzione – suscitata *in primis* dagli studi su Democrito – per l'approccio antimetafisico e antiteologico delle scienze naturali, in linea dunque con il senso delle successive opere aforistiche e con gli sviluppi ulteriori del suo pensiero: «La philosophie de Nietzsche a traditionnellement été divisée en trois phases, dont la première comprendrait *La naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*, la deuxième les trois grands livres d'aphorismes – *Choses humaines, trop humaines, Aurore* et *Le Gai Savoir* –, et

dont la dernière couvrirait la période de *Zarathoustra* jusqu'à la fin de la vie consciente de Nietzsche. Cette tripartition, qui sert essentiellement à mettre entre parenthèses la philosophie de l'esprit libre, à minimiser l'importance de la phase dite " positiviste " et à instaurer une continuité entre la première et la troisième phase [...], n'est pas tenable. Nietzsche lui-même souligne [...] la continuité entre ses premières réflexions philosophiques contenues dans les cahiers de jeunesse et la philosophie de l'esprit libre de *Choses humaines, trop humaines* [...]. Il faudrait donc plutôt mettre entre parenthèses la phase wagnérienne et instaurer une plus forte continuité entre les premières réflexions des écrits de jeunesse et la philosophie de l'esprit libre [...]. On verrait alors que la philosophie de Nietzsche ne commence pas avec la métaphysique de l'art de *La naissance de la tragédie*, sous l'égide de Schopenhauer et aux côtés de Wagner, mais avec l'éloge de Démocrite, une ébauche d'essai contre la téléologie et une critique impitoyable de la métaphysique de Schopenhauer» (pp. 88-90). Nel percorso biografico e intellettuale di Nietzsche la "filosofia dello spirito libero" che sboccia a Sorrento non è insomma il risultato di un repentino mutamento, ma il frutto di una riappropriazione; non è, come credertero allora anche i suoi amici, un tradimento delle sue inclinazioni filosofiche più personali, ma al contrario una loro riemergenza in forma più matura e articolata: «La métaphysique de l'artiste et la critique de la culture contenues dans ses écrits de l'époque de Bâle [...] constituaient la phase transitoire dans l'évolution de la pensée de Nietzsche. Avec *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche avait finalement récupéré sa véritable nature spirituelle, sa philosophie sceptique et immanentiste préwagnérienne, que par la suite, loin de la renier, il ne fera qu'enrichir et développer [...]. Avec *Choses humaines, trop humaines* il s'était débarrassé de tout ce qui ne lui appartenait pas» (pp. 116-117).

Seguendo questa chiave di lettura l'autore riannoda i fili di alcune immagini del testo nietzscheano da un lato per decodificarne la valenza simbolica alla luce dell'acquisita consapevolezza che Nietzsche ha del proprio ritorno a sé, e dall'altro per illustrare gli sviluppi di tale ritorno partendo dalle impressioni suscitate su di lui dai luoghi in cui esso si origina. Ecco allora per esempio che – per accennare solo a qualcuna delle molteplici suggestioni proposte nel suo libro – D'Iorio ricomponе il mosaico di spunti scaturiti dal confronto tra i contorni di Ischia e del Vesuvio, che Nietzsche poteva contemplare dal suo terrazzo di Villa Rubinacci, mostrandone la trasfigurazione allegorica nella contrapposizione suggerita nello *Zarathoustra* tra le isole beate (Ischia) e l'isola del cane di fuoco (Vesuvio) in relazione alle loro diverse attività vulcaniche: «Sur les îles bienheureuses le volcan est un instrument de transformation graduel qui sert à mettre en mouvement et à accélérer un processus de croissance. Au contraire, sur l'île du chien de feu l'éruption du volcan détruit la ville, momifie ses habitants (Pompéi), renverse les statues et change tout pour que rien ne change» (p. 156). O ancora, nell'ampio e intenso capitolo *Les cloches de Gênes et les épiphanies nietzschéennes* (pp. 157-220), applicando lo strumento euristico dell'epifania ai composti richiami nietzscheani all'immagine delle campane – a partire da quelle genovesi, evocate da Nietzsche al ritorno da Sorrento –, l'autore ne ricostruisce genetica-

mente gli impliciti rimandi biografici, letterari e soprattutto filosofici (dalle campane segno del nichilismo platonico-cristiano a quelle simbolo del suo superamento nell'innocenza del divenire) per illuminare aspetti nodali di un pensiero rivelatosi per la prima volta in quel Sud cui il filosofo sente propriamente di appartenere, e nel quale più volte penserà di stabilirsi (*Torna a Surriento*, così titola il capitolo conclusivo). Con il suo *Le voyage de Nietzsche à Sorrente* Paolo D'Iorio ci offre una lettura densa e originale, confermandosi come una delle voci di maggior rilievo nel panorama della ricerca nietzscheana attuale.

Giuseppe Berardi

* * *

M.L. Pelosi, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli 2011, pp. 205.

In *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino* Maria Letizia Pelosi intende dimostrare la rilevanza filosofica che il concetto agostiniano di amore come *caritas* – in virtù del suo legame con il mondo – assume fin nella più matura riflessione teorico-politica della pensatrice. Da una parte si evidenzia la personale lettura che la Arendt sviluppa nella dissertazione giovanile su *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*; mentre dall'altra si dà spazio alle implicazioni filosofico-esistenziali che ne derivano. Perciò si propone di considerare la dissertazione non come una tappa marginale e isolata del percorso intellettuale della Arendt, ma come un lavoro che per ricchezza concettuale e filosofica può essere messo in diretta connessione con le tematiche affrontate in opere come *The Human Condition* e *The Life of the Mind*. Dunque il tema dell'amore costituirebbe un punto di appoggio per l'approfondimento di concetti come mondo comune, pluralità, inizio, nascita, temi per i quali la posizione della Arendt si distingue, per complessità e ampiezza teorica, anche nel dibattito filosofico più recente.

