

AA. VV., *Mediterraneo- Europa. Un ponte per lo sviluppo e la solidarietà*, prefazione di M. Signore, a cura di G. Scarafile, AVE, Roma 2002, pp.254.

Per un'onesta presentazione di un volume non ho ancora trovato altro sistema se non quello di "leggerlo" tutto, da cima a fondo, e così è accaduto anche questa volta. Eppure si è trattato di un'esperienza diversa, questa volta; è stata una sorta di rilettura. Ho sentito quasi il riecheggiare delle voci dei tanti relatori, degli intervenuti, appassionati dal tema del Convegno, organizzato dai gruppi MEIC di Lecce e Ostuni, con il sostegno scientifico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce.

Ma al senso della "rilettura", del "riascolto" si è aggiunto anche un senso di frustrazione: da quelle discussioni, da quei documenti ad oggi sono accadute troppe cose, che hanno, per certi versi, vanificato, reso insostenibili le più pessimistiche previsioni osate in quella data. Non so quanto resista ancora di quell'enfasi sullo sviluppo, di quell'espressa fiducia nella *new-economy*, di quella fede incondizionata nelle nuove strategie e nelle promesse espresse con troppe certezze dalle nuove tecnologie.

Ciò che resta di valido, direi inalterato, dei nostri discorsi del 2000 sono i "fondamentali", ovvero la ricerca, pur nel riconosciuto orizzonte della complessità, della precarietà e relatività dei referenti, di quel grumo, di quei valori minimi e condivisi, che costituiscono comunque analisi, e le nostre scelte operative. Perciò, nella rilettura del testo, partiamo proprio da questi principi, che ricaviamo agevolmente da alcuni interventi significativi a partire da quello imprescindibile e panoramico di F. Cassano che ricostruisce una geografia del Mediterraneo, finalmente liberata dai pregiudizi e da quegli *idola* che lo hanno inchiodato alla patologia della chiusura, alla sindrome lacustre, all'enfasi della conservazione e di una *tradizione* incapace di aprirsi al nuovo che avanza impetuoso, e condannata a non poter più dialogare (fase ponte) con un'Europa che pare avviata ad un'esperienza di modernità e di scoperta del suo ruolo nuovo nello scenario mondiale.

Il Mediterraneo di Cassano riscopre l'apertura e il rapporto tra identità diverse, la possibilità di fare proprio delle diversità la grande risorsa, quella risorsa che fa del Mediterraneo "un luogo epistemologicamente privilegiato", in cui imbattendosi inesorabilmente nell'esistenza dell'altro, si scopre la cultura del "confine", per la quale si apprende "che ogni cosa su questo mondo può essere appresa in più lingue, che il nostro modo di vedere il mondo non è l'unico, ma esiste anche quello di altri, di uomini che hanno altri costumi, altre lingue, altri dei". E sul terreno della lingua e dei linguaggi qui si scopre che non esiste una lin-

gua sacra (siamo distanti da Heidegger!) sia esso il greco, il latino, l'arabo, l'inglese. "L'idea che Dio abbia parlato ad un solo popolo e in una sola lingua è blasfema, perché offende e sminuisce Dio. L'unica lingua universale, l'unica lingua sacra, quella che tutti gli uomini sono tenuti a conoscere è quella incessante della traduzione", *die Aufgabe der Übersetzters*, il lavoro del traduttore. Tradurre è un po' come attraversare il mare, attraversare il confine, esporsi al rischio e alla ricchezza di questo rapporto con l'altro, essere consapevoli che non esiste una dottrina universale da esportare dappertutto, ma solo lo sforzo paziente di tradurre le traduzioni, lo sforzo dell'attraversamento, del trasferire dall'una all'altra sponda persone, merci, racconti (tradurre – *tradere* – tradire). Confidenza con il *trans*, con il pensare plurale, che è vivere plurale, agire plurale (città plurale).

È qui la radice di ogni anti – fondamentalismo (che fa cogliere solo i vizi degli altri). E non solo dei fondamentalismi religiosi (di cui si dirà meglio alla fine), ma anche il fondamentalismo dell'economia, della finanza, dello sviluppo tecnico, che non conoscono "la passione delle preghiere", eppure hanno i loro freddi santuari. Il Mediterraneo come critica di tutti i fondamentalismi. Il Mediterraneo è ovunque ci si batte contro i fondamentalismi, ovunque gli uomini si incontrano nell'amicizia e nella pace. È pensiero meridiano! Autonomia dei centri di gravità (paradosso che fa rabbrivire i sacerdoti della fisica newtoniana!). Richiede coraggio!

Innanzitutto il coraggio, che è anche la pazienza, di "capire". Il pensiero meridiano accetta la pazienza dell'analisi, pur non disdegnando le urgenze della sintesi. E così il volume si snoda con contributi in cui all'analisi delle idee si alternano le analisi delle situazioni. Si veda l'importante contributo di L. Postiglione sull'agricoltura con le sue diversità rispondenti ai livelli delle risorse, e anche alla cultura (cultura e coltura), cioè all'intervento dell'uomo, che non può oltrepassare i limiti imposti dalla natura (pena il fallimento delle azioni), anche se è chiamato ad interpretare l'impresa agricola come un'impresa dinamica, in continua evoluzione, attenta alle innovazioni tecnologiche e alle esigenze del mercato.

E ancora, su altri fronti, il saggio di Rosina Basso Lobello, che da un pensiero al femminile (non femminista) riscopre e rafforza la tesi di Braudel di un Mediterraneo che "per sua natura e storia [è] il luogo della sintesi della convivialità delle differenze", e denuncia le parzialità di un pensiero concentrato sulla guerra, visto che "la guerra è stato tutto il 'pubblico', il solo 'pubblico' conosciuto, scoperto, patito dalle donne del Mediterraneo nel secolo americano". E infine l'auspicio di una rivoluzione semantica della "ragione" nel "ragionevole", che vuole il recupe-

ro di quell'antica *phronesis* "che volentieri immaginiamo come figlia femmina, della grande madre Minerva e sorella del razionale".

Un equilibrio espresso, forse non a caso, da un relatore al femminile, che intriga anche F. Totaro il quale problematizza il concetto e la destinazione della cultura mediterranea, chiedendosi se sia in grado essa di "assumere una funzione di orientamento, o almeno di stimolo, nei confronti della cultura globale". A questa domanda egli risponde richiamando e rideclinando i concetti di cittadinanza, cercandone livelli "nuovi", nuove frontiere, che trascendendo l'ottica parziale della mera compatibilità economica, la spinge fino all'irrinunciabile obiettivo della realizzazione della dignità della persona, cioè di un'*antropologia più ricca* che abbia come cardini: la dimensione dell'essere, dell'agire e del lavorare presi senza soluzione di continuità. Risposta all'esigenza di un nesso di tipo nuovo tra le istanze particolari e la coscienza dell'universale, che introduce l'esigenza dell'educazione al senso di una mondialità concreta.

In questa antropologia più ricca, preconizzata da Totaro, non può certo essere esclusa la politica economica (intesa come governo della casa e quindi inclusiva della politica e del diritto!). Antropologia più ricca per un'Europa che non si chiuda in sé, ma si apra da subito (lo si diceva già nel 2000) a quelle realtà umane che oggi si trovano al di fuori dell'Unione europea e dalle quali essa è interpellata. Come ci ricorda Caselli, che per dare forza alla sua proposta declina la *solidarietà*, come il luogo del saper rinunciare per arricchire tutti, e ci ricorda i quattro grandi patti del *Club* di Lisbona in riferimento ai processi di globalizzazione: patto dell'avere; patto della cultura; patto della terra e del mare (sviluppo sostenibile); patto democratico.

Possiamo riprendere questi patti per lanciare il partenariato euro-mediterraneo superando le difficoltà che pure, Rosario Sapienza non sottace, traendone però spinta per una forte iniziativa politica, sostenuto da Terenzio Cozzi (che rilegge il programma di partenariato con l'U.E. e la sua storia travagliata, ma di grande interesse, non solo economico, per l'Europa, non escluso quello delle migrazioni). Ferruccio Marzano propone la costruzione di forme di integrazione regionale (macroregioni), cioè ipotesi di integrazione economica a livello regionale, le cui dinamiche vengono disegnate dall'intervento di Ignazio Musu, che combinando libero scambio, crescita economica e sviluppo sostenibile, cerca coraggiosamente la quadratura invocando le nuove tecnologie, pur sostenute sempre dai principi morali della solidarietà e dell'attenzione all'integrità dei paesi più deboli dell'area mediterranea (non decentrare i processi produttivi più inquinanti verso quei paesi). E perché il discorso non resti a livello di *petitio principii*, Siro Lombardini

convoca gli attori dell'economia del Mezzogiorno, a partire dal mezzogiorno d'Italia, richiedendo un impegno politico – strategico, capace di esaltare le *potenzialità* interne (a volte in sonno) e quelle derivabili dalle relazioni/aperture con l'esterno. Le risposte sono a volte convenzionali (vedi Sardelli), a volte più circostanziate e impegnanti (Fulvio Babbo, presidente Assindustria di Lecce; Sergio D'Oria, presidente Camera di Commercio di Lecce), a volte più spregiudicate ed enfaticanti la competizione fino al darwinismo socio – economico (Lorenzo Gorgoni, Banca 121, che invoca l'azione del Pastis, dell'ISUFI, di Tecnopolis: sembra passata un'eternità: se ci si rileggesse!); altre volte, infine, equilibrate posizioni tra credito, risorse finanziarie e Università (leggi Facoltà di Economia: Nicola di Cagno nella doppia veste di Consigliere della Fondazione Caripuglia e preside di economia)

E per chiudere, il dibattito si fa ancora più intrigante riscoprendo, sotto la guida di Luigi Ambrosi, la risorsa "conoscenza" per uno sviluppo solidale. E qui, al di là di ogni possibile scetticismo, capiamo che non si parte da zero, se come ci testimonia S. Crepaldi la solidarietà già si esprime nel trasferimento di competenze e strutture (e di esperti) nei paesi più poveri, per la salvaguardia della salute e quindi della qualità della vita, specie laddove la vita è al limite del tollerabile (la Società Mediterranea del Diabete, la società Mediterranea dell'osteoporosi e dell'Arteriosclerosi). Tutto si traduce in una più serrata lotta alla povertà.

