

RECENSIONI E SCHEDE

AA.VV. (a cura di S. Sorrentino), *Diversità e rapporto fra culture*, a cura di S. Sorrentino, Aracne editrice, Roma 2005, pp. 223.

Sergio Sorrentino sottolinea che il problema della diversità culturale “è indubbiamente un ‘segno dei tempi’ nella fase storica che attraversiamo” (p. 8) e che il multiculturalismo richiede l’“attraversamento del confine”, “una delle condizioni irrinunciabili che rendono possibile la *vita* di una cultura, e dunque la sua evoluzione e produttività storica. Senza l’attraversamento del proprio confine una cultura è destinata alla dissoluzione” (p. 13). Grazie all’attraversamento del confine, – egli dice – “si costituisce una parità profonda e uno scambio vissuto tra i differenti gruppi umani; a sua volta la diversità non alimenta più disuguaglianza e esclusione (assiologica e/o sociale)” (p. 29).

Per far fronte alla sfida della pluralità culturale e per rendersi disponibile all’attraversamento del confine verso culture altre, “è necessario – egli afferma – che una cultura acquisisca piena consapevolezza della propria ossatura simbolica” (p. 32), ravvisabile nelle tre strutture simboliche dei miti fondatori, delle idee-forza e dei valori ideali. Per quanto riguarda la cultura occidentale, rileva che le tre strutture simboliche che ne costituiscono come la ragione genealogica e l’asse simbolico sono: il mito di Enea, le idee-forza o ideali regolativi dell’agape, ossia dell’amore generoso, gratuito e creativo, e della prossimità, e i valori ideali.

Giuseppe Limone osserva che gli uomini dell’Occidente vivono oggi a una “soglia critica”. “E’ quella soglia che riguarda il rapporto fra l’*identità* e l’*alterità*. Essa tocca il *proprio livello di diversità sostenibile*” (p. 38). “L’arrivo improvviso dell’altro – scrive – mette in vibrazione segreta questa soglia [...]. Posso sentirmi a un tratto sradicato in casa mia” (*ibid.*). Nella città interetnica “noi siamo chiamati – egli dice – a una precisa elaborazione di ricchezza, che nasce dalla necessità di una risposta *alta* all’elaborazione di un lutto. Il lutto di non essere più nella nostra casa come prima. Il lutto di non starci più comodi come prima. Il lutto di dover abbandonare la nostra consolidata quiete vegetativa. Il lutto di essere stati proiettati, da fermi, in un’*inevitabile* condizione itinerante, a più strati, quasi di migranti in casa propria” (p. 39). In questo senso egli ritiene efficace, come “alfabeto essenziale” per la città interetnica, l’idea di un “passaporto culturale e ideale”. Un passaporto – egli dice – è “uno strumento di *conversione*. Conversione in termini di spazio, di tempo, [...], di *identità*” (p. 37). La conversione della propria identità personale nella prospettiva dell’altro “ci rende prossimi a una molteplicità di vissuti che ci mettono sul ciglio della vita [...]. Siamo sui bordi del nostro vivere precedente [...]. Ed è all’individuazione di questa sapienza dei bordi che noi oggi diamo sempre più spesso, [...], il nome di *sostenibilità*” (pp. 39-40). Della sostenibilità può parlarsi a più livelli: ambientale, epistemologico, culturale, interpersonale. Il paradigma della sostenibilità investe l’assetto epistemologico di tutte le

scienze. “Siamo chiamati a transitare oggi [...] attraverso diversi punti di vista” (p. 43).

Limone ritiene importante riferirsi all'idea di persona, un'idea che viene da lontano, a partire dall'antica Grecia, che nasce all'incrocio dei due modelli greco-romano ed ebraico-cristiano, e che nel moderno viene sostituita dall'idea di individuo, più consona alla scienza e allo Stato moderni, aventi per oggetto di discorso atomi, ossia appunto gli individui. Ma già alla fine dell'Ottocento – osserva – il modello della scienza moderna, il modello della totalità, entra in crisi e da moderna transita verso la condizione di postmoderna o complessa. “Una tale scienza complessa – scrive – *sa* che esiste una quota irriducibile di *indeterminismi* e di *luoghi parziali*” (p. 57). Rileva che la crisi del mondo contemporaneo è “la crisi della sua capacità di incontrare *l'altro*” (p. 54). Infatti, “una logica – scrive – centrata solo sull'*individuo* e sulle sue caratteristiche, e che consideri la *relazione* solo una possibile *aggiunta* al suo *essere* ciò che è, può avere rapporti d'incontro con l'altro solo *se e in quanto veda l'altro come essere a lui omologato*. Un bianco vedrà l'altro solo in quanto bianco” (p. 54). Oggi – osserva – è il tempo maturo in cui possiamo capire il significato della persona, riscoprire questa geniale invenzione europea e cristiana. La persona è relazione, perché è mancanza e non è completa come l'atomo-individuo. La persona è un *novum*. “Questo essere *novum* della persona – afferma – indica in realtà la prospettiva strategica per cui essa non ha il ruolo di chi deve semplicemente adattarsi al sistema in cui vive, entrando nel suo letto di Procuste; perché invece può e deve poter elevare istanze stringenti a cui l'intero sistema giuridico e culturale deve *aprirsi* per dare risposte sensate” (pp. 59-60). E conclude: “pensiamo che l'idea originale che l'Europa potrà recare, come suo contributo storico e civile, all'*universale aperto* del pianeta esiste ed è forte: perché è l'idea di persona” (p. 63).