Mondo e Amore si sviluppa in tre ampi e articolati capitoli. Il primo, "Il contesto biografico e filosofico della *Dissertation* sul concetto d'amore in Agostino" (pp. 25-102), presenta il contesto storico-culturale in cui si colloca il lavoro giovanile della Arendt, chiarisce inoltre i debiti filosofici di quest'ultima verso i suoi maestri Husserl, Heidegger e Jaspers: l'autrice spiega infatti come la linea teorica e metodologica adottata da Hannah Arendt non derivi da una scelta originale (e/o *sui generis*), ma dalla sua stessa formazione fenomenologico-ermeneutica, imprimendo al suo studio su Agostino una direzione nettamente filosofica (e pre-teologica), che si manifesta nella volontà di tenere separati il filosofo dal teologo. Tale *background* condizionerebbe anche il modo in cui la Arendt sviluppa i temi della sua indagine, studiati appunto sotto i riflettori dell'ermeneutica. Su questa base la filosofa concepisce la *caritas* innanzitutto come ricerca esistenziale e la interpreta come la risposta del cristiano di fronte alla paura della morte. D'altra parte la Arendt sottolinea che il cristiano vince la morte solo per mezzo della gra-

zia divina, che opera sull'individuo una progressiva trasformazione spirituale. Se per Agostino questa condizione segna il ricongiungimento del singolo a Dio (quindi l'intima certezza della beatitudine eterna), per la giovane studiosa essa implica invece una paradossale rinuncia dell'uomo alla propria umanità, da ciò la tesi sulla duplicità della *caritas* con cui si intendono mostrare le nascoste aporie della concezione agostiniana. Secondo Maria Letizia Pelosi questa tesi costituisce propriamente il tratto originale del pensiero arendtiano, intravisto nel cosiddetto paradosso della trascendenza: se per un verso il cristiano è chiamato a realizzare nel mondo il comandamento divino dell'amore, dall'altro invece è necessario trascendere questo mondo per ritrovare Dio e il proprio sé autentico. Ma questo salto spirituale non rientra nelle reali possibilità dell'uomo, che dal punto di vista della Arendt è nato per vivere in un mondo condiviso, all'interno del quale ha la possibilità di realizzarsi in libertà e verità. Questo è anche l'*incipit* di quella personale fenomenologia dell'esistenza, mediante cui la giovane Arendt – diversamente da Husserl e in particolare da Heidegger – mette al centro il mondo comune, dunque la natura intersoggettiva dell'uomo.

Nel secondo capitolo, "Amore, *caritas*, trascendenza" (pp. 103-150), è esposta la concezione dell'amore agostiniano, in modo da favorire una migliore comprensione della lettura arendtiana, chiarendo così la tesi della duplice valenza della *caritas* e della sua centralità nell'indagine. La *caritas* infatti, pur non potendo prescindere dalla relazione con l'altro, è espressione di un precetto divino cui l'uomo aderisce per mezzo della fede e della grazia. È qui la natura ambivalente dell'amore agostiniano, che si manifesta nella distinzione tra *appetitus* e *caritas*. Tale dicotomia implica un salto dalla finitezza (*appetitus*) alla trascendenza (*caritas*), interpretata dalla Arendt come negazione della condizione umana, giacché il cristiano si proietta verso una dimensione ultraterrena, il che lo espone ad una situazione di conflitto e contraddizione. Da questo punto di vista, le dinamiche dell'amore evangelico lacerano l'esistenza, aprendo nell'anima una voragine e un abisso incolmabili.

Il terzo capitolo, "*Initium*, mondo umano e senso della politica" (pp. 151-190), è invece dedicato all'analisi della nozione di mondo, riconosciuto sia da Agostino che dalla Arendt come la dimensione in cui l'uomo scopre la sua natura sociale. Ancora una volta Maria Letizia Pelosi espone innanzitutto la concezione agostiniana, per poi soffermarsi sulle modalità critiche (e teoriche) con cui la Arendt perviene a quella originale interpretazione del mondo espressa nella nota formula dell'*amor mundi*. Di nuovo si sottolinea che l'analisi arendtiana tende a dimostrare la difficile relazione tra l'elemento terreno (nell'esigenza di realizzare nel mondo la pace perpetua) e quello ultraterreno (nella tensione del cristiano verso il paradiso, luogo della città celeste teorizzata da Agostino). Su questo versante la Pelosi rafforza con grande lucidità e chiarezza argomentativa la tesi secondo cui *Der Liebesbegriff bei Augustin* costituisce lo sfondo da cui prendono forma i motivi centrali della filosofia matura della Arendt: la salvaguardia di un mondo condiviso (e permanente), l'intersoggettività (quale condizione costitutiva della natura umana) e infine la memoria storica, la nascita e l'inizio. In particola-

re nascita e inizio, introducendo elementi di novità nel mondo, costituiscono la cifra della natura politica dell'uomo. Per questo intersoggettività e mondo comune costituiscono i punti focali della personale analitica esistenziale sviluppata dalla Arendt.

Helga Corpino

Günter Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, traduzioni di E. Ficara-L. Gasperoni-C. Piazzesi, con un'introduzione di A. Wagner e U. Dirks e una postfazione di A. Venturelli, Napoli, Guida, 2010, p. 252.

Da diversi anni Günter Abel e la sua filosofia, osserva Aldo Venurelli nella sua postfazione, sono una presenza diffusa in Italia attraverso convegni, seminari e progetti di ricerca internazionali (p. 229). L'auspicio di una traduzione italiana di una selezione ragionata dei suoi scritti trova finalmente realizzazione in questo bel volume, che presenta le linee essenziali dell'assai originale elaborazione della semiotica e dell'ermeneutica proposta da Abel a partire dalle sue fortunate *Interpretationswelten* del 1993. La posizione di Abel si basa sul principio tanto provocatorio quanto cristallino secondo il quale senza segni e senza interpretazione non ci sarebbe il mondo, perché è attraverso i processi interpretativi che si genera la comprensione del mondo da parte dell'uomo e dei suoi oggetti, siano essi naturali o culturali, materiali o spirituali, fisici o virtuali. Quattro le principali tradizioni sulle quali poggia il modello euristico di Abel: Kant, Nietzsche, Wittgenstein e Goodman e quattro le questioni principali: 1) i livelli dell'interpretazione, 2) il rapporto tra segno e interpretazione, 3) il ruolo della pratica interpretativa, e 4) la realtà e specialmente la realtà del soggetto dell'interpretazione.