Muraro insiste efficacemente sul ruolo del sapere nello sviluppo economico, in uno scenario di crisi della *teoria del ciclo del prodotto*. Nel prevalere della discontinuità nelle variazioni socio – economiche (e che dire se ci si mettono pure le Borse?), la risorsa conoscenza diviene inevitabilmente attiva e passiva (soggetto e oggetto). Da un lato è essa stessa che produce discontinuità, insicurezza, dall'altro lato è costretta a modificarsi con celerità sempre crescente. Muraro sembra affidarsi alla flessibilità introdotta dalle tecniche informatiche per far fronte all'imprevedibilità, e alla lingua inglese come strumento efficace di comunicazione. Me è sufficiente, o va cercata altrove la soluzione per comprenderne la complessità, senza morire di complessità? Che non si debba cercare un'attitudine alla flessibilità attinta più in alto, magari in quei saperi che oggi in tutti i modi si cerca di spegnere o di chiudere in nicchie in cui non potranno che morire di asfissia?

Perché, non dico la soluzione, ma almeno la sensibilità, è in quell'orizzonte ampio di conoscenze che, come ricorda Luciano Guerriero, da sempre sono state determinanti per lo sviluppo della civiltà. E in questa accezione offertaci da Guerriero, "conoscenza significa anche 'comprensione' dei fenomeni nel mondo che ci circonda e sviluppo di strumenti e tecniche per controllarli a nostro vantaggio".

E Angelo Rizzo è convincente nel sostenere un progetto di "conoscenza" alto, di eccellenza, l'ISUFI, un disegno che dietro la sua energia incrollabile e il suo entusiasmo di fisico sperimentale e "convertito" o almeno contaminato, ha tentato di sperimentare il modello epistemologico tanto inedito quanto irrinunciabile. Il modello dei saperi in dialogo, avendo riscoperto la loro comune origine nel significato umano della domanda di senso e della risposta risolutiva. Qui la nuova chiave dello sviluppo, che scommette sui giovani e che fa delle differenze demografiche sud - nord una grande risorsa per il Sud e il Mediterraneo.

Aldo Romano si sente invitato a nozze nella richiesta che gli viene fatta di interpretare questo nuovo paradigma dell'economia della conoscenza, di cui esplora da studioso curioso e attento i vari sentieri. E qui ci si incontra con epistemologie diverse, che diventano nuove economie (della conoscenza), tutte impegnate ad aprire un approccio di pensiero in grado di capire i grandi mutamenti, le grandi discontinuità in rapporto alle dinamiche di interazione tra grandi cambiamenti tecnologici e conseguenti cambiamenti economici ed istituzionali. Nella nuova dialettica introdotta dall'economia della conoscenza, si ripropone il dualismo tra economia delle cose (oggetti) e l'economia dell'informazione e della conoscenza, che crea valore alle cose! *Nihil novi sub sole!* Le aziende si fanno *learning organization*. Ma se non siamo attenti (e non siamo irrimediabilmente cinici!) rischiamo di indurre nuove povertà, nuove discriminazioni nell'eccesso, e non so se a questo rischio basti rispondere con la flessibilità. È vero che nel passato era possibile fare una separazione tra proprietari dei mezzi di produzione e lavoratori (economia fordista). Marx lo aveva capito puntualmente, la chiamava *Veräußerung* (alienazione), ma non poteva certo capire che c'è anche un altro tipo di alienazione, quella psicologica, per eccesso di fusione, per eccesso di mobilità, di flessibilità. I giovani non sanno più che cosa sono. Alcuni si rivolgono al filosofo per ricostruire l'infranto (e non allo psichiatra!). ma quali sono i costi sociali di tutto questo? Ecco il senso di frustrazione.

Per concludere., Il volume mette a tema la funzione del dialogo interreligioso.

Anche qui siamo alla preistoria, eppure mai come in questo caso, si può dire con amarezza, che avevamo previsto.

La religione che qualcuno ha voluto ridurre all'ambito delle scelte personali (vedi Habermas), ha mostrato tutta la sua forza di incidenza storico-politica e l'azione determinante sul terreno delle grandi opzioni relative alla pace o alla guerra. Le religioni escono dalla soggettività e dal chiuso della coscienza per imporsi, quindi, come insuperabili serbatoi di senso (senso della guerra e/o senso della pace). Ancora una volta è J. Habermas a cogliere questa dimensione in un saggio, pensato dopo

l'11 settembre 2001, *Glauben un Wissen*, in cui affida alle grandi religioni la responsabilità di quella cultura della democrazia e della pace, che prima aveva riservato alle sole scelte procedurali.

Il dibattito, ripreso nel volume che qui presentiamo, ha dato ragione di questa svolta.

Mario Signore

S. CIURLIA, *Antonio Corsano e la filosofia analitica: il pensiero giovanile di Leibniz*, Congedo, Galatina 2002, pp. VIII+204.

Il volume prende in esame le origini della filosofia moderna secondo la prospettiva interpretativa elaborata dallo storico della filosofia Antonio Corsano. Nel panorama degli studi dedicati a quest'ultimo colma una lacuna: infatti, Corsano è molto più spesso citato come studioso del tardo Rinascimento che come interprete degli sviluppi del razionalismo postcartesiano.

Ciurlia ricorda come nell'approccio storiografico di Corsano sulle origini del pensiero analitico fosse decisiva la ricostruzione del clima filosofico di fine Cinquecento, che determina una ridefinizione dei rapporti tra logica e metafisica, generando quell'*humus* da cui prenderà forma la rivoluzione scientifica del secolo successivo. Il punto di partenza è costituito dall'individualismo ontologico di Suárez, il quale adotta una posizione nominalista nel risolvere il classico problema degli universali, sostenendo che l'unica realtà conoscibile è l'individuo. Corsano legge il pensiero di Leibniz in condizione di «stretta continuità storico-critica» rispetto a Suárez. Lungo questo percorso è possibile evidenziare la componente nominalista presente nel pensiero logico giovanile dello stesso Leibniz, dalla quale egli prende le mosse per mettere a punto il grande progetto di «arte combinatoria», vale a dire quell'«alfabeto logico dei pensieri umani – scrive Ciurlia – redatto nei termini di una lingua universale di calcolo dei concetti semplici».

Lo studio di Ciurlia si segnala per aver posto l'accento sul modo in cui terminismo logico-ontologico, tradizione dell'ermetismo, ricerca di una lingua universale e neoplatonismo (Bisterfeld) si compenetrino senza mai escludersi. In questo senso, rovesciando certi ormai superati schemi interpretativi, l'autore dimostra come in Leibniz la logica sia un potente strumento di riaffermazione della metafisica, senza più alcuna necessità di scandire piani assiologici tra i due momenti. Si ripercorrono, inoltre, a partire dalla *Disputatio de principio individui* (1663), i percorsi della «fede» nominalistica leibniziana, destinata ad incontrarsi sia con il convenzionalismo di Hobbes, sia con il «realismo aritmologico»

mediato dalla scuola di Weigel, verso una nuova forma di universale detto «distributivo» ed inteso come un sistema di relazioni (*Prefazione al Nizzoli*, 1670). Rimane l'immagine di un Leibniz filosofo dell'umanesimo, consapevole delle qualità della ragione, ma anche del suo limite, che si identifica proprio in quell'individuo che la ragione stessa isola analiticamente senza poter mai penetrare.

L'ultima parte della monografia è dedicata ad una ricostruzione del dibattito sul nominalismo leibniziano intrecciato da Corsano con Carlo Giacon, Francesco Barone e Paolo Rossi a cui fa seguito un bilancio dell'interpretazione corsaniana nel panorama complessivo della *Leibniz-Forschung* novecentesca.

Quello di Ciurlia si presenta come uno studio ricco di motivi critici, reso compatto da un solido impianto interpretativo e dall'acribia filologica che dimostra nell'illustrazione e nel commento attento e preciso delle difficili pagine suáreziane e leibniziane dedicate all'analisi dei rapporti tra pensiero ed essere. Dalla lettura emerge un quadro denso ed altamente problematico, già «tormentato – come scrive l'autore – da quelle inquietudini e da quelle ombre che attraversano l'età contemporanea».

Antonio Quarta

O. HÖFFE, *Globalizzazione e diritto penale*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 155.

La crescente globalizzazione supera i confini del mondo dell'economia e delle finanze e impone una forma di civiltà in modo sempre più marcato in un numero costantemente crescente di regioni del mondo. In tal modo vengono superate le frontiere statali e socio-culturali.

