

R. BODEI, *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2001.

Sollecitato dalle puntuali questioni avanzate da Gabriella Caramore, Remo Bodei si pronuncia su fede (soprattutto cristiana), ateismo (soprattutto occidentale) e loro rapporti e domande reciproche. Filo conduttore del discorso è quello dell'esistenza di un legame profondo proprio tra ateismo e fede, tenuto vivo dalle critiche mosse dall'uno all'altra e viceversa. Ecco perché, leggiamo tra le righe dell'intervista, le domande degli atei ai fedeli diventano quelle che questi ultimi arrivano a porre alle proprie coscienze: partendo, dunque, dal servizio reso dall'ateismo, in ogni tempo, alla fede, si può così individuare nel credo giudaico-cristiano il dubbio radicale sulla presenza-essenza divina. La visione del mondo dell'ateo, ci dirà Bodei, «rende l'uomo maggiorenne, perché gli toglie quella paura che è data dall'idea che Dio, da un lato, punisce le mie intenzioni e mi fa venire il senso di colpa, mentre, dall'altro lato, mi premia se io mi comporto bene» (p. 86). L'ateismo, infatti, come nota la Caramore nell'introdurre il volume, «ha una funzione vitale per la fede. Costituisce un salutare antidoto ad ogni tentazione di idolatria, in primo luogo, ma anche di pigrizia dell'intelligenza, di tendenza a dare il nome di Dio alle proprie aspettative, ai propri bisogni, oppure, specularmente, alle proprie delusioni, alle proprie frustrazioni, anche alle proprie disperazioni» (p. 11). Già qui ritroviamo l'insegnamento di un filosofo del sospetto antropologico, come lo potremmo definire, qual è Feuerbach. E, per tornare allo spirito che anima il libro, scopriamo con la curatrice che «una singolare convergenza — tenuta insieme da un procedere dubitativo, esitante, e aperto — porta a incrociare le strade dell'ateismo e della fede intorno alle questioni limite della vita e del suo senso, della possibilità del bene e della irriducibilità del male» (p. 14).

La cifra della ricerca di Bodei diventa l'elemento del dio che si cela, ovvero di ciò che non si lascia mai del tutto illuminare, e la figura che spiega il travaglio di una simile ricerca è quella di Giobbe che urla al cielo; altre categorie passate al vaglio sono, via via, quelle del "vuoto del sabato", del "buio" e dell'"eclissi di Dio", appunto, dell'ateismo di massa, dell'"essere senza Dio" nel mondo "adulto" di Bonhoeffer, dell'oltre-necessità — «proprio ciò che non appartiene al regno della necessità, bene sintetizza la Caramore, *necessita* massimamente alla vita» (p. 16) — e tante altre.

Bodei legge il sentimento religioso come un conato dell'uomo verso l'approdo ad un "orizzonte onnicomprensivo di senso", e lo legge ricercando la "verità" profonda di un'esperienza umana di ogni tempo e

latitudine; ma con la consapevolezza che, come ci insegna l'antropologia più vicina a noi, molti sono i popoli atei di fatto (Melanesia, Australia, Terra del Fuoco) (cfr. p. 21). I senza Dio, in sostanza, sono coloro che *vivono* qui e ora senza l'appoggio fideistico (e psicologico) di una vita nell'aldilà, ma sono anche coloro ai quali va riconosciuto «il grande tentativo di dare senso al mondo senza avere bisogno di un principio superiore ad esso» (p. 23). Ecco perché l'Autore sottolinea una *positività* dell'ateismo: si tratta pur sempre di una posizione difficile, con sue convinzioni e con un grande sogno, quello di fondare la morale e la convivenza umana sulla sola coscienza e su di un universo tutto umano, e cioè senza ingerenze di forze o poteri alieni dall'uomo. A questo aspetto, poi, si affianca quello della critica: alla superstizione, all'integralismo, al moralismo. È ad un simile discorso che si ricollegano le questioni di base del mondo del credo: dèi e Dio, cristianesimo e potere, (in realtà, un legame estraneo alla versione originaria del movimento religioso), rapporti Stato-Chiesa, ebraismo e spirito errante, la morte (scommessa e "banco di prova" dell'ateismo stesso), il male.

L'agile volume passa sapientemente in rassegna le grandi figure dell'ateismo occidentale, da Diagora di Melo a Camus, da Epicuro a Marx, da Euripide a Nietzsche, da Anassagora a Ernst Bloch, passando per l'idea eckhartiana della vita per la vita — si vive tranquillamente anche senza alcuna ragione —, per quella spinoziana del Dio-Natura e persino per quella dell'ateismo di stato (Federico II di Svevia) e dell'ateismo "nobile" (Guido Cavalcanti). Nell'ambito della concezione della natura in senso moderno incontriamo uno Spinoza di notevole attualità, cui è riconducibile, credo, sia il contemporaneo Lévinas sia, ancora una volta, Feuerbach e sia, come nota Bodei, nella comune lotta contro il dio personale, lo scrittore svizzero —feuerbachiano, non a caso—, Gottfried Keller, per il quale Dio, se è, è in ogni dove e anche tra i granelli di polvere. Restando nella sfera dell'immanenza divina, Giordano Bruno, inquieto animo filosofico, viene tratteggiato a partire dal suo Dio infinito e dalla sua idiosincrasia per qualsivoglia asserzione dogmatica.