Se percepiamo o conosciamo qualcosa come un oggetto è perché questo qualcosa ha un senso e un significato, che ci permettono di interrogarci su esso. Questo qualcosa, dunque, ha già dietro di sé una genealogia costituita da precedenti interpretazioni. La differenza tra la posizione di Abel e l'ermeneutica classica consiste nel fatto che mentre quest'ultima resta confinata a un'analisi dell'interpretare cosciente, Abel lavora su un ambito più ampio, che va al di là dell'esplicito sforzo interpretativo e considera il nostro rapporto quotidiano con ciò che ci circonda, con le altre persone e con noi stessi, un rapporto del quale raramente siamo coscienti. Se si presuppone che il nostro pensiero si realizzi attraverso il linguaggio e i concetti e che sia legato a una pratica di interpretazione e di impiego dei segni, è evidente la connessione che si stabilisce tra forme di pensiero, forme di linguaggio e forme di vita, dove Abel mette in chiaro che è la forma ovvero la pratica di vita, intesa come fondamentale pratica dei segni e dell'interpretazione, a stabilire le caratteristiche segniche e pragmatiche del nostro linguaggio, ovvero il significato del linguaggio che impieghiamo per esprimere i nostri pensieri. Su questo sfondo si pone la questione se sia possibile concepire il pensiero democra-

tico al di là della dicotomia tra pretese di assolutezza e relativismi rassegnati e dunque se sia possibile conferirgli, contro i suoi disprezzatori, “plausibilità e accettabilità razionale, quindi razionalità?” La risposta di Abel è positiva, la possibilità esiste e lo strumento necessario è posto, appunto, da una filosofia che tematizzi i vincoli dell’interpretazione (p. 196).

Riccardo Pozzo

A. Angeloni, *Conversazioni con la sociologia. Franco Ferrarotti intervistato da Angelo Angeloni*, Armando, Roma 2011, pp. 96.

Decano dei sociologi italiani, Franco Ferrarotti è un esponente di spicco del nostro panorama culturale la cui notorietà supera decisamente l’ambito accademico. Le interviste raccolte nel volume, sapientemente condotte da Angelo Angeloni, rappresentano un’occasione preziosa per meglio conoscere alcuni snodi significativi della sua impresa intellettuale, innervata da un circolo virtuoso tra pratica della ricerca e lavoro teorico e oltre modo feconda per l’intero spettro delle scienze umane e per la stessa riflessione filosofica.

Fin dagli esordi della carriera scientifica, Ferrarotti ha affermato con decisione la propria specificità di sociologo, battendosi contro chiusure riconducibili alla pretesa idealistica che voleva le scienze sociali subordinate alla filosofia. Eppure, grazie a queste *Conversazioni*, possiamo meglio comprendere come questa appassionata difesa dell’autonomia poggi sulla convinzione che ogni ricerca sociologica necessiti di un originario impulso filosofico. Per esplicitare il proprio, Ferrarotti richiama il pensiero del professore e amico Nicola Abbagnano: «l’esistenza come esercizio di possibilità, dove l’uomo si realizza sfruttando le sue possibilità con la scelta: la scelta in base al progetto: il progetto in base all’analisi dei termini storici ambientali in cui egli si trova a vivere» (p. 17). Presenza e azione dell’uomo non si collocano né si comprendono sotto il segno della libertà o della necessità, ma nella dimensione dell’aspirazione e del bisogno, dove le scelte sono condizionate da circostanze oggettive (p. 16).

Questa idea prende corpo in una prospettiva sociologica accostabile per certi versi a quella di Pierre Bourdieu, teorico della necessità di uscire dall’alternativa tra riduzione oggettivistica e soggettivismo esasperato. Come Bourdieu rifiutava l’astrattismo di tante narrazioni fenomenologiche e la rigida causalità strutturalistica, anche Ferrarotti indica un itinerario diverso da quello di chi vagheggia una qualche auto-fondazione dell’io o mira a ricondurre la realtà al verbo, vero o presunto, di Marx. E, ben prima in verità dell’autore de *La misère du monde* (1993), lavora a una metodologia qualitativa incentrata sulla narrazione autobiografica dei soggetti. Scelta epistemologica che vuole immettere nel circuito conoscitivo una sostanza sociale altrimenti opaca al vaglio delle tecniche quantitative, ma che soddisfa anche la curiosità intellettuale per le declinazioni dell’esperienza umana

di uno studioso che ha dato moltissimo al sapere accademico senza arroccarsi in un'ottica solo accademica.

Le conversazioni con Angeloni testimoniano di questo sguardo insieme ampio e acuto. Abbinando la forma agile del dialogo a puntuali rimandi alla vastissima bibliografia di Ferrarotti, esse guidano il lettore verso punti di vista lontani dal luogo comune e verso nuove chiavi interpretative. È il caso delle riflessioni sul lavoro, di cui spesso una certa *vulgata* ha preconizzato la liberazione o addirittura la fine e del quale è invece qui ricordata l'ordinaria e silenziosa alienazione. Ferrarotti sceglie di parlarci del nuovo autoritarismo post-tayloristico interloquendo con la figura di Simone Weil, andando però oltre l'aspetto del fervore religioso e soffermandosi sul realismo con cui la filosofa, testimone della vita di fabbrica, ha descritto «i rapporti strutturali di forza tra i gruppi sociali» (p. 37). E lontana da ogni irrazionalismo è anche la polemica sullo scientismo: la messa in guardia contro una tecnologia che è «perfezione priva di scopo» e l'insistere sulla distinzione tra «problemi tecnici» e «problemi umani» (p. 50) mirano a rammentarci che spetta alla ragione valorizzare ogni innovazione e che, senza questo sforzo di mediazione, l'incalzare di nuovi e nuovissimi media non potrà guarire l'afasia del cittadino globale.

Ferrarotti guarda alla rivoluzione comunicativa facendosi generoso difensore della parola scritta e del libro, «indispensabile strumento di formazione della coscienza e di modelli mentali» (p. 45). Tuttavia, la sua non è battaglia di retroguardia, ma esortazione a fare del “vecchio” medium per antonomasia, il libro, un ausilio per l'uso razionale e ragionevole dei media digitali. Di qui anche l'oggettivo richiamo alle proprie responsabilità rivolto a quel sistema dell'istruzione che dovrebbe guidare la fruizione degli oggetti culturali: scuola e università non sono un «ufficio di collocamento» per i «grandi interessi economici», ma agenzie deputate alla «funzione innovativa» e alla «trasmissione dei valori che tengono insieme una determinata società» (p. 24). E il discorso non è qui dettato solo da preoccupazione per la coesione sociale o per la mercificazione del sapere, ma anche e soprattutto dall'affettuosa empatia per le nuove generazioni: «Io ho molta comprensione per i giovani d'oggi, sono molto vicino a loro. Bisogna capire che essere giovani, oggi, è già di per sé un fatto drammatico» (p. 30). A diagnosi spesso generiche sulla “società liquida” o sull'ineluttabilità del “rischio” Ferrarotti preferisce così il ragionamento franco su quanti scontano per primi la precarietà lavorativa ed esistenziale e, soprattutto, soffrono la contraddizione di una società che incoraggia l'individualismo ma nega agli ultimi arrivati la possibilità di realizzarsi come individui (pp. 26-27).