Qual è l'atteggiamento degli ordinamenti giuridici nei confronti di quelle persone che superano tali frontiere e nei confronti degli "estraneei", di coloro cioè che provengono da una cultura giuridica di altro genere? È lecito punire degli stranieri per un delitto che nel loro paese non è tale? Alcuni ordinamenti giuridici prevedono pene corporali, altri ammettono la pena di morte. È lecito che si adottino contro gli stranieri pene, come quelle corporali e la pena di morte, che sono proibite nel paese d'origine? Come gli ordinamenti giuridici devono comportarsi di fronte all'aborto, all'eutanasia, all'adulterio, all'omosessualità, alla prostituzione, alla corruzione e criminalità economica e fiscale in grande stile, al traffico degli stupefacenti? Date le culture giuridiche diverse, può sussistere un diritto penale interculturale? In altre parole, come si deve trattare penalmente l'"estraneeo"?

Höffe rileva che nell'antichità si strutturano sei modelli di risposta: Lo straniero come barbaro, L'eguale trattamento, Il diritto interculturale, L'essere umano come persona di diritto, Il federalismo penale, Il diritto legato all'origine. Osserva che nel secondo, nel terzo e nel quarto modello, lo straniero non può appellarsi alla sua propria diversità, e che "il quinto modello, il 'modello federalistico', permette che esistano particolarità regionali, il sesto modello, quello della valutazione sulla base del diritto del proprio luogo d'origine, svolge ancora nel presente un ruolo significativo. Le questioni relative al diritto di famiglia vengono per esempio risolte per gli stranieri residenti in Germania per lo più secondo il diritto del loro paese" (p. 30).

Höffe evidenzia la necessità di una morale giuridica nell'attuale globalizzazione. "La morale giuridica – scrive – compare dunque non solo di per sé come fattore della civilizzazione globale; essa è anche un contrappunto necessario contro i rischi latenti nel complesso costituito dalle scienze naturali, dalla medicina e dalla tecnica" (p. 52), che è uno dei fattori sinergici della civilizzazione globale. Anche nell'economia razionale, altro fattore della civilizzazione globale, è necessaria la morale "nella sua funzione di controfondamento e, nella misura in cui si dimostra qui in grado di produrre effetti, di nuovo nella sua accezione di morale giuridica" (p. 54).

I diritti umani e la democrazia sono i due elementi della morale giuridica moderna. I diritti umani sono moderni perché "prima non era stata tratta ancora alcuna conseguenza giuridica" (p. 65). La modernizzazione sussiste nel fatto che gli uomini vengono considerati eguali non solo davanti a Dio, "ma anche di fronte alla legge e all'interno della medesima" (p. 66). "Solo nel corso dell'epoca moderna si impone quell'ampia e completa eguaglianza giuridica, che alcune culture più antiche evidentemente praticarono fin dagli albori della civiltà un'eguaglianza di fronte alla legge che vieta la schiavitù e la discriminazione della donna" (*ibidem*). La piena realizzazione dei diritti umani è connessa con lo sviluppo della democrazia.

I diritti umani e la democrazia – precisa Höffe – non sono fenomeni specificamente europei o occidentali. È infondata, perciò, l'arroganza europea che considera proprio matrimonio esclusivo lo sviluppo di questo concetto. "In essi viene piuttosto alla luce un momento universalmente umano" (p. 116). "Nella misura in cui all'Occidente riesce di portare alla luce tale momento, mentre altre culture non ne sono in grado, queste ultime appaiono come meno sviluppate" (*ibidem*).

Allora esiste un diritto penale interculturale?, "un diritto penale valido egualmente per neri e per bianchi, per ebrei, cristiani, musulmani e buddisti, per agenti di borsa e coltivatori di riso, per i soldati che pattu-

gliavano la frontiera della ex Germania Est compresi i loro comandanti, per i militari serbi e per i *mujaheddin* afgani" (p. VII)? Sì, "nella misura in cui i crimini penalmente rilevanti si fondano su argomenti universalmente umani, ovvero, più in concreto, su argomenti derivati dalla definizione dei diritti umani" (p. 135). Queste considerazioni di Höffe, originate da una serie di lezioni sulla "cittadinanza responsabile" tenute nel 1997 a Tubinga, si fondano sulla tesi che il diritto penale costituisca un elemento primario in una società vincolata all'ideale dei diritti umani.

"Dal punto di vista penalistico – osserva Höffe – non esiste lo straniero nel senso forte del termine: culture giuridiche così radicalmente diverse da non conoscere affatto crimini fondati sull'idea dei diritti umani, sono difficili da trovare" (p. 136). Per crimini fondati sull'idea dei diritti umani si deve pretendere dallo straniero il riconoscimento dei crimini in questione, "proprio per la ragione che sono fondabili sull'idea dei diritti umani" (*ibidem*).

Höffe conclude che "anche se il percorso che porta a un diritto penale interculturalmente non soltanto valido, ma anche realmente vigente, tale da fornire un aiuto affinché i diritti umani siano rispettati in tutto il mondo, è ancora lungo, l'umanità non può tuttavia sottrarsi a questo compito" (p. 140). "Nell'agenda della politica internazionale – egli afferma - [...] un Codice Penale Internazionale dalle caratteristiche adeguate, assieme a un'efficace giustizia penale internazionale competente per la sua applicazione, meritano senza dubbio di avere un posto di prim'ordine" (p. 141).

Pietro Birtolo

J. LETZ, *Antropologia filosofica*, Edizioni Charis, Bratislava 1994, pp. 154.

Questo saggio di Jean Letz, professore all'Università di Trnava, è, come indica il sottotitolo, un "contributo alla comprensione creazionale-evolutiva dell'uomo". L'Autore presenta la sintesi delle sue ricerche di circa un trentennio. Si tratta dell'applicazione al tema antropologico di una prospettiva filosofica "creazionale-esperienziale-evolutiva" incentrata attorno ad una particolare indagine di ontologia e di epistemologia.

La monografia di Letz si articola in cinque capitoli che, in forma concisa, condensano i risultati della ricerca, i titoli stessi dei capitoli indicano lo sviluppo del discorso. Dopo un *excursus* sull'*Antropologia filosofica nella storia del pensiero* che costituisce il primo capitolo, seguono il secondo: *Il posto dell'uomo nel mondo e la sua sostanza*; il terzo: *Persona e*

personalità dell'uomo; il quarto: Libertà dell'uomo; il quinto: Origine e destinazione finale dell'uomo; il sesto: Immortalità dell'uomo.

Nell'*excursus* storico, Letz pone l'accento sull'antropologia biblica e su quelle correnti dell'antropologia filosofica che ebbero maggiore rilievo nella sua formazione, in particolare il personalismo, il "tomismo-trascendentale", l'evoluzionismo come fenomenismo evolutivo (L. Boros, C. Tresmontant, P. Teilhard de Chardin).

Nei capitoli seguenti Letz si occupa innanzitutto della questione metodologica nell'ambito dell'antropologia ed indi espone brevemente la propria prospettiva che si può riassumere nelle seguenti considerazioni. L'essere dell'uomo presenta uno statuto ontologico definito nei suoi tratti fondamentali, ma tuttavia aperto ad una intrinseca evoluzione sia sotto il profilo biologico che spirituale. La costituzione ontologica dell'uomo va definendosi secondo un *progetto* d'essere che si realizza nell'ontogenesi. Non si tratta soltanto di sviluppo ma di evoluzione. Risultato di questa attività è un *uomo nuovo*, pneumatico che agisce attraverso l'uomo originario, naturale. L'*uomo pneumatico* è l'uomo di una nuova, pneumo-ontologica spiritualità. In questa nuova condizione ontologica si apre sullo Spirito divino. La forma esemplare di questa nuova vita è, per Letz, la vita stessa di Cristo, figura dell'uomo nuovo.

L'Autore affronta poi il tema della persona a cominciare da un confronto con i "neobirani" francesi e ne sviluppa i caratteri concependo la persona aperta, ed insieme, compiuta in senso ontopneumatico, arricchita dal rapporto interpersonale con le altre persone e con Dio. La persona, in sostanza, non è definita una volta per tutte sullo stesso piano ontologico, ma si evolve secondo una intenzionalità ontopneumatica. In relazione a questa dinamica intenzionale, Letz pone in particolare rilievo il ruolo della libertà che è, per lui, la fondamentale disposizione ontologica dell'evoluzione ontogenetica dell'uomo. È la libertà di auto-realizzazione del suo progetto d'essere. L'uomo nella sua crescita tende ad un incontro della propria libertà relativa, ma responsabile, con l'assoluta libertà divina. A questa sinergia Letz dà il nome di *co-attività*. La libertà dell'uomo infatti non si può definire in completa autonomia, ma evolve in direzione ontopneumatica verso la sfera del divino, di Dio cui l'uomo deve la creazione del suo stesso essere.