Ma l'analisi de *I senza Dio* si concentra pure su altre figure molto interessanti, come quella del Don Giovanni (soprattutto di Molière) —e con lui il libertinismo europeo del primo '600, l'immagine degli "spiriti forti", il libero pensiero— o quelle della "morte di Dio" nietzschiana e della "morte dell'uomo" post-nietzschiana; quella dell'uomo ribelle di Goethe e quella dell'uomo incatenato alla responsabilità di Sartre. Bodei individua anche quell'inversione di tendenza del pensiero per cui, con il marxismo, diventa ateo il rivoluzionario, al contrario di quanto accadeva nella tradizione pre-Rivoluzione Francese quando ateo era il conservatore.

E veniamo infine alla lettura della visione feuerbachiana del mondo, cui più volte si accenna nell'intervista: per il filosofo tedesco, osserva l'Autore, Dio è la proiezione dell'esigenza tutta umana (è qui che forse, secondo noi, è anticipato Nietzsche) di felicità e benessere, è la più fine creatura dell'uomo, e così si giustifica l'urgenza di una forte, radicale fede *nell'uomo*. Fede estremizzata e tradotta in termini "politici" da Marx, pensatore pur sempre molto legato a quell'umanesimo feuerbachiano di cui si è pronunciato tenace critico. Leggendo l'intervista, tra l'altro, non dovrà sorprendere il fatto che Bodei elegge a figura rappresentativa di un dialogo modernamente costruttivo dell'ateo con il credente l'uomo tragico — e perciò attuale — leopardiano: questi, limpido esempio di un sapiente equilibrio tra superbia e umiltà, è anche illuminato fautore di una confederazione degli uomini uniti contro ogni minaccia (cfr. pp. 66-67).

Un'altra delle riflessioni direttamente dedicate alla contemporaneità è poi quella che vede quest'ultima come specializzata nel fabbricare miti, quotidianamente (i greci impiegarono secoli per quest'arte!); ma le pagine che possono dirsi più coinvolgenti credo siano quelle de *Nel mondo adulto* (cap. IV), rivolte alla questione (che ci tocca da vicino) del legame indissolubile di libertà e responsabilità. Legame che Bodei scandaglia, al di qua e al di là della fede, attraverso le *Weltanschauungen* di Sartre e Camus, Nietzsche e Dostoevskij, Bloch e Ricoeur, Wiesel e Lévinas, del Croce etico e del Bonhoeffer 'resistente'. Ci piace focalizzare l'attenzione su quest'ultimo pensatore forse poco ascoltato: Bodei ce lo presenta come il filosofo che trasforma i talloni d'Achille dell'uomo e di Dio in veri e propri punti di forza, facendo appello ad una fede «che prescindia dal bisogno di Dio come necessità infantile, per diventare invece una fede adulta. [...]». «Si deve parlare — suggerisce infatti il pensatore ebreo — in modo tale che [...] venga portato alla luce l'essere senza Dio nel mondo; e proprio così sul mondo cade una luce stupefacente» (p. 87).

Giuseppe Moscati

G. BONAGIUSO, *Sum. Cogito. Ergo? Frammenti di fine secolo*, Kepos, Palermo 2000.

«A *, / per quel tratto di china / che può unire, nel sempre, l'attimo e la fine / e legarli al lago degli occhi; i suoi, come crisoliti».

Questa è la dedica contenuta nel libro di Giacomo Bonagiuso che sarà oggetto di queste riflessioni. È probabilmente scorretto cominciare a scrivere intorno a un libro partendo da qualcosa che nel libro non è posto per essere discusso, proprio nel senso che non consente la messa in

discussione e meno che mai la dimostrazione. La dedica è infatti, per il libro, un assioma, il luogo di un'indimostrabilità. C'è tuttavia qualcosa di essenziale in questa dedica, o meglio di *elementare*, nel senso di qualcosa che è in grado di fornirci un elemento prezioso per leggere l'intero *testo*, che come il lettore avrà modo di constatare (e credo anche amare), è un vero e proprio ordito, una trama unica il cui filo insegue una molteplice e consapevole libertà di forme espressive. Quell'opera compiuta dal *tratto di china che può unire*, unire e legare come un filo unisce due punti in un telaio, è infatti la vocazione stessa della poesia, e direi – autorizzata più che mai nel caso del testo in questione – della scrittura, che è destinata a monte, per nascita e per dedica, al più d'uno, sé e l'altro. Questa vocazione all'essere *in comune* che la dedica riportata racconta con pudore, individualizzandola nel nome del destinatario nascosto dietro il sipario di un asterisco aggiunto da chi scrive, vibra in ogni verso e in ogni dove intorno ad esso (per dar conto anche di ciò che non si raggruma nel verso poetico).

Sum. Cogito. Ergo? – Non occorre essere filosofi per riconoscere il gioco di dadi, anzi, il "colpo di dadi" inferto al cuore del manifesto dell'evidenza cartesiana (*Cogito ergo Sum*), in cui l'*ergo* non fa e non apre alcun problema, avendo solo il ruolo di congiungere il pensiero e l'essere, congiungerli quasi per uno scrupolo didascalico, perché il *cogito*, attraversata la posta del dubbio, contiene già la certezza sull'essere. È un *ergo* quasi tautologico, dunque, quello cartesiano, che invece nel titolo del libro di G. Bonagiuso esplose gravido di una domanda radicale, insoluta, finale, che non solo non unisce più essere e pensare, ma forse, paradossalmente, non li separa neanche. Più gravemente, esso copre di *indifferenza* il loro darsi. Come a dire: Sono. Penso. *E allora? E dunque?* L'autore sembra chiedersi: che accade? Che accade posto che penso e posto che sono, o viceversa posto che sono e che penso, assecondando il gioco in cui riecheggiano le provocatorie operazioni linguistiche di cui furono maestri Mallarmé e Apollinaire? Apprendo forse la peggiore delle configurazioni possibili, l'autore sembra dirci che *non accade niente*. O meglio niente che si riduca a una vuota auto-evidenza, perché essere è innanzitutto con-divisione – sia pure con-divisa solitudine – e pensare è pensare a qualcuno, sia pure assente o addirittura in-esistente. Si vedano, nel primo caso, i versi esemplari di *I' son tra quelli*, in cui l'elemento autodescrittivo annunciato dall'*Io* è immediatamente interrotto da un'istanza complementare, *Tu*, che ha il potere di convertire nel dativo di un *ti offro* il senso della propria autoposizione: «I' son tra quelli cui è lecito sbagliare / porta idea momento e chiave / non ragioniere in ghingheri d'albergo / non uomo di clessidra o d'ospedale. / Tu soavemente etèra sei la donna / che non manca: nave da diporto caposcuola. / Ti offro oggi delle mie ginocchia / serve d'asfalto e duttili all'inchino / il grasso