Un riferimento finale meritano le considerazioni sulla necessità di un rinnovamento valoriale. Se l'«etica religiosa» si è fondata su assoluti «astorici» o «metastorici», per Ferrarotti «dobbiamo avere il coraggio di “storicizzare” l'etica» accordandola all'attuale «orizzonte storico» (pp. 80-81). È una presa di distanza dalla morale dogmatica che si accompagna a un elogio della laicità, «vera e propria situazione di libertà» (p. 73), ma guarda anche con favore all'*homo religiosus* che si pone «il problema del mistero di Dio» e, conscio della propria finitudine,

sa «auto interrogarsi» e vive «il trascendente come parte della sua presenza immanente» (p. 76). Più che una alternativa, quella tra laicità e religiosità è insomma una tensione necessaria tra aspetti della ragione umana, propriamente libera se e in quanto consapevole dei propri limiti. Ma il sociologo punta l'attenzione anche sulla relazione che ai suoi occhi deve continuare a legare presente e passato, richiamando senza venature nostalgiche una tradizione «rivoluzionaria» fatta di «semi e valori che non si sono ancora realizzati sul piano storico effettivo» come quelli della «dignità personale, dell'autonomia, dell'eguaglianza fra gli uomini, del diritto al perseguimento della felicità», o come «il bisogno di affettività, di riconoscimento, di giustizia» (pp. 29 e 61). L'argomentazione è condotta con lucida passione e mira a una rivisitazione critica dello spirito illuministico in cui si avverte l'eco del lascito di Abbagnano. Ferrarotti ne fa però tesoro per guardare al futuro, allarmato dal dilagante «praticismo inerte», dal dileguare di «qualsiasi schema significativo di universalità» (p. 36) e dalla perdita di valori che rende la politica sorda alle istanze di «giustizia e uguaglianza» (p. 42). Ma egli è e resta consapevole di quanto il cambiamento chiami in causa condizioni che, oltre alla sfera della coscienza, rimandano a quella dell'oggettività. Ed è in quest'ottica che, da grande studioso della società, ci ricorda la lezione tratta da Durkheim: «i problemi dell'individuo vanno al di là dell'individuo stesso» (p. 69).

Emanuela Susca

A. Imbasciati-C. Buizza, *L'emozione sessuale. Psicoanalisi e neuropsicofisiologia di un'emozione negata*, Liguori, Napoli 2011, pp. 415.

Un lettore di formazione filosofica che si accosti a questo volume di Imbasciati e dei suoi collaboratori (in particolare C. Buizza, ma anche J. Fernandez, R. Vitelli, F. Dabrassi, P. Valerio, M. Cascone, C. Cristini, L. Croce, L. Cena) non può che rimanere alquanto turbato. Educato a una tradizione filosofica che configura la questione dell'identità personale nei termini di un io adulto che vive le emozioni, in particolare quelle sessuali, come una rigida dotazione naturale, istintuale, scarsamente rilevante nel processo di costruzione dei propri schemi interpretativi della realtà, questo tipo di lettore invece si trova qui a fare i conti con un'impostazione teorica che esplora l'identità sotto un profilo a lui decisamente estraneo: quello di un processo individuale e irripetibile costruito dal cervello emotivo già a partire dalla condizione fetale e soprattutto dai primissimi anni di vita. Un processo che mette in gioco un'ampia sfera di fattori causali, quali: il denso e complesso patrimonio mnestico implicito costruito nei primissimi anni di vita attraverso il contatto fisico con la madre, la sfera della comunicazione non verbale del bambino prelinguistico con i genitori, la formazione di modelli operativi (in filosofia, presumibilmente: categorie) regolativi dei comportamenti adulti. Un processo, infine, che assegna alle emozioni una ruolo cognitivo e un ruolo precipuo nella formazione del Sé.

Forse quest'ultimo punto potrebbe sembrare meno estraneo al nostro lettore. Potrebbe ricordare che già nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, nell'*Etica more geometrico demonstrata* di Spinoza o in tante note nietzscheane viene ascritta alle emozioni una funzione cognitiva. E potrebbe quindi appellarsi, per non citare che qualche nome, ai lavori di pensatori più recenti o contemporanei quali Max Scheler, Agnes Heller, Marta Nussbaum, di Nico Henry Frijda, Robert Solomon sul tema delle emozioni e dei sentimenti. Ma quello stesso lettore dovrebbe prendere atto che l'analisi filosofica delle emozioni è stata condotta prevalentemente prescindendo dalla sua funzione formativa del Sé e dal processo di costruzione dell'identità personale. Tale orientamento deficitario è imputabile ad alcuni tipi di pregiudizi teorici che il libro di Imbasciati si incarica di confutare: la tesi della reciproca autonomia, se non la contrapposizione, della sfera emotiva e della sfera razionale (a partire da Platone e Aristotele); l'idea che le emozioni configurano reazioni psicologiche individuali alle sensazioni, ai piaceri, ai dolori; l'assunto (condiviso in particolare dalla scuola analitica) secondo cui le emozioni costituiscono il correlato di stati di credenza o desiderio grazie ai quali un soggetto si rappresenta eventi attuali in condizione di piena consapevolezza dell'oggetto verso il quale tali stati sono diretti; l'argomento della sostanziale irrilevanza del processo di formazione dell'identità sessuale ai fini della comprensione delle dinamiche cognitive del soggetto umano; il sostanziale disinteresse per i processi di formazione della mente infantile (per il filosofo tuttora la mente è sempre una mente adulta).

Ne consegue da parte filosofica una significativa estraneità all'idea, che funge da premessa teorica di fondo di questo volume, secondo cui a monte dei processi motivazionali, anche di tipo razionale, opera una mente emotiva, solo parzialmente conscia e strettamente collegata al cervello emotivo. Una mente capace di operare come un sistema in grado di integrare diversi sottosistemi emotivi (memorie implicite, attaccamento, sessualità) e di intrecciarli con le informazioni culturali recepite attraverso il contatto con l'ambiente (famigliare e sociale). Insomma, l'idea di una mente emotiva e del suo contrappunto neurofisiologico, il cervello emotivo, trova ancora molte resistenze da parte dei filosofi i quali postulano, ancora in larga misura, una netta distinzione tra la sfera affettiva e quella cognitiva. E quindi non ammettono che, come sottolinea Imbasciati, "la distinzione affettivo/cognitivo dipende dal risultato che eventi neuropsichici possono avere se e quando vengono alla coscienza" (p. 7).