La dottrina sull'immortalità ci permette di cogliere in uno sguardo prospettico il nucleo centrale della antropologia di Jean Letz. In tale dottrina si compongono in forma singolare la tradizione filosofica classica con quella biblica e apporti di carattere teologico. La chiave di lettura è nella nozione di *pneuma*, supremo livello ontologico dell'"uomo nuovo", pneumatico, in cui l'uomo, anche dopo la morte continua a vivere nella sua completezza ontologica, sebbene in condizioni diverse, in

quanto partecipa all'eternità stessa di Dio. Nel suo progetto di un'*ontologia creazionale-evolutiva*, Letz scopre una stretta connessione di Dio con la dinamica del cosmo e della vita, connessione di cui la "co-attività" tra Dio ed il creato, tra il divino e l'umano, è elemento costitutivo. Il concetto centrale di questa antropologia è il *pneuma*, attraverso di esso si costituisce l'uomo nuovo in quanto germe del suo superiore modo *essenziale* di esistere sul piano storico e su quello metastorico. Nell'al di là il pneuma evolve in nuove forme. Il paradigma di questo articolato concetto speculativo è il Cristo cosmico.

Alla fine del libro vi è una bibliografia molto ampia, di circa trecento voci, che include anche gli scritti dell'Autore risalenti al periodo 1970-1989, che non poterono essere stampati durante il regime totalitario. Alcuni di essi uscirono come "samizdat", editi e distribuiti clandestinamente. Jean Letz, dopo il 1974, anno della edizione *Antropologia filosofica*, ha continuato la propria ricerca. Ha pubblicato circa venti studi in cui approfondisce il progetto speculativo delineato sopra, in particolare i problemi della libertà, della persona e della personalità, dell'immortalità. Nell'opera di Letz è particolarmente rilevante la connessione che delinea tra i motivi dell'antropologia biblica e l'interpretazione pneumatologica del personalismo dialogico.

Andreij Raisky

E. MORIN, *Il Metodo. L'identità umana V*, (2001), trad. it. di S. Lazari, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp.291

Primo tomo de *L'Humanité de l'Humanité*, quinto volume de *La Méthode*, opera enciclopedica nel senso di «*ankhyklios paideia*», *L'identité humaine* è una nuova orchestrazione di quel tessuto di problematiche interconnesse che hanno segnato l'evoluzione filosofica - teoretica del pensiero di Edgar Morin, esponente emblematico della svolta paradigmatica che si deve alla formazione di una coscienza scientifico-filosofica della complessità, sviluppatasi intorno alla metà del novecento.

«Ossessione principale», presente in tutti i suoi scritti, che ritorna nuova in quest'ultimo, grazie all'ardore della sua eterogenea tipologia scrittoria, è il «mistero» della condizione umana, essenzialmente forgiata di contraddizioni, groviglio che mai nessuno è riuscito a sciogliere: "Il mistero sbalorditivo del fenomeno umano appare sullo sfondo del mistero sbalorditivo della vita, che si affaccia sullo sfondo del mistero sbalorditivo del cosmo; e tutti questi sbalordimenti rinviano gli uni agli altri per rinforzarsi" (pag.278). Luminosa opera di antropologia culturale che contiene «ologrammaticamente» tutte le altre, *L'identità umana* è un nuovo inizio, se pur appar-

tenente alla fase crepuscolare di un cammino che porta Morin ad accogliere la sfida della complessità umana di cui si rintraccia, *in nuce*, il senso ne *L'homme et la mort* (1951) mediante un approccio bio-antropologico, ne *Le vif du sojet* (1962) attraverso un approccio antropo-cosmologico, fino a *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973), ramo prematuro de *La Méthode*, in cui egli tenta una riformulazione del concetto di scienza dell'uomo attraverso una connessione bio-antropo-sociologica. Ne *L'identità umana* Morin propone una conoscenza complessa della condizione umana, attraverso un approccio esistenziale che fa emergere la profondità dell'identità umana sfuggente, mettendo in rilievo l'importanza dell'angoscia, del piacere, del dolore e dell'estasi, comprendendo (nel senso heideggeriano di *cum-prehendere*) la multidimensionalità della natura umana in cui *homo sapiens* è anche *demens*, *homo faber* è anche immaginario e mitologico, *homo economicus* è anche *ludens* e *consumans*, "animale isterico posseduto dai suoi sogni e tuttavia capace di oggettività, di calcolo, di razionalità" (pag. 125). Questo lavoro, rimasto in cantiere per dodici anni, rompe con la visione arbitraria e insulare dell'uomo, rompe con le concezioni riduttive, unisce e articola tutto ciò che è stato disgiunto, suddiviso, compartimentato in discipline, radica «l'umano» in questo mondo e, nel contempo, lo situa tra i tre infiniti, l'infinitamente grande, l'infinitamente piccolo e l'infinitamente complesso. *Ecce Homo!* Come un «caleidoscopio» che mostra senza sosta immagini che variano secondo i movimenti che gli si imprimono, *homo complexus* appare ora nevrotico, immaginario, isterico sotto il guscio della normalità, in balia dei doppi giochi della storia, della coscienza e dell'inconscio, della verità e dell'errore, ora destinato ai compiti utilitaristici della vita prosaica, ora votato alla comunione e all'amore della vita poetica: "Giudice di ogni cosa, imbecille lombrico; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e rifiuto dell'universo" (B. Pascal, *I pensieri*). Senza eccessiva acrimonia, collocandosi in «zone di frontiera» mosso da un umanesimo ansioso di trasformare la condizione umana, Morin fa emergere, attraverso una attenta disamina, l'inadeguatezza sempre più ampia, profonda e grave dei nostri saperi disgiunti, frazionati, compartimentali fatti sempre più di specialisti, privi però di vita perché pensati senza l'uomo: "Il continente antropologico è andato alla deriva, diventando un'Australia. Nel suo ambito la triade costitutiva del concetto di uomo, individuo-specie-società, è essa stessa completamente disgiunta. L'uomo si sbriciola [...]. L'idea di uomo è tanto più eliminabile quanto più è miserevole: l'uomo delle scienze umane è uno spettro ultrafisico e ultrabiologico" (*Lo spirito della valle*, 1977, introduzione generale a *La Méthode*, pag. 8). Al fine di mostrare come tutte le scienze e tutte le arti, ciascuna dalla propria prospettiva, illuminano il «fatto umano», l'Autore integra la riflessione filosofica sull'umano nutrendola delle nuove acquisizioni scien-

tifiche fino a giungere ad un ripensamento della nozione di uomo, inteso come essere totale, «soggettivo naturale». Idea che germoglia nell'essere più arcaico, ma che non è riducibile ad esso. Idea che si sviluppa con l'animalità, con l'affettività e nell'uomo appare la novità straordinaria del soggetto cosciente che comporta in modo particolare un doppio principio di inclusione e di esclusione e che permette di comprendere nello stesso tempo l'egocentrismo, l'intersoggettività e l'altruismo.

Gli esseri umani sono degli individui-soggetti computanti/cogitanti, capaci di libertà, di scelta, di invenzione, di strategia, dotati di cultura, di linguaggio, di coscienza, senza mai cessare di essere animali, di funzionare biologicamente. Da cui scaturisce una visione di uomo bipolarizzata in *yin yang*, determinata da una doppia e sola vita: *phainon* per ciò che concerne la vita fenomenica *hic et nunc*, *genos* per quanto riguarda la determinazione biologica. Il fenotipo è attualizzazione, l'inibizione, la modificazione dei tratti ereditari in un individuo in funzione delle condizioni della sua ontogenesi in un ambiente dato. Il genotipo è la ri-presentificazione di un passato e la reinscrizione di esso in un divenire, in e attraverso la genesi di un essere vivente. Ogni uomo è nel contempo, un essere pienamente culturale e pienamente biologico, portando in sé questa «unidualità» originaria che non elimina il paradosso di una unità e di una dualità geno-fenomenica, che pone in rapporto dialogico termini irriducibili e inseparabili nell'auto-organizzazione, pur distinguendosi in essa. Uno e molteplice porta in sé il cosmo " *contiene in sé galassie di amori, abissi di infelicità, immensità di galassie di indifferenza, conflagrazioni di astri in fiamme, irruzioni di odio, smarrimenti stupidi, lampi di lucidità, burrasche dementi...*" (pag.76).

Con *L'identità umana*, sintesi di una vita, Morin, umanista planetario, indaga l'uomo fino a giungere alla sua umanità sfuggente, sondando le sue profondità abissali, per comprenderne il destino a molte facce, il destino della specie, tutti i destini mescolati e inseparabili, i comuni problemi planetari di vita e di morte che fanno dell'*Umanità* una nozione etica radicata in una *Terra-Patria* che deve essere portata a compimento da tutti, in tutti e in ciascuno.

Valeria Venneri

E. MATASSI, *Bloch e la musica*, Quaderni della Fondazione "Filiberto Menna", Centro Studi d'Arte Contemporanea, a cura di P. De Luca e C. Cantillo, n. 1, edizioni marte, Salerno 2001, pp. 88.

Riassumere in poche parole l'insieme degli spunti delle argomentazioni e dei raffronti critici racchiusi nell'ultimo snello ma densissimo lavoro di

Elio Matassi sulla filosofia della musica di Ernst Bloch, anche solo a volerne proporre una prima elencazione, non è impresa semplice né, probabilmente, utile. Tuttavia alcuni temi portanti, o maggiormente caratteristici, vi traspaiono con una certa chiarezza: 1) il nesso musica-utopia e la conseguente natura utopica della musica; 2) l'utopia come categoria dell'apparire (*Vor-Schein*), cioè come un emergere di preapparizioni – o premonizioni – di un futuro futuribile; 3) il rapporto musica-testo e suono-parola, e la conseguente definizione del concetto di musica come "dramma", come azione in divenire, come immediatezza vitale; 4) il momento dell'ascolto musicale inteso come momento di auto-ascolto, ossia come anelito che nell'ascolto interiore rintraccia i nessi di una *Gemeinschaft* o "dimensione comunitaria" dell'individualità spirituale.