umido, il solco d'anice. / Oppure a piena bocca baciarti / la bocca mentre lotto per rubarti / fra mollezze e fiele un alito di vita» (p. 29).

E nel secondo caso i versi di *Il mio concetto*: «Ridursi stempiato e zotico a fare / la guardia ad ore ai tuoi perché: / anche a natale Cristo muore in croce» (p. 31).

O ancora quelli del *Carme lustrale*: «T'ho pensata come ieri: credevo ancora / di far l'amore. Non era vero. Lo giurerei / davanti al patibolo se fosse alzato in mio favore. / Le tende del villaggio e i pescatori / a ben pensarci non sono mai esistiti. Mai. / Ma tu li hai dipinti su tele rosso fuoco, / lui li ha scritti in mille libri che lesse mai» (p. 71).

Questa vocazione del pensiero a una modalità dell'essere in comune che non presuppone e non si indirizza però a nessuna comunione, è fortemente presente nel mondo poetico dell'autore, ed il continuo richiamo alla memoria e alle sue presenze/assenze lo testimonia, offrendocela – questa vocazione – in un duplice atto che assume *allo stesso tempo* la forma, forse contraddittoria ma non incoerente, della testimonianza (che ha sullo sfondo, forse come sua possibilità ultima nel senso di estrema, un atto di fede) e quella della domanda radicale che, escludendo l'appagamento in qualunque risposta, si apre sullo sfondo di un sano ateismo di principio. Conoscendo gli interessi di cui si nutre la poesia dell'autore, potremmo definire cristiano-ebraica questa matrice che nel testo compare sotto forma di tensione della parola alla ricerca di un equilibrio all'altezza della contraddizione, una contraddizione salva ed immune dal nichilismo, che trae il proprio nutrimento, la propria linfa, dalla speranza che nutre *L'attesa*: «Oggi non mi resta che attendere / la tregua o l'abbandono, o pur la festa, / l'illusione, ancora vento di pazzia» (p. 39), cui fanno eco alcuni passaggi narrativi che a tratti sembrano avere lo scopo di allentare la tensione implicata e contenuta nell'equilibrio del verso, perché anche se *“la poesia non nasce dalle regole, se non per leggerissimo accidente”*, come ammonisce Giordano Bruno – citato in un luogo del testo che potremmo definire l'esergo dell'esergo per il suo stare fuori dal fuori-testo, laddove il testo non comincia. Ancora –, l'autore sa bene che la poesia resta indissolubilmente legata alla fatica della forma, sotto l'egida indiscussa dell'apollineo che ospita certamente il dionisiaco, ma lo fa – se ha ancora un senso questo aggettivo – a casa *propria*. Mi riferisco a quattro righe tratti da *Del preludio o della fuga. Diseguale bilancio di vite marginali*, con cui si apre il volume: «Aver bisogno di dormire, ma cercar lo stesso la certezza che qualcosa, domani, ci svegli diversamente da come siamo adesso. Alla vita che è vita. Almeno, a quella che viviamo in fretta e furia sulle pagine di biro e di fatica» (p. 26).

Ed ancora a questi altri: «Tu. Soltanto. *Absconditus*. Tu. Dio. Mio. Di mio padre. Tu. Nel solco delle tempie, nel rivo della bocca, nella ten-

sione del gomito, nella latenza dei passi, ricorda sempre che da te proveniamo in massa» (pp. 20-21).

Chi ricorda a Dio che da Lui – pronome quanto mai equivoco, su cui l'autore costruisce il nome (im-)proprio *Lui*, personaggio, o forse solo improbabile occasione di racconto di una vita marginale, di una "storia incidentale del tempo" – proveniamo? Qual è la sorgente di questa imputazione di responsabilità indirizzata a colui che dovrebbe stare al principio del principio – responsabilità? È ebraica o cristiana la sua fonte?

Tentare di scegliere, e dunque di sciogliere e di de-cifrare questa coabitazione di piani che hanno l'uno nell'altro la loro sacralità, la loro illusione e anche il loro sconforto, come leggiamo in *Lamento per Sion*: «*M'assalgono illusioni e lo sconforto: / tra il prendere e il lasciare, comunque, / v'è forse ignota al mondo l'altra via.*» (p. 58) – è impossibile, e non in opposizione a un possibile concreto che farebbe da contro-modello all'impossibile, ma nel senso, piuttosto, che l'impossibile è l'unico vero soggetto della scrittura, e ancora più radicalmente della poesia.