Un altro dei tanti temi di interesse filosofico del lavoro di Imbasciati è riferibile all'idea secondo cui le emozioni - la sessualità ne costituisce una delle più rilevanti sotto il profilo dell'identità personale - non costituiscono dei blocchi monolitici funzionali di cui ci ha dotato la biologia. Esse infatti non configurano semplici reazioni a stimoli. Al contrario, nei vissuti emozionali si condensano una grande quantità di memorie individuali tanto da poter affermare che ogni emozione, e fra di esse la sessualità in primo luogo, costituiscono modalità cognitive e interpretative del mondo esterno e di quello interno sottoposte a un processo di apprendimento non necessariamente conscio. Un apprendimento connesso a

esperienze individuali irripetibili, legate soprattutto al rapporto con la madre (e i genitori) segnatamente nei primi due anni di vita ed elaborato a livello centrale dal cervello emotivo (A. Imbasciati, *L'essenza emotiva della sessualità; Sessualità e attaccamento* (con C. Buzza), *Le cosiddette disfunzioni sessuali* (con F. Dabrassi)). Si tratta di un punto di vista che implicitamente offre al filosofo preziose indicazioni: tutte le emozioni possiedono una natura relazionale, contengono un grado di opacità cognitiva non trascurabile, possono indurre distorsioni cognitive, sono dotate di proprietà causali individuate da antecedenti e storie causali risalenti al più lontano passato esperienziale dei soggetti, sono provviste di proprietà olistiche in quanto fondono molteplici afferenze derivanti dalle memorie implicite costruite dai singoli individui.

Il volume di Imbasciati e dei suoi collaboratori segue molti dei percorsi problematici legati al tema della sessualità, offrendo contributi di grande rilevanza basati anche su un ampio riferimento a studi empirici più recenti in materia, senza mai trascurare lo sfondo culturale e antropologico su cui si proiettano le diverse interpretazioni dell'identità sessuale (A. Imbasciati, *La regolamentazione della sessualità nelle culture, La sessualità nel mito* (con F. Dabrassi)).

Pagine molto interessanti sono dedicate alla sessualità senile (A. Imbasciati, C. Buizza, C. Cristini, *La sessualità negli anziani*), al disturbo dell'identità di genere (R. Vitelli), all'omosessualità (P. Valerio, M. Cascone), al ruolo giocato dal progetto di avere un figlio (A. Imbasciati, L. Cena) tutti aspetti del processo di declinazione dell'identità personale che il filosofo ha preferito e preferisce demandare al lavoro degli psicologi, forse nel timore di snaturare il senso delle proprie modalità di analisi. Ma tutti temi che hanno molto da dire anche al nostro filosofo in ordine ai modi in cui si strutturano diverse tipologie di vissuti identitari.

Maurizio Zani

F. Caferrì, *Il Paradiso ai piedi delle donne*, Mondadori, Milano 2012, pp. 180.

Il volume di Francesca Caferrì getta uno sguardo lucido e appassionato sul futuro delle donne nel mondo musulmano, partendo dalla incontrovertibile constatazione che la condizione delle donne rivela inequivocabilmente il livello politico e sociale di un paese. Ponendosi in ascolto di diverse figure femminili, l'Autrice ripercorre il cammino delle donne musulmane verso la conquista della libertà e della dignità, cammino segnato da gesti rivoluzionari, come quello compiuto da Huda Shaarawi di togliersi il velo in pubblico alla stazione ferroviaria del Cairo, nel 1923, al ritorno da un congresso femminile, svoltosi a Roma o da scelte intellettuali, come quella manifestata dall'attività di Sania Shaarawi Lanfranchi, nipote della stessa Huda, interprete di arabo, inglese, francese ed italiano, durante vertici internazionali, presente lo scorso anno in Piazza Tahrir, epicentro della Primavera egiziana.

Caferri, allora, a partire dal dato storico della cosiddetta Primavera araba, coniuga la descrizione della realtà alle analisi di natura sociale, economica, politica e filosofica del mondo arabo, metodologia di indagine e lettura questa, che le permette di interpretare sia il legame, spesso conflittuale, tra tradizione ed innovazione, sia il rapporto tra i generi, puntando, tuttavia, l'attenzione sulle piccole storie individuali, epifenomeni della grande narrazione collettiva di una nazione. Ella parte dal racconto della storia di quelle che possono essere definite le "nipoti di Huda", dando vita ad una sorta di filosofia della narrazione, che pone al centro i vissuti individuali e le scelte pubbliche, filosofia della narrazione nella quale illustra la situazione femminile nel mondo musulmano dall'Egitto allo Yemen, dall'Afghanistan al Marocco, dall'Arabia Saudita al Pakistan. In questi paesi, seppur in modi differenti, il riconoscimento dei diritti femminili è alla base dello scontro tra riformatori e conservatori, un riconoscimento, che deve coniugare, soprattutto nella sfera pubblica, secondo le femministe musulmane, parità e differenza, fuggendo al tempo stesso sia le facili tentazioni di omologazione egalaritaria che le riduttive differenziazioni classificatorie. Nel mondo arabo, questo riconoscimento dipende, dunque, sembra essere la tesi avanzata da Caferri, in massima parte, proprio dalla sorte della Primavera, esplosa in Tunisia, che ha visto le donne protagoniste attive della cittadinanza, di una cittadinanza pensata quale vita attiva nella *polis*, capace di porre in relazione individui e diritti, persone e uguaglianza tra le persone.

L'Autrice ricostruisce ogni tappa della condizione femminile, nei vari contesti sociali e politici, raccontando le vicende di personaggi noti ed ignoti incontrati al Cairo, a Rabat, a Riyad, a Kabul e rileggendo i testi di "autrici rivoluzionarie". Tale percorso di documentazione ed analisi, portandola a coniugare dialogo, narrazione e rivendicazioni e ad unire dialetticamente discorso ed identità, linguaggio e tradizione, dà vita, al fine, a quella che può essere definita una storia comune intergenerazionale ininterrotta.