L'aspetto saliente del saggio, che resta sotterraneo ma sempre pronto a riemergere, è perciò quello che ravvisa nella musica l'espressione privilegiata di una dimensione storica del mondo e della natura umana, per cui la musica stessa non risulta sollevata dalla temporalità ma al contrario interamente calata e costituita dal tempo. Potremmo dire, in ultima istanza, che per il Bloch di Matassi la musica è la prima e la più illuminante manifestazione della natura temporale della realtà umana. In quanto costitutivamente temporale, cioè "destinata" a svolgersi da se stessa nel tempo, l'umanità è perciò protesa ad una realizzazione di sé che solo la musica, o comunque la musica in modo affatto particolare, appunto in quanto apparentemente sovra-temporale, può riuscire a manifestarci. Tra le implicazioni del discorso blochiano che più mi sembra opportuno sottolineare vi è perciò quella del superamento del dualismo tradizionale tra musica "assoluta" e musica rappresentativa (vocale quanto strumentale). La musica è sempre, di per se stessa, parola e capacità di parola. Da qui la definizione di musica come "utopia", cioè come proiezione di ciò che resta nel profondo, come in attesa, di ciò che agisce nell'intimo di noi e che trascende la realtà immediata senza tuttavia essere trascendente. La musica, in questo senso, è potenzialità di esigenze assolutamente soggettive e immanenti, che nascono nel sostrato vitale di ogni coscienza al fine di spingerla lontano da sé, e tuttavia guidarla ad un recupero di sé. Il raffronto che Matassi propone tra il Bloch di *Spuren* e di *Geist der Utopie* e le evidenti connotazioni messianiche della temporalità musicale in autori come Franz Rosenzweig e Walter Benjamin è perciò quanto mai opportuna. Nell'uno e nell'altro la correlazione istituita tra musica e redenzione diviene strettissima, mentre il tempo musicale – che essi considerano solo nel suo significato socio-antropologico, trascurandone così o minimizzandone quello filosofico – si allontana e contrappone al tempo reale, con l'ovvia

conseguenza che il testo liturgico e il contesto culturale acquisiscono una condizione di primato che invece in Bloch non hanno.

È questo infatti il pericolo, al quale Bloch sembra in parte sottrarsi, di una simile concezione estetica: che il *non-luogo* evocato dalla musica finisca con l'essere davvero un luogo del "no", cioè dell'illusione e dell'inganno o di velleità anarchiche vane e inconcludenti; che il possibile sottinteso dal *Vor-Schein* sia o possa dimostrarsi nient'altro che un meraviglioso miraggio, dunque daccapo una necessità come impossibilità, sia essa poi di fatto o di principio. L'utopicità della musica che Bloch rivendica è in fondo null'altro che il risvolto paradossale di un'arte che si presenta da subito come meta-arte, come sorpassamento di sé, cioè come semplice *medium* di realtà che le restano estranee. La musica infatti non qualifica la realtà, e in senso proprio nemmeno la rappresenta: essa è sempre in un rapporto di "eccedenza" con i fatti particolari dai quali parte e si genera. Il suo scopo ineludibile è quello di proiettare nel mondo sensi e traiettorie possibili di senso, che sono nel mondo pur non essendo – o non ancora – del mondo.

Silvio Paolini Merlo

M. MUSELLA E S. D'ACUNTO, *Economia Politica del non profit*, Giappichelli Editore, Torino, 2000.

Il settore del non profit ha ormai acquisito una dimensione rilevante nelle economie industrializzate. Gli studiosi di economia hanno inizialmente fatto molta fatica a percepire la rilevanza di tale fenomeno, e solo negli ultimi anni l'interesse per tale settore va progressivamente crescendo, anche se non sembra ancora disponibile un'elaborazione teorica organica in grado di dare conto in modo adeguato del ruolo economico di queste organizzazioni, dei principi che ne spiegano l'esistenza e soprattutto del perché della loro diffusione nelle economie capitalistiche avanzate. Questo testo ha il pregio di fare il punto sullo stato del dibattito sul non profit nell'economia politica. L'intento degli autori non è quello di proporre soluzioni organiche ai complessi problemi connessi alla definizione, all'interpretazione teorica e all'analisi empirica del fenomeno, ma di dare nozioni base di micro e macroeconomia utili a mettere a fuoco una serie di questioni concernente lo sviluppo di tale settore nelle moderne economie di mercato. Composto di cinque capitoli, il testo sviluppa il tema del non profit sia dal punto di vista teorico (e in tal senso si muovono i primi due capitoli, attribuiti a Salvatore D'Acunto) e sia da una visuale di politica economica (e in tal senso si muovono gli ultimi tre capitoli attribuiti a Marco Musella). L'intento

iniziale degli autori è di esaminare da un lato i modelli interpretativi del fenomeno nella teoria economica, modelli fondati prevalentemente sul vincolo della distribuzione degli utili, e di rilevare dall'altro come manchi in letteratura un'analisi del ruolo delle transazioni gratuite, che proprio nelle organizzazioni non profit (ONP) sono spesso rilevanti per il loro funzionamento. I modelli presi in esame sono rispettivamente il modello di Weisbrod (1977), di Hansmann (1980) e il modello di Ben-Ner (1986). In particolare Weisbrod intende il fenomeno del non profit come un riflesso dell'eterogeneità delle domande che i cittadini rivolgono ai propri governi per la fornitura di beni collettivi. Poiché i governi sono naturalmente inclini a soddisfare gli interessi delle maggioranze, le minoranze, i cui interessi sarebbero quindi insoddisfatti, risponderebbero a tale deficienza proprio attraverso la costituzione di ONP. Per gli autori però tale schema di analisi non è in grado di chiarire il motivo per cui le ONP sarebbero in grado di rispondere alla domanda di beni collettivi da parte delle minoranze insoddisfatte dall'offerta pubblica meglio delle organizzazioni produttive con scopo di lucro. I successivi modelli esaminati hanno come elemento comune la nozione di informazione asimmetrica. In particolare secondo Hansmann la nozione di informazione asimmetrica permette da un lato di formulare una spiegazione del perché le ONP risultino più idonee delle organizzazioni con scopo di lucro a soddisfare la domanda di beni collettivi da parte delle minoranze insoddisfatte dall'offerta pubblica (il vincolo della distribuzione degli utili garantisce i donatori circa la destinazione dei propri contributi produttivi), e dall'altro di chiarire come le ONP abbiano un vantaggio rispetto alle organizzazioni a carattere lucrativo anche nella fornitura di certe categorie di beni privati caratterizzati da difficoltà di accertamento della relativa qualità (*il vincolo della distribuzione degli utili garantisce i consumatori circa la qualità dei beni e servizi forniti dalle organizzazioni produttive*). Il divieto della distribuzione degli utili è per Hansmann quindi un vincolo sufficientemente forte per impedire il manifestarsi di comportamenti opportunistici da parte dei dirigenti delle organizzazioni produttive a danno dei consumatori. Ma poiché tale vincolo è presente anche nelle imprese pubbliche, gli autori opportunamente rilevano come tale modello non sia in grado di dimostrare la superiorità delle performance delle ONP rispetto proprio alle imprese pubbliche. Nell'ultimo modello analizzato, Ben-Ner, pur considerando la nozione di informazione asimmetrica un adeguato mezzo interpretativo del fenomeno del non profit, nutre un non indifferente scetticismo circa l'efficacia del vincolo della distribuzione degli utili quale strumento di garanzia della correttezza del rapporto tra amministratori delle organizzazioni produttive e consumatori. Il problema del-

la costruzione del rapporto fiduciario tra produttori e consumatori viene risolto con la radicale eliminazione del conflitto di interessi da cui esso trae origine, mediante una sorta di integrazione verticale tra produzione e consumo, e dove il vincolo alla distribuzione degli utili, piuttosto che funzionare come una regola autoimposta per garantire i consumatori della propria buona fede, scaturisce endogenamente come la modalità comportamentale più idonea a consentire ai soci-consumatori il perseguimento dell'obiettivo della propria utilità. In altre parole secondo Ben-Ner quando i costi di monitoraggio della qualità dei beni prodotti da un'impresa capitalistica risultano maggiori dei costi associati alla gestione diretta della produzione, i consumatori sceglieranno di aggregarsi per produrre e consumare, assegnando all'organizzazione produttiva risultante l'obiettivo di massimizzare il surplus dei consumatori sotto il vincolo dell'assenza di profitti. Anche per quest'ultimo modello non mancano le riflessioni, poiché è evidente che tale spiegazione non è generalizzabile per tutto l'universo delle ONP ma solo per quelle organizzazioni direttamente gestite dagli stessi consumatori, rilevando inoltre che, poiché i costi di gestione dell'attività dell'organizzazione da parte dei consumatori-soci risultano bassi nel caso di attività produttive su piccola scala, tendendo a crescere con il crescere dell'organizzazione e del volume delle sue attività, è probabile che l'organizzazione affidi a terzi la sua gestione, riproponendosi così il problema del deficit informativo che caratterizza il rapporto tra consumatore non proprietario e un'organizzazione produttiva a carattere lucrativo. Ad un tentativo poi di colmare la principale lacuna in letteratura circa la spiegazione economica del fenomeno della gratuità delle prestazioni, è dedicato il capitolo secondo del citato testo. Per arrivare ad una conclusione su tale fenomeno gli autori propongono una tassonomia generale delle modalità di regolazione delle transazioni aventi ad oggetto beni e prestazioni, esponendo inizialmente le caratteristiche del modello di accesso ai diritti di proprietà dominante nelle moderne economie di mercato, lo scambio mercantile, spostando poi l'attenzione alle due principali soluzioni al problema del conflitto tra razionalità individuale e collettiva: la soluzione *pigouviana* e quella *della reciprocità* (nello specifico modello di Axelrod-1984). Infine, si presentano alcune riflessioni circa il ruolo giocato dalle *reti associative* nell'implementazione di un modello di accesso ai diritti di proprietà su beni e prestazioni basato sulla gratuità; il tutto è condotto con il ricorso allo strumento di analisi del *dilemma del prigioniero*. Da un'analisi prettamente economica si passa poi negli ultimi tre capitoli a descrivere lo scenario socio-economico entro cui si colloca il fenomeno del non profit, concentrando l'attenzione sulla crisi del modello di Welfare State e sul ruolo attuale e