Questa mi pare essere la verità poetica di cui si nutre la scrittura di Giacomo Bonagiuso, che ha il dono di iscrivere la pesantezza al cuore della leggerezza, e quindi di riuscire a reggere l'equilibrio del suo volo poetico al modo dell'uccello e non della piuma, che pure conosce la sospensione.

Credo basti soffermarsi, per accorgersene, sulla terza postilla del testo in cui vengono descritti gli ultimi istanti di un Federico II morente, che implora il frate che lo assiste di non scrivere la sua eclissi, perché è consapevole del fatto che la scrittura appartiene al tempo in cui il morto è *già* morto, mentre è l'ultimo istante di vita che Federico vuole *ancora* testimoniare, quell'ultimo istante sospeso «tra l'essere della vita e il non essere della morte» (p. 79).

È come se qui l'autore facesse giocare a Federico II gli stessi panni ambigui di (un finto) Platone che condanna la scrittura, conoscendo per altro verso molto bene il dilemma per cui quel «*Non scrivere, dunque, amico mio...*» (p. 81) si dà già nello spazio di un *testamento*.

Rosaria Caldarone

G. RIPANTI, Gadamer, Milella, Lecce 1999, pp. 170.

Quando nel 1978, presso Cittadella di Assisi, uscì la prima edizione, questo testo fu il primo nel panorama degli studi italiani ad offrire un'introduzione complessiva del pensiero di Gadamer. Da quella data la bibliografia italiana sulla filosofia di Gadamer è aumentata in modo considerevole, ma il testo – ora ristampato nella Collana di cultura filo-

sofica dell'editrice Milella – conserva ancora intata la funzione. Accresciuto di due appendici (cfr. pp. 113-139) che prendono in esame il confronto tra Gadamer e Habermas e il tema della razionalità pratica, e aggiornato nell'ampia bibliografia finale, lo studio espone con lucidità e chiarezza i temi portanti del pensiero di Gadamer assumendo come filo conduttore il percorso teoretico di *Verità e metodo*.

Il testo si articola in tre stringati capitoli. Nel primo (cfr. pp.15-46) viene data giustificazione dell'identificazione gadameriana della filosofia con l'ermeneutica. Com'è noto, essa assume un significato epocale, giacché dopo la fine della grandiosa sintesi hegeliana, l'opera di decostruzione dei maestri del sospetto, e l'analitica esistenziale di Heidegger, il problema della conoscenza e del rapporto soggetto-oggetto sembra aver definitivamente perso la sua ingenuità riflessiva e concettuale ed attende una risposta sul terreno della natura storica dell'essere umano. La definizione gadameriana dell'ermeneutica come "movimento fondamentale dell'esistenza" (cfr. p. 18) evidenzia infatti che il suo compito non si restringe all'elaborazione di una metodologia delle *Geisteswissenschaften*, come nel caso di Dilthey, ma si volge alla tematizzazione dell'esistenza umana e dunque all'esperienza della verità che quest'ultima prefigura e che fuoriesce dall'ambito puramente epistemologico per collocarsi su un piano universale. La progressiva emarginazione del significato extrametodico della verità, che segna l'ideale conoscitivo oggettivante della modernità, viene quindi illustrata attraverso la critica della coscienza estetica e della coscienza storica che Gadamer sviluppa nelle prime due parti di *Verità e metodo*. Nella prima parte, infatti, Gadamer intende superare il radicale soggettivismo dell'estetica moderna attraverso la messa in rilievo dell'ontologicità dell'opera d'arte e il conseguente spostamento dalla coscienza estetica all'esperienza estetica, in cui la verità assume il carattere di evento. Nella seconda, egli mostra la persistenza dell'ideale cartesiano dell'oggettività nel paradigma della coscienza elaborata dallo storicismo che, pur superando la nozione hegeliana di sapere assoluto, non mette in evidenza adeguatamente la storicità del comprendere e la reciproca coappartenenza di soggetto e oggetto.

Nel secondo capitolo (cfr. pp. 47-80) vengono illustrati i momenti strutturali dell'ermeneutica gadameriana, per come emergono dalla parte centrale di *Verità e metodo*. Si tratta di elementi fondamentali, come quello del circolo ermeneutico, della riabilitazione della funzione ermeneutica del pregiudizio a fronte dell'astratta ragione illuministica, della coscienza della determinazione storica e infine del significato decisivo dell'applicazione e della dialettica di domanda e risposta. La delucidazione di questi momenti evidenzia come la struttura circolare del

comprendere intenda fondare la storicità concreta che si determina primariamente, secondo Gadamer, come tradizione, cioè come mediazione permanente tra passato e presente, e quindi come coappartenza originaria di interprete e cosa (*Sache*) al processo storico. In virtù di ciò, l'interpretazione appare come un processo illimitatamente aperto che esige la creazione di nuovi significati e l'incremento storico e che si legittima, dal punto di vista della sua logica interna, come incessante dialettica di domanda e risposta.

Il terzo capitolo (cfr. pp. 81-106) è dedicato alla chiarificazione del rapporto tra ermeneutica e linguaggio che occupa l'ultima parte di *Verità e metodo*. Si tratta del capitolo teoreticamente più impegnativo, dal momento che si propone non soltanto di evidenziare lo statuto linguistico dell'oggetto e dell'atto ermeneutico, ma di portare nuovamente alla luce il nesso reale tra essere e parola che la filosofia occidentale ha progressivamente oscurato e dunque l'originaria linguisticità dell'esperienza del mondo. In particolare, la tesi gadameriana dell'irriducibilità del linguaggio a sistema di segni convenzionali viene chiarita non soltanto attraverso la mediazione della filosofia platonica, ma attraverso il riferimento alla tradizione del pensiero cristiano, da Agostino a Tommaso, nel quale l'essenza del linguaggio come accadimento trova il suo modello nell'incarnazione del Verbo. Proprio il fatto che tra essere e parola non vi sia differenza ontologica comporta che la nota tesi gadameriana per la quale "l'essere, che può venir compreso, è linguaggio", assuma un significato che trascende l'orizzonte della comprensione storica e del suo inevitabile relativismo, permettendo di tematizzare nuovamente l'esperienza della verità come evidenza che s'impone liberamente al soggetto e che ogni volta lo anticipa nei suoi tentativi di controllarla metodicamente.