Il saggio restituisce dalla descrizione di volti di donna, racconti di vita, come quello dell'unica donna araba ad aver ricevuto il Premio Nobel, quello per la pace, ossia la yemenita Tawakkol Karman, giornalista trentatreenne, sposata e madre di tre figli, divenuta un punto di riferimento del femminismo islamico, fenomeno il cui futuro storico, morale e politico, non dipenderà tanto e solo dalla scelta compiuta dalle donne di continuare ad indossare o meno il "velo", come ha teso ad interpretare una semplicistica e riduttiva visione occidentale della libertà femminile, quanto, dalla capacità delle stesse donne di riuscire ad inserirsi criticamente nella interpretazione del Corano, ponendosi costruttivamente in un'ottica di etica della comunicazione. Una corretta ermeneutica dei testi religiosi e delle legislazioni da essi sorte, non più di impronta esclusivamente maschile, può, dunque, legittimare la convivenza tra Islam e parità di diritti, riconoscimento e buone prassi, fede e laicità, religione e democrazia. Convivenze nodali, che, nell'era della globalizzazione e della transnazionalità, coivolgono ed interpellano tutte e tutti e che le femministe islamiche, con il loro sguardo, carico di desiderio e speranza sulle vicende umane e sulle cose del mondo, possono aiutare a risolvere.

Alexia Giustini

Luciano Capuccelli (a cura di), *Umbria Contemporanea. Per la Pace. Movimenti, culture, esperienze in Umbria. 1950-2011*, Rivista di Studi Storico-sociali, 16-17, Editore Crace, Narni (TR) 2011, pp. 499.

Il volume *Per la pace. Movimenti, culture, esperienze in Umbria*, curato da Luciano Capuccelli, raccoglie in quattro sezioni, definite secondo un ordine cronologico compreso tra gli inizi della guerra fredda sino all'età della globalizzazione, con una sottolineatura anche degli anni Sessanta, Settanta e Ottanta del Novecento, numerosi saggi e testimonianze, scritti da vari protagonisti della politica, della cultura italiana che hanno fatto della pace, della democrazia, della giustizia gli ideali del loro percorso di vita e di militanza.

Da un'analisi del movimento dei Partigiani della pace, "sforzo prodigioso di milioni di uomini e donne [...] per contrastare i piani di guerra e la china guerrafondaia" (p. 13), prende avvio una storia del pacifismo umbro, narrata da alcuni che hanno vissuto le fasi del processo oggetto di analisi, permettendo alla piccola regione dell'Italia centrale di divenire il cuore di una rete di relazioni mondiali. Leggendo i testi presentati, si può, così, assaporare il cammino dell'umanità che, dopo la seconda guerra mondiale, conclusasi con l'olocausto nucleare, ha vissuto il periodo della divisione del mondo in due blocchi contrapposti con il timore della distruzione del pianeta, per la possibilità di usare la micidiale arma atomica, e con la volontà di agire per scongiurare il pericolo della distruzione totale, senza mai perdere la speranza di un *mondo nuovo* anche nel disordine internazionale, che ha fatto seguito al crollo dell'Unione Sovietica, alle guerre etniche, agli interventi cosiddetti umanitari e al dominio sfrenato del neoliberalismo e della finanza.

La rivista presenta, inoltre, a cura di studiosi, recensioni di testi critici quali *Religione aperta* di Aldo Capitini, recentemente ripubblicato da Laterza grazie all'attenta cura di Mario Martini, *La Non-violenza. Una storia fuori dal mito* di Domenico Losurdo, *Dossier: la non violenza oggi* di Andrea Maori, *Le ambiguità del pacifismo. Luci ed ombre di un movimento nato dalla Perugia-Assisi* di Gabriella Mecucci.

Infine, chiudono l'opera una interessante scelta di Documenti di Aldo Capitini, Walter Binni, Norberto Bobbio, Enrico Berlinguer, Claudio Carnieri, Pietro Ingrao, Nilde Iotti, Nicola Giandomenico, Raniero La Valle, Claudio Napoleoni, Pietro Nenni, Marisa Rodano, Edward P. Thompson, Alex Zanottelli ed una ricca bibliografia sul nodo cruciale della pace e della guerra.

In tutti i saggi proposti, campeggia la figura di Aldo Capitini, filosofo umbro che, formatosi all'Università di Pisa sui classici della Letteratura italiana e russa e su importanti filosofi quali Kant, Kierkegaard, Michelstaedter, nel contesto delle trasformazioni socio-economiche legate alla modernizzazione, alle lotte dei mezzadri delle campagne umbre e degli operai delle acciaierie di Terni, ha dato inizio, nel 1961, alla prima marcia della pace, seguita da altre importanti e nume-

rose edizioni, dalla fondazione della Tavola della pace nel 1996, coordinata da Flavio Lotti, e dall'organizzazione delle Assemblee dell'ONU dei popoli che si sono concluse con significativi documenti programmatici.

Come ben osserva Luciana Castellina, una delle autrici degli interventi, "deve esserci qualcosa di speciale nell'aria umbra se è accaduto che lungo i secoli proprio in questa regione siano nati, e poi si siano sviluppati, tanti movimenti che all'inizio ogni benpensante ha definito utopici, anzi spesso eretici e che poi, però hanno finito per influenzare e coinvolgere milioni di esseri umani" (p. 211). In effetti, dalla "follia" di San Francesco che ripudia "nettamente la ragionevolezza della 'giusta' guerra" (p. 257), fino alla religione laica di Aldo Capitini, l'Umbria ha indicato strade di dialogo e di costruzione di una realtà sociale più giusta.

In particolare, il messaggio dell'intellettuale, definito *Il persuaso*, infatti egli con un atto libero si ritrova nel "tu-Tutti", ha inteso proporre, al di là degli steccati della vecchia politica, il problema degli ultimi; la sua religione della nonviolenza, quindi, si configura come impegno a costruire la pace.

Radicandosi nell'esperienza antifascista e nella difesa della ragione e della libertà, il Nostro ha inteso costruire un movimento dal basso, che vede gli intellettuali accanto ai lavoratori delle braccia; a tal proposito, è menzionata la nascita del COS che, come il Nostro spiega, "era una riunione pubblica, aperta a tutti, per l'esame di tutti i problemi, presenti le autorità, gli intellettuali, il popolo tra cui molte donne; il lunedì si trattavano i problemi cittadini, il giovedì quelli politici, i programmi dei partiti, i problemi della Costituzione e i problemi culturali" (p. 294).