futuro del nuovo Welfare Mix. Non manca una descrizione della realtà del non profit nel nostro paese e soprattutto nel Mezzogiorno. L'ultimo capitolo è dedicato alla discussione sulla disoccupazione (riprendendo tesi neoclassiche e keynesiane) e sul ruolo che possono avere le ONP in tal senso, cercando di rispondere a due importanti quesiti: (a) perché c'è bisogno di imprese non profit? (b) perché queste imprese possono essere efficaci nella lotta alla disoccupazione?

In conclusione: il testo, il cui pregio principale è riscontrabile nella chiarezza espositiva di teorie economiche e strumenti di analisi per lo studio del non profit, si presenta come pioniera nella letteratura italiana di economia politica dell'interpretazione di tale fenomeno, rappresentando un buon riferimento per quanti vogliono imbattersi nella ricerca teorica, nell'analisi empirica, o vogliono semplicemente integrare le proprie conoscenze sulle organizzazioni non lucrative e il loro funzionamento.

Andrea Pacella

F. Rella, *Figure del male*, Feltrinelli, Milano 2002

È facile incorrere nel rischio di reiterare il già detto quando si affronta il problema del male su cui da sempre si è esercitata la riflessione filosofica. D'altro canto, nemmeno il fatto che del male abbiano scritto i maggiori filosofi mette al riparo dall'esigenza di un personale ripensamento di quei temi. Per ciò che esso rappresenta, infatti, il male richiede una personale *esposizione* che, muovendo dai propri coefficienti esistenziali, ne permetta una autonoma presa di coscienza.

Urgente diviene, in questo esercizio di inevitabile riappropriazione di un ambito dell'esistenza, la ricerca di parole in grado di dire il male e non di negarlo, di esprimere e non di eclissare quanto da esso rappresentato.

Figure del male di Franco Rella muove dall'implicito asserto che sia necessario procedere ad una risemantizzazione del male, mediante una rigorosa ed attenta ricerca delle/sulle parole in grado di esprimerlo. In questo tentativo, l'A. si muove su piani molteplici, dialogando con discipline diverse, la filosofia, la letteratura, l'arte, mediante un incessante interrogare le opere di Weininger, Rilke, Mann, Freud, Proust, Benjamin, Bernini, Tiziano, Bataille, Bernanos, Dostoevskij, solo per citarne alcuni.

Il risultato è un libro definito "coltissimo", "una palestra del pensiero" (Caserza) in cui, come scrive lo stesso Rella: «la mia voce si sovrappone e si intrama alla mille voci che hanno accompagnato la mia vita e hanno aperto strade al mio pensiero: nuove strade, sempre diverse, che

mi hanno portato sempre più vicino a quella che penso essere la mia vocazione e forse il mio destino. Forse è l'ordito di queste mille voci che porta la mia parola a una soglia in cui mi pongo in attesa, pongo i miei eventuali lettori in attesa di una parola ulteriore».

Significativo appare il fatto che la ricerca di una modalità appropriata per dire il male non concerna solo il contenuto del libro ma la stessa forma narrativa. La ricerca di nuovi significati delle parole indicanti il male si realizza nel progetto di Rella attraverso un diverso articolarsi delle parole: nel libro i capitoli dedicati alla argomentazione rigorosa si alternano a capitoli autobiografici, diaristici, in cui la voce narrante si affida, di volta in volta, a tre personaggi che, da prospettive diverse (la razionalità filosofica, il punto di vista religioso, la testimonianza), collegano altre ed importanti dimensioni del male. Composto da più voci, il volume di Rella appare, pertanto, sinfonico. L'A., alla stregua di un sapiente direttore d'orchestra, riesce ad armonizzare le voci, preservandone l'originalità ed imprimendo loro lo stesso ritmo.

Esistono dimensioni del male che per ciò che rappresentano superano la stessa possibilità della dicibilità. Tali dimensioni (le sofferenze patite, solo per fare un esempio, rientrano in quest'ambito) si collocano su un piano differente rispetto all'imputabilità e, forse per questo, sono risultate marginali nelle teodicee. La indicibilità e la ininputabilità di tali dimensioni, tuttavia, non può automaticamente tradursi in una assenza di rilevanza filosofica. Rella sferra un attacco, consapevole e ben motivato, al tradizionale modo mediante cui la filosofia ha inteso il male. «Che cos'altro è detto male se non *privazione* di bene» affermano Agostino (*Enchir.* III, 11) e Tommaso (*De spir. creat.* a.2). Secondo il paradigma classico, dunque, il *malum* sarebbe *defectio* o *privatio boni*.

Anche tale dimensione *neutralizzante* di considerare il male, tuttavia, non mette al riparo dall'azione di inquietanti figure: Eichmann, i terroristi, gli autori del male, ricorda Rella «sarebbero tutti dentro questa bolla, questa sorta di vescica vuota, dentro quest'assenza: in una scalfitura, in un'ustione lasciata nel mondo da Dio che si è ritirato da esso e almeno da una parte di esso».

È proprio l'invisibilità del male, la sua presunta assenza di rilevanza a costituire, dunque, il vero problema: «il *defectum boni* è *summum malum*, il male estremo, il male assoluto perché è assenza che a nulla si lega». La dimensione costituita dal male inteso come assenza di bene è una zona di frontiera, una zona in cui la luce si confonde con le ombre; un confine tra l'eterno, luogo del bene, ed il tempo, luogo della possibilità del male. In una parola è l'interstiziale, descritto richiamando la poesia di Celan *Di soglia in soglia*: «Parla anche tu, / parla per ultimo, / di' la tua parola. / Parla - / Ma non dividere il No da Sì. / Da' alla tua pa-

rola anche il senso: / Dalle l'ombra. / Dalle ombra abbastanza, / dagliene tanta, / quanta tu sai ripartita intorno a te tra / mezzanotte e mezzogiorno e mezzanotte. / Guarda attorno: / vedi come essa diventa viva in giro – / Presso la morte! Viva! / Dice verità chi dice ombra».

Non è automatico che l'accettazione di essere di fronte al male, superando in tal modo eventuali approcci *derealizzanti*, si tramuti in maggiore capacità di descrizione. Tutt'altro. Si può rimanere senza parole, invece. È, questa dell'afonia o, meglio della afasia, la perdita della stessa capacità di dire, un'ulteriore stazione dell'indagine di Rella intorno al male ed alla parola, intimamente connessa con il valore ed il significato della testimonianza. È proprio nelle situazioni più angoscianti, quando si preferirebbe tacere, alle soglie estreme dell'umano che la parola diviene testimonianza: essa «può trasmettere ad altri la mia esperienza, può impedire che il mio dolore sia come non avvenuto». Tale constatazione conduce ad una rivalutazione della descrizione fattuale, della fenomenologia dell'esperienza del male. *Quomodo mala*, dunque?

Se allora, come rileva Penzo, l'interpretazione razionale del male è un «grandioso tentativo di spiegare la sofferenza alla luce di una concezione astratta invece di coglierla nel suo momento fondante che consiste nell'esistenza concreta del singolo» (Cfr. G. Penzo, *L'essere dell'uomo come essere-per-la-sofferenza*), imperativo diviene stazionare nei pressi dell'effettivo *theatrum iniquitatis*.

Il confronto critico con alcune opere di Ballard, Connolly, Bacon, Kafka, Conrad, Klee, Tàpies costituisce un interessante tentativo di non allontanarsi dal male, ma di coglierlo nei luoghi in cui esso, nelle sue diverse modalità, si manifesta. Rella riconosce alla letteratura il merito della evocazione di ciò che altrimenti rimarrebbe relegato nel silenzio: «La letteratura è di fatto la diversione fuori dalla ragione abituale: è [...] fuga dal mondo del discorso. Con essa si entra in uno spazio in cui vita e morte si confrontano nel conflitto tra l'oltrepassamento del pensiero logico e le immagini che da questo "oltre" si generano. [...] Dunque la letteratura è un'uscita dal principio di non contraddizione che domina il pensiero logico».

Ed è proprio la sottolineatura che esistono numerose modalità, ben oltre l'approccio logico, attraverso cui è possibile relazionarsi al male a costituire lo specifico del libro di Rella. È una nuova via dell'impresa filosofica o la sua più allarmante diserzione?