Una prospettiva, quest'ultima, che sembra favorire un rinnovato ripensamento del debito della teoria interpretativa gadameriana verso il pensiero classico, capace forse di sottrarla all'affinità con le molte varianti "deboli" del panorama ermeneutico contemporaneo

Andrea Aguti

G. SANTUCCI, *Jankélévitch. La musica tra charme e silenzio*, Milella, Lecce 2001, pp.163.

La letteratura secondaria in lingua italiana sull'opera di Vladimir Jankélévitch non è parente della sterminatezza che accompagna ormai l'opera di molti pensatori famosi. Ed ancor più essenziale è l'elenco di testi che si pongono fra una lettura di tipo musicologico e il versante

più filosofico – in questo caso estetico – della riflessione. Il contributo di Giuseppina Santucci, che per la Milella di Lecce ha dato alle stampe una bella monografia su Jankélévitch, costituisce quindi un sintomatico motivo di ripresa degli studi su questo autore e una precisa scelta di campo: uno sguardo critico sulla sua teoria esteticomusicale.

E a questo proposito bisogna subito precisare che la Santucci non è 'soltanto' una giovane studiosa interessata intellettualmente al fenomeno musicale, ma, essendosi diplomata in Arpa presso il conservatorio 'G. Rossini', una musicista che ben sa ciò che il movimento delle dita può produrre, quali sentimenti colgono l'ascoltatore a conclusione di un'opera sinfonica.

La teoria musicale di Jankélévitch mi pare risulti meglio espressa nel confronto, proposto nel libro, con l'approccio di Adorno. Confronto stridente, ovviamente, perché là dove il francofortese irrompe nelle categorie estetiche con la virulenza della legittimazione etica, Jankélévitch – che non meno di Adorno è stato segnato dalla discriminazione sociale – sente il disgusto dell'utilizzo sociologico, o addirittura politico, della più leggera delle arti. E non si tratta di un confronto meramente accademico: anche Adorno, che per tre anni studia composizione con Berg e Schönberg, sogna, per un tratto di vita, un futuro da concertista e compositore.

Ma Adorno, in nome della tragedia storica, non può discostarsi dalla tematica della sofferenza, dell'imbarbarimento sociale: ciò che vale per la sua dialettica negativa, coinvolge per forza di cose, o per forza della cosa, la sua teoria estetica.

Jankélévitch all'opposto sostiene che non si può 'pensare la musica', ma solo 'pensare musicalmente'. Non si può partire dal Logos per interpretare la musica: il suo messaggio, quello musicologico, è rivestito di ambiguità, è costitutivamente contraddittorio. Volerlo comprendere, spiegare o interpretare è già privarlo del suo charme, del suo carattere 'femminile' e incerto. All'opposto di Hegel, e quindi anche di Adorno, Jankélévitch non va alla ricerca di concetti e categorie: l'essenza della musica resta in conoscibile, inafferrabile. L'interprete non può spingersi oltre il 'non so che', perché l'oggetto indagato si dilata nel 'quasi niente'.

La scrittura di Jankélévitch, dice la Santucci, è coscientemente contraddittoria, perché indecisa fra il senso e il non-senso, fra il detto e l'ineffabile. Parole forti, che fanno pensare, e che si inseriscono nel proprio dell'intento jankélévitchiano, per il quale il parlare poetico è sempre avvolto dal mistero. Jankélévitch infatti sostiene: "l'operazione poetica è il fare (ποίησις) per eccellenza, non è affatto prima e cronologicamente scintilla poetica per poi incarnarsi in opera poemica: infatti l'irraggiungibile intuizione improvvisante è sempre data per noi

nell'opera e nel canto che essa anima; se fosse un fuoco d'artista che precede l'opera d'arte, separabile dall'opera, meditante e deliberante sull'opera, sarebbe distanza direttrice piuttosto che mistero poetico".

Dopo aver analizzato le modalità con cui si dà il pensare musicalmente ed aver trattato la dimensione ontica come strettamente legata – nel fare operativo – a quella ontologica, la Santucci perviene, nel terzo capitolo organizzato come gli altri due secondo un ritmo ternario, al tema forte del silenzio, inteso come compimento della dinamica musicale.

A differenza di Wittgenstein Jankélévitch ritiene che proprio ciò di cui non si ha nulla da dire, di cui non si può parlare, deve essere considerato come l'oggetto privilegiato del discorso filosofico, anche se questo dovesse portarci a dire che non c'è quasi niente da dire. E quando la parola rivela la sua inadeguatezza, allora ci viene in aiuto la musica, allora è tempo del canto.

La conclusione di questo percorso non è letta dalla Santucci secondo la chiave nichilista, perché 'l'uomo del canto' è da lei visto come 'l'uomo che spera', come colui "che ha sì coscienza della negatività, (...) ma che è, al tempo stesso, aperto non solo all'iter incessante del pensiero errante, ma anche ad ogni potenziale positività".