Le idee capitiniane, nel momento in cui si sono espresse, hanno, così, portato i rappresentanti della politica tradizionale, in particolare comunisti, democristiani, socialisti, repubblicani, e delle Chiese ad interrogarsi su modalità nuove di azione (il volume offre riflessioni di Togliatti, Berlinguer, Ingrao, Carnieri anche in merito agli equilibri internazionali), sulla religione (pensiamo all'ecumenismo al quale dedica un interessante saggio Monsignor Elio Bromuri), di protagonismo, soprattutto giovanile, per un'apertura ad un mondo libero dallo sfruttamento ed alla cooperazione internazionale. Ma il pensiero del filosofo perugino continua ancora oggi ad offrire lo sprone per continuare, come recita il documento finale della quarta Assemblea dell'Onu dei Popoli, nell'impegno in nome della pace, di un'economia di giustizia, di una democrazia internazionale sostenuta dalla cultura dei diritti umani.

Il volume, perciò, rappresenta una preziosa miniera per tutti coloro che vogliono conoscere il nostro passato regionale, nazionale ed internazionale ed alimentare ideali di libertà e di giustizia, avvicinando l'Occidente all'Oriente (ampi sono i riferimenti al pensiero di Gandhi), valorizzando il ruolo delle donne nell'edificazione civile, sollecitando gli scienziati, con l'esempio di Einstein, Russell, Rotblat, Rasetti (è opportuno segnalare il contributo di Claudio Monellini Presidente dell'associazione intitolata al noto fisico con sede a Pozzuolo Umbro), al senso di responsabilità, incitando gli educatori, come insegna Antonio Banfi, a "cacciare dalla Scuola lo spirito di guerra [...]. La guerra non è solo massacro di

corpi, ma massacro di coscienze. Il grido dei bambini [...] di ogni parte del mondo, è un grido che dovrebbe persuadere tutti” (p. 44) ad un impegno civile animato da “interiorità”, “apertura e presenza”, che sono “le categorie dello spirito” attorno alle quali ruota il pensiero appassionato di Aldo Capitini.

Paola Chiatti

F. Andolfi (a cura di), *I problemi fondamentali della filosofia*, Aliberti Editore, Reggio Emilia 2012, pp. 214.

Il volume raccoglie le nove lezioni del corso di formazione filosofica di base che, svoltosi a Parma nei primi mesi del 2011 per iniziativa di Ferruccio Andolfi, per decenni docente all’Università, e dell’associazione “La Ginestra”, ha suscitato grande interesse nella cittadinanza. Il titolo dato al ciclo di lezioni: *Pensare la vita. Le domande fondamentali della filosofia*, indica come esso sia stato animato dall’idea che la filosofia sia un interrogarsi su questioni che toccano l’esistenza di ognuno; e come sia stato sostenuto dalla volontà di coinvolgere studiosi e pubblico di non specialisti in un percorso comune che, abbandonando i vincoli della comunicazione accademica, consentisse di riproporre in un linguaggio accessibile a tutti le domande cruciali e i problemi sostanziali da cui la filosofia stessa si è originata e con cui continua a confrontarsi. I titoli delle quattro sezioni che raggruppano gli interventi (*Verità, Vita e felicità, Morale e politica, Spiritualità e religione*) corrispondono ad altrettante “domande fondamentali” della filosofia, di cui si è voluto mettere in luce il significato profondo e sempre attuale per la vita delle persone, e in risposta alle quali gli autori hanno proposto ognuno la propria riflessione.

La prima sezione raccoglie tre interventi, di cui i primi due hanno come interlocutore privilegiato Nietzsche. L’intervento di Gianni Vattimo (*La moderazione dell’oltreuomo*, pp. 15-27) disegna uno scenario in cui la crisi della filosofia come metafisica va di pari passo con l’irrompere dei principali fenomeni culturali, sociali e politici che hanno segnato i secoli XIX e XX (crisi del colonialismo e dell’eurocentrismo, multiculturalismo, massificazione dei mezzi di comunicazione, sviluppi della scienza e della tecnica). Di fronte all’imporsi della società di massa e al dilagare del nichilismo proprio della cultura postmoderna, Vattimo propone un modello di uomo che sappia interpretarsi e decidere di sé in modo autonomo: è l’oltreuomo di cui parla Nietzsche, inteso come un soggetto che spicca per moderatezza, «un soggetto “plurale” capace di vivere la propria interpretazione del mondo senza bisogno di crederla vera nel senso metafisico della parola» (p. 23). L’oltreuomo che Vattimo legge in Nietzsche è un “oltreuomo di massa”, costitutivamente democratico, capace di portare avanti una nuova idea di verità – non metafisica – come consenso dialogico.

Sulla stessa linea, Roberto Escobar (*La ricerca della verità*, pp. 29-43) propone

di interpretare in modo nuovo la “ricerca della verità”, dando anch’egli spazio ad un senso non metafisico e non assoluto di verità. Di contro al “mondo vero”, Escobar, con Nietzsche, indica il “mondo umano” come l’unico di cui si possa avere conoscenza, e all’interno del quale si può procedere solo per «errori corretti» (p. 37), ipotesi e opinioni, senza che questo significhi cadere nel nichilismo. Come Vattimo, infine, anche Escobar, seguendo Hannah Arendt, propone la connessione tra Verità assoluta (il “sacro”) e prepotenza o violenza, e indica nella democrazia – luogo dell’opinione, non della Verità – l’unico antidoto capace di contrastare il potere che pretende di fondarsi sul “sacro”, su ciò che non può essere messo in discussione.

Il problema dei rapporti tra dialogo, democrazia e verità ritorna con Marco Santambrogio (*Verità e tolleranza*, pp. 45-67), che mette in luce i limiti di una concezione relativistica della verità. Pensato come difesa contro l’intolleranza e la prevaricazione e come garanzia della democrazia (il riferimento è a Hans Kelsen e a Hannah Arendt), il relativismo – nella misura in cui presuppone uno scenario in cui i contendenti si collochino su posizioni simmetriche ed equivalenti – sembra invece arrivare a compromettere la possibilità di una discussione autentica, di un dialogo (anche politico) che sappia ottenere il consenso delle parti.