Giovanni Scarafile

E. SEVERINO, *La gloria. Assa ouk èlpontai* [cose che essi non sperano, da un frammento di Eraclito]: *Risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001, pp. 563.

Per chi sia interessato a intraprendere la via della perfetta conciliazione tra vita e pensiero, ovvero ad avventurarsi lungo un percorso di ricostruzione della filosofia intesa come soppressione di tutte le differenze, variante tra le più aggiornate della crociana "dialettica dei distinti" (che in effetti nulla è se non l'equivalente sul versante storicista di quella medesima soppressione), insomma all'esercizio critico praticato come *parusia*, come *reductio ad unum* di uno stesso *identicum* di partenza, come riappropriazione dell'eterno destino dell'universo, ebbene questo libro procurerà sicura ebbrezza e soddisfazione.

È forse opportuno premettere che il recensore non può vantare – né difatto è incline a sfoggiare – un atteggiamento sereno e distaccato nei confronti del recensito, pavoneggiantesi a critico supremo (leggi: profeta inascoltato) della Chiesa cattolica e fautore arcinoto di un tautologismo filosofico riconfermatosi nella propria assoluta identità per migliaia di pagine, e che con queste ultime giunge ad una sorta di apoteosi ricapitolatoria, di fatto in sé facilmente prevedibile. Qual è, infatti, il senso di tutto il cerebralismo severiniano? Che l'uomo vive da sempre in Dio perché lo pone e lo realizza in quanto "essere-che-è". Dunque Dio è il pensiero e il pensiero è Dio. Ma che valenza ha, anche in questo caso, l'uso del termine "essere"? Ogni autoevidenza e autorealizzazione perennemente riconfermantesi di uno stesso sempre identico essere, comporta, in quanto perfetta tautologia, l'attività libera e creatrice della mente umana, fallendo perciò miseramente come "verità". Se "l'essere-che-è" è la sola cosa che importa pensare, allora tutto l'essere è pensiero che si pensa, e quindi niente "è" oltre o ulteriormente al pensiero. Se, in altre parole, Severino pensa l'essere e lo afferma al punto da celebrarne la "gloria", allora, in forza della sua stessa filosofia, egli lavora ad autovanificarsi, ingannandoci e ingannandosi.

Uno dei principali vizi logici del pensiero severiniano risiede probabilmente nel fatto che esso considera come non-essere *solo* il divenire, dimenticando che anche il non-essere, in quanto contrapposizione dialettica dell'essere, è a sua volta un'identità e quindi un "ciò-che-è". Una tautologia al quadrato. Può anche andar bene che Severino lavori ancora sulle antiche categorie filosofiche dei Padri della Chiesa, ormai logore e sterili, come l'essere e il nulla, l'identità e la contraddizione, la necessità e il caso, ma questo non va bene più se a quelle categorie si accompagna, messa da parte l'ingombrante istanza creazionistica, la stes-

sa mentalità che le ha partorite. Non meno logoro è infatti il meccanismo logico-speculativo di chi, come Severino, pretende di attualizzare l'eleatismo argomentandolo su basi rigidamente dialettiche, per cui l'essere *non* è il nulla e il nulla *non* è l'essere, per cui l'essere è contraddittorio con il nulla e il nulla a sua volta con l'essere, per cui il possibile esclude il necessario, il caso esclude la scelta dei possibili e così via. Spiegandoci il senso della verità, Severino ottiene solo di mostrarci il senso dell'inutilità totale della sua spiegazione.

Se tutto è già realizzato e concluso, se ogni valore esiste e perdura da sempre, se la ragione è strumento di questa verità in quanto eternità, all'uomo concreto si direbbe restare poco o nulla da fare. Essere morto anziché vivo, per lui, non farebbe più grande differenza. E invece, come accade in tutte le belle fiabe, quella di Severino è una filosofia a lieto fine. L'uomo è da sempre quello che crede di non essere, e quindi non deve sperare nulla né temere nulla. Perché egli "è", e questo "stato dell'essere" è già di per se stesso la sua salvazione e redenzione, l'illuminarsi di un "eterno apparire degli eterni", di un immenso bearsi di sé. Ma può il pensiero, anche se tautologico, intendersi come necessità di qualcosa? Evidentemente no. Nel pensiero tautologico si pensa il necessario come non-possibile, quindi si pensa *anche* il possibile. Nel pensiero tautologico si pensa l'essere come non diveniente, ma dunque si pensa *anche* il divenire. Se l'essere, come Severino lo intende, è ciò che afferma il pensiero, il pensiero non è niente di per sé. Ma se l'essere è viceversa affermato dal pensiero, allora è l'essere a non essere niente di per sé.

È perciò opportuno ricordare, riepilogando, che non la filosofia ma la realtà stessa dell'uomo e del mondo ha cancellato la "verità ontologica" dalla filosofia contemporanea, che il problema dualistico dell'essere e del nulla si è rivelato un sofisma nominalistico sin dall'antica Grecia, che la questione onto-teologica dell'essere per cui l'uomo dovrebbe assurgere alla propria salvifica realizzazione, estasiandosi di affermare qualcosa di realmente altro da se stesso senza l'ausilio della scienza e della tecnica, è proprio il frutto dell'impostura filosofica contro cui Severino va scagliando i propri anatemi.

Silvio Paolini Merlo

O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 272.

L'antropologia filosofica ormai da tempo fornisce un notevole contributo alla ricerca e al dibattito che anima il discorso attorno all'uomo,

fornendo spunti e riflessioni da cui ormai non si può più prescindere. Sin dai tempi antichi, tale disciplina ha accompagnato l'evolversi della storia della filosofia, fornendole un valido punto d'appoggio, quasi una sorta di fondazione scientifica esterna tale da meglio sorreggere le sempre nuove conquiste della teoresi. La filosofia moderna, o meglio, la svolta cartesiana e poi kantiana porta l'antropologia filosofica ad avere la piena autonomia e conseguente legittimazione. L'analisi antropologica, svincolandosi da quella religiosa, investigherà l'uomo non più attraverso Dio, ma Dio alla luce dell'uomo. Con J.G. Herder, poi, s'inaugura una nuova epoca in cui l'antropologia filosofica attecchisce con forza ed offre nuovi punti d'osservazione all'indagine filosofica. Nel XX secolo l'animale, come oggetto specifico dell'etologia, diviene il nuovo termine di paragone al fine di chiarire sempre più il discorso attorno all'uomo. Le nuove conquiste della scienza, però, porteranno la filosofia ad un punto di crisi: il concetto di "uomo" apparirà sempre più vago ed enigmatico; il compito della filosofia risulterà sempre più debole nel fornire un quadro unitario di esso.

In questo volume, Oreste Tolone s'impegna ad evidenziare quanto, l'antropologia filosofica s'imponga proprio con l'intento di ridefinire il ruolo della filosofia, pur attingendo a piene mani al nuovo panorama scientifico, rifuggendo, però, da ogni pretesa assolutistica di ordine metafisico. L'autore segue un itinerario attraverso cui l'antropologia filosofica rivendica con forza la facoltà di dare un'interpretazione della realtà o, come sostiene J. Habermas, "il buon diritto di occuparsene". Qui si vuole sottolineare quanto, ormai, nel grande mosaico d'informazioni scientifiche, la filosofia o, meglio, l'antropologia filosofica tenti di riorganizzare tutto ciò, per quanto possibile, al fine di dare un'immagine unitaria di uomo. Il nuovo dovere dell'antropologia filosofica sarà quello di abbandonare ogni pretesa di fondazione ontologica e, piuttosto, quello di ricercare le condizioni di possibilità, le categorie su cui fondare l'essere-uomo, aprendo così un dialogo intenso soprattutto con le scienze sociali.

In questa direzione, Tolone, ripercorrendo il suggestivo itinerario antropologico tracciato da H. Plessner, giunge alla conclusione secondo cui occorre indagare l'uomo non solo in quanto essere vivente, ma pure in quanto agente, cioè nel suo sociale estrinsecarsi. L'Autore, pur raccogliendosi attorno all'obiettivo di presentare con estrema chiarezza i contributi dell'antropologia di Plessner, nella prima parte del volume, sente forte il bisogno di comunicarci quale sia oggi il compito della filosofia, alla luce dei nuovi sviluppi dell'antropologia filosofica. La filosofia di Plessner, sottolinea Tolone, fa tutt'uno con la variazione epocale che rende sempre più incerto ed instabile ciò che era saldo in passato.

L'uomo è finalmente libero di osservarsi da nuove prospettive, sentendosi, così, più capace di poter ridefinire la propria immagine.

L'ambizioso progetto di Plessner consiste nel tentativo di superare la cesura cartesiana, nella ricerca di un metodo che salvaguardi la complessità della vita e riabiliti l'unità integrale. La generale opera di riabilitazione dell'integrità umana nasce da una lacerazione presente tra *res extensa* e *res cogitans*. Plessner si rivolge contro l'avvenuta fondamentalizzazione che aveva condotto allo scisma del fisico dallo psichico; il suo progetto antropologico si basa soprattutto sul bisogno di compiere una rivisitazione ed un approfondimento della dimensione umana nella sua unità, dunque, una *restitutio ad integrum*.