Mauro Bozzetti

A. SCHOPENHAUER, *O si pensa o si crede. Scritti sulla religione*, introd. di A. Verrecchia, trad. di B. Betti e A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 2000, pp. 230.

La raccolta di pensieri sulla religione di Arthur Schopenhauer proposta ora da Rizzoli ci colpisce vivamente per almeno due ragioni: da un lato perché risottopone il problema del mutamento radicale del fenomeno religioso avvenuto nel corso degli ultimi due secoli, dall'altro – soprattutto – perché testimonia in modo davvero esemplare come *non* si debba fare della divulgazione filosofica. Intanto, operazioni di "spigolatura" come quella che Anacleto Verrecchia sta praticando da anni sulle opere principali e sulle molte carte postume di Arthur Schopenhauer, in particolare sui *Parerga e Paralipomena* e sul *Nachlass*, di cui Adelphi ha avviato da poco l'edizione completa, non dovrebbero in ogni caso, specie dopo precedenti deplorabili come quello del nicciano *Volontà di potenza*, assumere l'aspetto di *pot-pourri* assemblati a piacimento su frammenti di grandi monumenti del pensiero. In secondo luogo, apportare un contributo che faccia chiarezza sui rapporti che uniscono e assieme radicalmente dividono la fede dalla ragione, dovrebbe oggi es-

sere possibile solo su di un piano autenticamente laico. Cosa che qui, in tutta evidenza, non accade.

L'introduzione assume da subito i toni di un'anti-enciclica (ci riferiamo, ovviamente, alla *Fides et Ratio*), si dilunga in invettive che suonano come "controprediche" e termina con un inno abbastanza improprio a Giordano Bruno martire. La selezione (o dissezione) del pensiero schopenhaueriano tende a mostrare di Schopenhauer unicamente l'aspetto, para o pseudo-nicciano, dell'invettore caustico, del geniaccio visionario, dell'eletto un po' folle che si erge al di sopra di tutti e dice di no a tutto. L'approccio schopenhaueriano al problema religioso è invece di una vastità e di una capacità di penetrazione straordinari, e innumerevoli sono perciò i temi e gli aspetti da potersi considerare: ad esempio, la fine dell'assolutismo teistico avvenuta nel pensiero filosofico dopo Kant, l'inconfrontabilità non solo teorica ma pratica di tutte le confessioni, la distinzione tra religione e "religiosità". Ma il curatore trova più comodo fare del filosofo un abile sofista, un irrisore delle grettezze umane, un acido sberleffatore nichilista, eleggendolo perciò campione di una filosofia tutta "anti": antimoralista, antiaccademista, anticreazionista, antimonoteista, antiteologista e così via. Ciò che più stona tuttavia è la scomposta acredine e il disinvolto candore con cui ci si scaglia a corpo morto contro la religione costituita, a evidente vantaggio di un'altra del tutto simile e non certo meno irragionevole, quella della "verità", «bella e immortale» così com'egli la rivendica (p.26). Fatti, questi, che devono invitare a una seria riflessione non solo il lettore comune ma ancor prima la società filosofica religiosa e teosofica nel suo complesso. È realmente possibile per le religioni positive una revisione che sia vero rinnovamento interno, cioè vero confronto con la modernità? Non è ormai sempre più evidente il conflitto fra religione "culturale" e religiosità laica? Studiosi come Verrecchia non paiono molto attenti a questo genere di problemi, e aggrappandosi incoscientemente a grandi autori come Schopenhauer ottengono solo di trascinare anche quelli nella ridda fumosa delle proprie dispute personali.

Non si confonda allora il problema spiccio, ormai straevidente per chiunque abbia occhi e orecchi, della massificazione e disorientazione crescente delle coscienze individuali, con il serio problema filosofico di fondo. Qual'è infatti il vero e più spinoso scolio da sbrogliare: il fatto che la Chiesa cattolica non abbia mai rappresentato la sostanza ontologica del Dio cristiano, o piuttosto il fatto che l'abbia rappresentata a tutti gli effetti?

Silvio Paolini Merlo

AA. VV., *Louis Hjelmslev a cent'anni dalla nascita*, a cura di R. Galassi e M. De Michiel, Imprimerie, Padova 2001, pp. 264.

Il volume (n. 2 di *Janus. Quaderni del Circolo glossematico*) raccoglie i testi delle relazioni lette in occasione dell'omonimo convegno internazionale tenutosi a Padova dal 4 al 6 ottobre 1999. Non c'è, però, alcun intento celebrativo nei vari contributi (o almeno, se ciò è avvenuto, la celebrazione è stata molto laica) quanto piuttosto l'esigenza di fare il punto sulla teoria glossematica, sul suo valore descrittivo ed esplicativo di ogni sistema di segni e sul suo valore epistemologico. La teoria strutturale del linguaggio elaborata dal danese Louis Hjelmslev (conosciuta anche come Glossematica) assume così una portata scientifica più profonda, a dispetto della superficialità e della disattenzione con cui è stata finora considerata. Lo strutturalismo hjelmsleviano, inoltre, mostra la sua complessità, le sue varie sfaccettature e la sua insuperata attualità. Ciò significa, ancora, che lungo il percorso di lettura di questi saggi si intersecano nuclei di contenuto linguistici, semiotici ed epistemologici. Nello specifico, la Glossematica si connota come il tratto teorico più rigoroso dell'intera stagione strutturalista; essa si impone come teoria generale, descrittiva ed esplicativa, non soltanto dei sistemi di comunicazione verbale (le lingue storico-naturali) ma anche dei sistemi di comunicazione non verbale.