La seconda sezione, *Vita e felicità*, discute i temi dell’autenticità, del senso dell’esistenza e dell’identità individuale, sviluppandoli a partire da due interrogativi differenti. Alberto Meschiarì (*La vita: destino o progetto?*, pp. 71-89) si chiede: «Come devo vivere? Come devo condurre la mia vita?» (p. 75); Silvia Vegetti Finzi (*L’imprendibile felicità*, pp. 91-111), volendo mettere in luce la connessione tra il processo di costruzione di una personalità autentica e un’interpretazione esistenziale e non meramente materiale della felicità, articola il suo contributo a partire dalla domanda: «Se la felicità non è un diritto, non è un dovere, non è un obiettivo, come possiamo definirla?» (p. 93). Nel tentare una risposta alla domanda da lui stesso posta, Meschiarì si concentra sulla nozione sartriana di “progetto”, sulla possibilità di interpretare il proprio percorso di vita come un “diventare se stessi”, come un “cercarsi” che ha, piuttosto, le sfumature del “crearsi”. Alla luce di un’interpretazione della vita in termini di costruzione continua del proprio sé autentico, vengono sottolineati il valore etico della trasgressione intesa come assunzione di responsabilità, il valore formativo delle passioni, la centralità dell’esperienza dell’innamoramento, la ricchezza derivante dall’esercizio del pensiero autonomo e dalla riflessione su di sé.

Silvia Vegetti Finzi fornisce di un ampio inquadramento storico e filosofico la sua riflessione sul senso della felicità: prendendo avvio dalla Dichiarazione americana dei diritti dell’uomo del 1776, l’autrice ripercorre l’interpretazione del diritto-dovere alla felicità nell’ambito della società capitalista; delinea i rapporti tra la felicità e il “disagio della civiltà” descritto da Freud; pone il problema dei modelli di felicità che forniamo ai nostri figli. Nelle pagine conclusive, la felicità viene interpretata come frutto di un’esperienza complessa, capace di coinvolgere tutte le facoltà della persona e strettamente connessa al processo di costruzione della propria identità.

Il concetto di «libertà ragionante e responsabile» (p. 116) è al centro della lezione di Alberto Siclari, *La responsabilità morale* (pp. 115-137), con cui si apre la sezione dedicata a *Morale e politica*. Nella riflessione etica e politica di Max Weber – autore di riferimento, insieme a Kant di questo contributo – il concetto di libertà risulta essere inscindibile da quello di responsabilità, intendendo quest'ultima come «la capacità di prevedere le conseguenze del proprio comportamento e di modificarlo tenendo conto di tale previsione» (p. 120). Ciò che si vuole respingere è l'idea della libertà umana come libertà assoluta e arbitraria. Definita anche come valore primo e fondamentale, la libertà assume nella riflessione di Siclari i connotati del “dovere”, alla luce del riconoscimento della libertà stessa quale condizione di possibilità di ogni altro bene e della piena realizzazione dell'umanità di ognuno.

Politica, comunità, società, comunitarismo sono i temi di cui si occupa Thomas Casadei in *Comunità e politica* (pp. 139-162). Dopo aver ripercorso la distinzione tra “comunità” e “società” introdotta da Tönnies e aver messo in luce l'ambivalenza intrinseca al concetto di “comunità”, il contributo di Casadei analizza termini e sviluppi del dibattito filosofico-politico di area anglosassone tra *liberals* e *communitarians*. Casadei si concentra in particolare modo sull'evoluzione dell'ideale comunitaristico di fronte all'affermarsi di uno Stato di diritto multiculturale e polietnico e conclude tracciando le linee fondamentali del problematico rapporto tra comunità e individuo, tra appartenenza sociale e identità personale.

L'ultima sezione, *Spiritualità e religione*, declina in sensi differenti quel sentimento dell'*oltre* e quell'aspirazione alla trascendenza che appartengono intrinsecamente all'uomo, del quale animano la riflessione, l'attività e le produzioni. Nell'intervento di Alberto Meschiari, *Corpo mente spiritualità* (pp. 165-188), è la dimensione della spiritualità – che non coincide necessariamente con quella della religiosità – ad essere indicata come il luogo della “trascendenza”, ossia il luogo della ricerca del significato dell'esistenza, al di là dell'immediato. Spazi, profondità e dinamiche propri della spiritualità vengono delineati attraverso una molteplicità di richiami ad aspetti dell'esistenza a cui l'uomo postmoderno raramente si dedica: il rapporto con se stessi e il silenzio, il sentimento dell'*oltre* e dell'infinito, che anima e riempie di senso tutte le produzioni culturali umane, la tensione estetica verso ogni genere di bellezza, la capacità di emozionarsi nel rapporto con la natura, la disponibilità a lasciarsi incantare dalle cose. Nutrire lo spirito significa, allora, formare se stessi, di contro al disincanto dominante nella società massificata dei consumi e dell'utile.

Nel contributo del curatore Ferruccio Andolfi (*L'individuo e l'immortalità*, pp. 189-209), che chiude il volume, la dimensione della trascendenza viene inizialmente esplorata a partire dalla fede religiosa nell'immortalità dell'anima, per poi essere interpretata alla luce dell'aspirazione umana a superare i limiti imposti dal proprio “essere individuale”. Andolfi ripercorre, con la guida di Feuerbach, le soluzioni epicurea, stoica e cristiana alle questioni della morte e della fede nell'immortalità dell'anima, sottolineando il legame tra la fede in un'immortalità personale propria del cristianesimo e lo sviluppo dell'individualismo moderno.

L'urgenza del «bisogno umano di lasciare una traccia della propria esistenza» (p. 200) spinge l'uomo – anche dopo la “morte di Dio” e lo sviluppo della razionalità scientifica – a concepire forme di sopravvivenza che consentano di sottrarre sé e i propri cari ad una morte definitiva: tra queste vi è la sopravvivenza nel ricordo dei cari che rimangono o, più semplicemente, “in essi”. La lezione si conclude con il riferimento ai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, a partire dai quali Andolfi rintraccia il significato ultimo della fede nell'immortalità dell'anima nel rimando ad un oltre (*über*), a una possibile elevazione che consenta di superare i confini «miserevoli» della propria vita individuale per «essere più di se stessi».

Elisa Bertolini

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

- 1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it
- 2) Si richiede:
 - un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*;
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
 - per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.
- 4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.

Carla Guetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti

Recapito Presidente:

Stefano Poggi Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze
Via Bolognese, 52 - 50139 Firenze (FI)
Tel.: 055.4622411 - 462241 - Fax: 055.475640
e-mail: seg_philos@unifi.it

Recapito Segretario:

c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: carlaguetti@sfi.it

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria
(rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda
di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Carla Guetti)

Via Carlo Fea 2, 00161 Roma

Tel., segr. tel., fax 06/8604360 (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana - c/o Villa Mirafiori Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.