A questo punto, l'Autore sente il forte bisogno di richiedere un'antropologia che chiarisca la radice delle capacità umane e dei suoi limiti espressivi legati alla dimensione corporea, sociale o culturale. Noi possiamo penetrare la vita partendo dalle sue estrinsecazioni; per questo l'ermeneutica della vita è possibile solo come antropologia filosofica, cioè risalendo all'uomo e alla sua natura. Formulare un'antropologia filosofica vuol dire porre il problema dell'essenza dell'uomo, cioè del suo specifico modo di essere e della posizione da lui occupata nella natura. Pertanto, secondo Tolone, la filosofia della natura diventa, nell'intenzione di Plessner, parte integrante del progetto antropologico: i modi di essere dell'uomo vanno compresi a partire dai modi di essere del vivente e, in particolare, dalla distinzione tra uomo e animale. L'antropologia intende così recuperare la problematicità del concetto di "uomo" e risalire ad esso a partire da un'indagine che lo collochi all'interno del mondo della vita, dell'esistente.

Secondo Plessner, l'animale, a differenza dell'uomo, pur possedendo una forma di coscienza, vive qui-adesso; ha un rapporto con le singole cose, ma puramente vitale. L'uomo va dietro le cose, al loro lato latente e mancante e, perciò, è in grado di fare i conti con infinite possibilità che, tuttavia, non sono presenti nell'immediato; può dubitare, riflettere su ciò che è e potrebbe essere. L'animale, pur percependo il sé e l'estraneo, non è in grado di fare esperienza, di riflettere sul proprio sé. La riflessività totale viene raggiunta esclusivamente con l'uomo. Egli è in grado di prendere distanza da sé e per questo vive nell'"eccentricità": è capace di porsi contro il nucleo da cui fuoriesce, di porre uno spazio tra sé e sé.

A questo punto, Tolone sente, da una parte, il dovere di riferire in maniera asettica circa il pensiero del suo filosofo ma, al tempo stesso, si preoccupa di riscattarlo da eventuali etichette metafisiche, chiarendo subito che se l'eccentricità sta alla base dell'introduzione di una divinità che agisce da contrappeso, sembra allo stesso tempo l'origine del suo

annullamento e superamento. Afferma inoltre che la tensione rivoluzionaria, che agita l'animo dell'uomo, costringe a mettere in discussione tutto ciò che la fronteggia e, quindi, a sospettare anche di Dio, poiché trovandosi di fronte ad un essere eccentrico, qual è l'uomo, è soggetto ad essere scavalcato e rimesso in gioco. Nello spirito plessneriano non ha senso parlare di un "fondamento ultimo", nel momento in cui ci si rivolge ad un essere eccentrico come l'uomo, tutt'al più potremmo parlare di "fondamento ulteriore". Si può, allora, parlare di "metafisica negativa" in Plessner, nel senso che l'antropologia filosofica inaugura, per mezzo del concetto di "eccentricità", una relazione essenziale con Dio e l'assoluto, ma al tempo stesso impedisce di fermarsi ad essi.

Plessner rifiuta ogni procedimento ed investigazione che provenga dall'alto, rifiuta per principio il ricorso a qualsivoglia autorità posta al di sopra dell'uomo. Tolone conferma, invece, l'esigenza di una disciplina apposita e ribadisce la volontà che porta Plessner a porre al centro l'uomo, di comprenderlo come essere a sé, sebbene sempre e comunque nel contesto della vita.

L'esigenza di fondare un'antropologia filosofica è sintomo evidente del bisogno di rendere ragione di un essere del tutto particolare, nei confronti del quale occorre far ricorso a nuovi strumenti concettuali, benché Plessner non giunga mai esplicitamente a parlare di superiorità o di primato dell'uomo nella natura.

Plessner preferisce rinunciare alla divinità, non solo come punto di partenza ma anche come punto d'arrivo per l'indagine filosofica. Ciò rappresenta la convinzione che nello studio sull'uomo occorre attenersi ai fenomeni e rifuggire da ogni lusinga metafisica. L'uomo di Plessner è fondamentalmente libertà, necessità di prendere posizione rispetto alla propria esistenza; l'uomo può fondare la sua esistenza e dare un nuovo aspetto al mondo in cui vive, si esprime ma, al tempo stesso, si nasconde. Un essere ambiguo per natura perché centrato e decentrato, abbandonato alla libertà e, dunque, libero di fare o di lasciar fare, capace di andare al di là di qualsiasi posizione stabilita perché sempre chiamato a superarsi, ad autoporsi, a "crearsi" nel tempo. La responsabilità etica potrebbe non essere altro che l'ultimo gradino della regolamentazione di una condotta comunque da orientare; per cui la realizzazione dell'uomo integrale non è del tutto separabile dalla responsabilità che esso deve assumere nei confronti dell'essere umano e di se stesso.

L'Autore, concludendo, ritiene che l'uomo di Plessner "non diventa quello che è, ma ha il dovere di essere quello che diventa", ossia di reinventarsi e, al tempo stesso, reinventare la propria umanità aperta al futuro. Se è vero che l'uomo è un'entità in divenire, sembra pur vero che è nell'eccentricità che risiede e si radica la sua dignità, la quale an-

drebbe quindi persa nell'eventualità che andasse persa la differenza che lo distingue dall'animale. L'uomo diventa ciò che è chiamato ad essere, diventando umano.

Questo lavoro ha l'indubbio merito di sottolineare che l'*humanitas* è l'orizzonte più autentico a cui l'uomo dovrebbe rivolgersi per realizzarsi. Non si può essere uomini senza essere umani, cioè, svincolando l'*hominitas* dall'*humanitas*. A ben vedere, è l'intera antropologia filosofica plessneriana a vivere come un estenuante processo all'infinito, dove l'uomo, essere finito, è educato all'infinito con dentro il forte anelito a Dio ma, al tempo stesso, incapace di Dio: l'uomo plessneriano deve limitarsi a comprendere la propria peculiarità e deve rinunciare alla pretesa di scoprire nella storia le leggi universali che possano superare i limiti dell'antropologia.

Grazia Spedicato

¹Αρχη, III (2000/2001), *Lógos e storia*, a cura di S. Ciurlia, pp. 304.

La rivista di filosofia «Αρχη», giunta al suo terzo anno di pubblicazione, presenta un corposo numero monografico dal titolo *Lógos e storia*. Il volume coordina varie linee di ricerca, nel tentativo complessivo – scrive il curatore – di «affrontare [il problema filosofico della storia] in modo trasversale», vale a dire dalla prospettiva del concreto esercizio storiografico per osservare in quanti modi *lógos e storia* possono intersecarsi. Nel denso saggio introduttivo (*L'etere di Zeus e i passi di Hermes: dalla Weltgeschichte alla storia come racconto*) Ciurlia parte da una domanda: quale ruolo possono ancora rivestire, nell'era della globalizzazione, le vecchie «storie a disegno»? Partendo da ciò, l'autore ricostruisce le fasi attraverso cui si passa dalle grandi filosofie ottocentesche della storia ad una concezione della storia come «racconto», senza garanzie ontologiche, ma intesa al modo di un «intreccio di fatti» che allo storico tocca dipanare mediante un oculato utilizzo della «tecniche di ricerca» messegli a disposizione dal suo «mestiere». Ne consegue un'idea dell'indagine storiografica come «esperienza critica», fallibile, finita, i cui risultati valgono solo in quanto oggetto di una continua verifica.

Venendo ai singoli contributi, lo stesso Ciurlia (*La modernità e i suoi linguaggi. Oltre l'apofantico*) si è occupato del tema della crisi del moderno allo scopo di dimostrare «l'ampiezza dell'area semantica del concetto di modernità» e le linee di continuità esistenti tra quest'ultima e il tanto decantato postmodernismo.

Paolo Pastori (*Su alcuni aspetti del nesso tra filosofia ed esperienza storica. La persistenza dell'archetipo Socrate nel XIX secolo*) ha meditato sul ruo-

lo assunto dalla figura di Socrate nel solco di quel marxismo tardo ottocentesco che porterà Labriola e Sorel a proporre l'esigenza di una rifondazione etica della politica.

Antonio Quarta (*L'essenziale umanità del filosofare. Nicola Abbagnano storico della filosofia*) ha, invece, reso oggetto della sua ricerca la metodologia dell'indagine storiografica proposta da Nicola Abbagnano, dimostrando quanto essa sia legata al punto di vista critico sostenuto dal filosofo salernitano negli scritti di più ampio respiro teorico.

Sandro Ciurlia (*La storia: un altro presente o il nostro passato?*), inoltre, prendendo spunto da un recente studio di Paolo Rossi e commentandolo dettagliatamente, si sofferma a riflettere sullo statuto della ricerca storica, valorizzandone la dimensione ermeneutico-critica.

Alla sezione dei *Saggi* segue quella denominata *Forum* dal titolo *Le stagioni del soggetto*. In questo contesto, Sandro Ciurlia (*Le ragioni forti del pensiero debole*) riflette sugli ultimi sviluppi del pensiero debole vattimiano alle prese con concetti 'forti' quali «vocazione» e «responsabilità», Antonio Quarta (*Contro il soggetto 'cannibale'. Rileggendo Lévi-Strauss*) ha ribadito la componente antiumanistica presente nell'antropologia di Lévi-Strauss, mentre Giuseppe De Lorenzis (*Fonocamptica*) ha affrontato il tema della crisi del soggetto da una prospettiva etno-antropologica.

Red.