La riflessione hjelmsleviana ha oggi un senso più profondo di prima. Ma ciò non significa che si sia formata o che si vada formando una "scolastica" hjelmsleviana che lo stesso linguista danese ha sempre temuto e avversato. Hjelmslev va affrontato sul suo terreno: è «il punto a cui si ritorna per capire come ripartire» (Zinna, p. 261), come appunto si è fatto al Convegno di Padova.

I vari saggi sono di Una Canger e Peter Harder (Copenaghen), Per Aage Brandt (Aarhus), François Rastier (Parigi), Claude Zilberberg (Parigi-Limoges), Alain Herreman (Parigi-Berlino), Sémir Badir (Liegi), Cosimo Caputo (Lecce), Marco Mazzeo, Antonio Perri e Massimo Prampolini (Roma), Romeo Galassi (Padova), Alessandro Zinna (Limoges). (Anna Stomeo)

S. CIPRESSA, *Il fenomeno transessuale fra medicina e morale*, ISB, Acireale-Catania 2001, pp. 365.

L'autore indaga il fenomeno transessuale considerando da una parte il dato biomedico e dall'altra quello etico, così da stabilire un «ponte» fra medicina e morale. La ricerca si articola in quattro capitoli. Nel pri-

mo capitolo, «La sessualità umana: aspetti biomedici, psicologici e antropologici», si presenta la sessualità umana nelle sue molteplici dimensioni e si illustrano le principali tappe del processo di acquisizione del sesso e dell'identità sessuale. Nel secondo capitolo, «Aspetti biomedici e psicologici del transessualismo», si approfondisce il fenomeno transessuale e si presentano gli aspetti eziologici, psicologici, comportamentali, diagnostici e terapeutici del transessualismo come presupposto imprescindibile per la riflessione morale. Sulla base di questa indagine eziologica ci si domanda: «chi è il transessuale?» e si cerca di delinearne la personalità, le costanti psicologiche e comportamentali, per giungere a proporre indicazioni terapeutiche. Nel terzo capitolo, «Aspetti etici, giuridici e canonici del transessualismo», si fa soprattutto riferimento all'etica, determinando quali valori siano da tutelare e quali norme da applicare. Nella pratica psicoterapica, che tende a coordinare il versante psichico al biologico, si impongono istanze etiche che rispettino la persona transessuale e la considerino nella sua totalità. Nel quarto capitolo, «Indicazioni pedagogico-pastorali», si muovono nella direzione della profilassi del transessualismo e della comprensione della persona transessuale nella sua situazione e nel suo dramma, nel tentativo di accompagnarla psicologicamente e spiritualmente nel suo percorso di unificazione e di integrazione del suo vissuto psicologico con lo *status* sessuale biologico e di creare un ambiente di accoglienza e di rispetto. (Red.)

D. LOSURDO, *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce 2001, pp. 226.

Il recente lavoro di Domenico Losurdo, intitolato *L'ipocondria dell'impolitico* ed inserito nella «Collana di cultura filosofica» diretta da Antonio De Simone per la casa editrice Milella, reca significativamente il sottotitolo: «La critica di Hegel ieri e oggi». Infatti, è appunto contro Hegel e la sua capacità di fornire categorie adeguate alla comprensione razionale della realtà, ed elaborare perciò «la grammatica e la sintassi del discorso politico», che si indirizza la vena morbosamente malinconica che attraversa tanta parte del discorso filosofico e condanna all'inermità qualsiasi progetto di trasformazione politica o sociale. Si tratta di una forma mentale che, insistendo sulla disarmonia tra idea e realtà, sfocia nell'anti-filosofico rifiuto dell'oggettività espresso tanto nella *Sehnsucht* di Friedrich Schlegel e Schleiermacher quanto nella *Schwer-muth* di Schelling. *L'Hypochondrie*, infatti, non è solo «il risultato dell'offensiva ideologica delle classi dominanti», cui dà per esempio voce

la radicale diseducazione alla mondanità di Schopenhauer e che si traduce in opzioni politiche di segno conservatore o reazionario, ma anche la «espressione del rovesciarsi della saccenteria del dover essere in una delusione impotente e paga della propria impotenza».

Tanto più efficace si rivela allora l'hegeliana lezione della pensabilità del mondo politico, ricostruita nel volume a partire dal faticoso superamento delle giovanili posizioni romantiche condivise con Hölderlin per giungere ad una *Entäu•erung* dal proprio io che è ritorno all'oggettività naturale e politica. E' poi questo superamento della chiusura solipsistica e del «distacco aristocratico dell'intelletto» a rendere possibile la fuoriuscita da quella gigantesca «crisi dei miti» che scuote la cultura tedesca negli anni successivi al 1789, e che Losurdo mette in relazione non con una presunta fuga dalla realtà del Terrore giacobino, ma con la politica espansionistica della Francia post-termidoriana e napoleonica. Con la sua concezione della storia come progresso ed il suo rifiuto di ogni evasione consolatoria dalla realtà, la filosofia hegeliana è così in grado di svolgere un ruolo essenziale nella preparazione ideologica del 1848, costituendo quella legittimazione alle aspirazioni della borghesia liberale del *Vormärz* che traspare dalla rilettura della figura del Maestro operata da Rosenkranz. Ma proprio i successivi ripensamenti del biografo di Hegel consentono di leggere la frattura che si apre, appunto dopo la svolta del '48, nella cultura e nella filosofia tedesche, spinte dal timore della sovversione socialista all'esigenza di un accomodamento con le forze della reazione aristocratica. E' questa la stagione in cui «il veleno sciovinistico e antidemocratico penetra ormai profondamente in una borghesia che (...) ha rinunciato ad ogni coerente lotta antif feudale» e nella quale Haym ritrascrive in chiave nazional-liberale la storia culturale della Germania, bollando con l'accusa di "estetismo" il pensiero hegeliano. Tra i pregi del lavoro di Losurdo vi è dunque quello di reinquadrare correttamente il senso di questo giudizio ed insieme il significato del "ritorno a Kant" con cui, soprattutto ad opera dello stesso Haym, la borghesia post-quarantottesca rivaluta un criticismo inteso come celebrazione dell'interiorità e strumentale al recupero di una concezione intimistica della religiosità.

Se per un verso gli esiti della filosofia kantiana sono ricondotti, sulla scorta dello stesso Hegel, alla permanenza di una divaricazione tra verità razionale e verità rivelata, per la quale «subentra l'incapacità di riconoscersi in una qualsiasi verità, che non sia quella del soggetto», ed il soggetto stesso resta abbandonato all'acrisia ed istradato sulla via di un nuovo dogmatismo, per l'altro viene decisamente respinta quella contrapposizione tra la tradizione hegeliano-marxista e la logica kantiana che, nell'esemplare formulazione di Lucio Colletti, ha inteso spianare la

strada ad una nuova versione del "ritorno a Kant". Appunto la solida conoscenza della pagina kantiana, infatti, consente a Losurdo di evidenziare come la categoria di *Realrepugnanz* vada inserita all'interno di un complessivo sforzo, operato dalla filosofia classica tedesca, per mettere a punto strumenti concettuali adeguati alla trasformazione politica e sociale che attraversava oggettivamente la realtà.

Ma la concezione unitaria dell'evoluzione filosofica che conduce da Kant a Marx non impedisce a *L'ipocondria dell'impolitico* di cogliere, dietro al procedere a volte tortuoso dell'indagine del singolo pensatore, i punti di svolta e gli snodi essenziali, primo fra tutti la formulazione di quel «trattato epistemologico-politico» che si rivela essere la riflessione di Hegel. Il filosofo della mediazione, che nell'elaborare i termini della dialettica tra astratto e concreto ci pone dinanzi ad un modello articolato e ricco della libertà, si dimostra quindi ancora incommensurabilmente superiore alla liquidatoria *vulgata* marxista, che vi ha voluto scorgere un ideologo borghese dei diritti formali, ma rivela ancora di più la propria attualità per il contributo decisivo dato alla elaborazione della categoria di *Allgemeinheit*. È il principio di universalità, infatti, a rendere possibile l'acquisizione di quel concetto di uomo come astrazione sul cui conto parte del dibattito sul totalitarismo intende scaricare la responsabilità dello spirito dottrinario ed intollerante della differenza che caratterizzerebbe ogni regime "totalitario". Si tratta di una oramai diffusa riedizione di quella «professione di fede nominalistica» che sembra animare da sempre gli attacchi alla filosofia hegeliana e che trova una nuova formulazione nella difesa dell'empirismo operata da Talmon e messa in crisi dallo stesso Louis Dumont, che punta l'indice contro il presunto "olismo" della cultura tedesca, ma fa riferimento a quell'idea di "specie umana" che è il prodotto più alto della filosofia classica tedesca.

In conclusione, il libro di Losurdo mostra come l'hegeliana «ironia dell'oggetto» di cui ha parlato Ernst Bloch rappresenti una coerente rivendicazione del primato della politica, cui è a tutt'oggi importante fare criticamente ritorno per comprendere i termini dell'odierno dibattito filosofico e politico. (Emanuela Susca)

M. MACCIÒ, *Il pendolo di Galileo. Contro lo scetticismo dogmatico della filosofia contemporanea*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 132.

Nell'epistemologia contemporanea – secondo Marco Macciò – c'è un luogo comune, un *pensiero unico* basato sulla tesi che non esistono *fatti* ma

solo *fatti interpretati* alla luce di qualche teoria. Si tratta – come è noto – della tesi sostenuta dalla cosiddetta “nuova epistemologia”, sullo sfondo del convenzionalismo francese degli inizi del '900. Nella discussione egli concentra la sua attenzione sugli esempi, tratti dalla storia della scienza, che Hanson, Kuhn, Popper, Duhem, Feyerabend adducono a sostegno di tale posizione, focalizzata su quella che chiama la *tesi Duhem-Popper*, pur evidenziando le diverse posizioni dei due epistemologi.

Macciò cerca di mostrare che esistono certi fatti (sperimentali) che «si impongono alla coscienza con una cogenza che li sottrae alla volontà e ai desideri dei soggetti conoscenti» (p. 8). I fatti concreti – sostiene – resistono ed eccedono i fatti interpretati, non scompaiono in questi ultimi. L'inevitabilità del momento teorico non comporta che il momento osservativo non sia autonomo. Nella ricerca sperimentale si ha a che fare con ipotesi ed enti teorici ma anche con «uno zoccolo duro di fatti sperimentali non interpretati (ma interpretabili)» (p. 68). L'influsso teorico è importantissimo ma non consiste nella creazione di fatti da parte delle teorie quanto piuttosto nel facilitare la scoperta di nuovi fatti. La teoria permette la scoperta di *un nuovo fatto che già c'è*, serve cioè a rendere più acuta la percezione. L'esperto vede di più, non cose diverse rispetto all'inesperto. Il nuovo paradigma, ad esempio, aiutò Galileo a “notare” ciò che vedeva, a dare importanza a un particolare osservativo invece di trascurarlo come insignificante. (Cosimo Caputo)