Bianca Maria D'Ippolito osserva che “globalizzazione e immigrazione sono condizioni che collidono con la realtà di una *persona* umana identificata a un nucleo di valori definito, rispetto ai quali altre figure di complessi etici si propongono con ugual pretesa. In altre parole, l'identificazione della *persona umana* con i valori elaborati nella cultura occidentale offrirebbe motivo alla tentazione – sempre presente nei grandi incontri etnici – di considerare gli altri come non-umani” (p. 67).

Riprendendo Lyotard, rileva che nel postmoderno, tramontato il piano di metadiscorso o metanarrazione, restano in confronto il piano della scienza e quello del senso comune o racconto e che la postmodernità si presenta “non soltanto come il problema dei due *saperi* e dei loro rapporti con il piano delle istituzioni; ma principalmente come quello della filosofia e della sua funzione. Ci si chiede se non sia tanto più decisiva proprio allorquando è venuta meno l'idea di una totalizzazione *conclusiva*” (p. 68). Conclude: “La filosofia, nella

forma fragile e preziosa dell'etica, mantiene tuttavia la potenza utopica di opporre alla violenza l'evento sempre a rischio della comunicazione" (p. 86).

Douglas Hedley osserva che la base teorica del modello di società di John Rawls, il grande politologo americano del XX secolo, è fornita dall'idea del "contratto sociale", un modello di società costituita dalla libera volontà di agenti razionali, coniato nel secolo XVII. "Tale teoria – scrive – mirava a sostituire quelle strutture feudali monarchico-aristocratiche che sembravano incardinate nella teoria di un ordine istituito da Dio" (p. 88). Sottolinea la difficoltà più grossa di tutti i modelli contrattualistici: l'eccessiva astrazione. Sottolinea anche che "il razionalismo riduttivo e strumentale di molti teorici del contrattualismo non è in grado di apprezzare il vero ruolo dell'immaginazione e dell'emozione" (p. 94). Crede che "la capacità di sviluppare un'immaginazione empatica con altre culture debba presupporre un forte coinvolgimento dell'immaginazione con la propria cultura di provenienza. Non possiamo apprezzare certi aspetti di altre eredità o altre forme di vita senza prima avere un reale interesse per la nostra" (*ibid.*). Persino nel caso di una società pluralistica in cui esistono tradizioni opposte "l'individuo ha bisogno di identificarsi con una tradizione per evitare la superficialità. L'identificazione esige il coinvolgimento immaginativo e emozionale. La persona democratica deve farsi carico di certe pratiche e tradizioni, e deve entrare in sintonia con esse. Il tentativo di un liberalismo estremo, di astenersi dal trasmettere ai bambini qualsiasi genere di punti di vista che non sia rigorosamente razionale, è auto-distruttivo" (*ibid.*). E conclude: "Abbiamo bisogno di utilizzare l'immaginazione per apprezzare le radici della nostra cultura" (p. 95).

Mokdad Arfa illustra tre dottrine riguardanti l'universale e il particolare nell'Islam: quella di Al-Farabi, quella di al-Ghazali e quella di Ibn Taymiyya. Al-Farabi rivendica una tradizione filosofica proveniente dai greci, un orientamento filosofico con pretesa universale, che avrebbe raggiunto il suo livello scientifico con Aristotele. Si tratterà per il futuro dell'umanità di impararlo e insegnarlo. Trova, quindi, l'universale in un certo sistema. "Una simile concezione – osserva Arfa – chiude la storia dell'umanità catturandola dentro un orizzonte insuperabile. Ma questa verità filosofica non si iscrive essa stessa nella storia, e dunque non porta l'impronta del particolare?" (p. 111). Al-Ghazali considera l'autonomia speculativa e spirituale come universale. Arfa coglie il messaggio che questo filosofo ci rivolge nei tempi moderni, l'obbligo per ciascuno di essere autonomo: "sul piano del conoscere, non fare affidamento che sul proprio sforzo speculativo, e sul piano dell'agire, sulla propria coscienza. L'universalità inerisce al senso profondo, allo spirito; là dove è in gioco la salvezza di ciascuno" (p. 112). Ibn Taymiyya trova l'universale nell'ortodossia profetica.

Hatem Zghal osserva che un tratto comune ai filosofi arabi è la subordinazione della scienza politica alla metafisica e che questa subordinazione assume

forme diverse. Si sofferma in particolare su una: quella di al-Farabi. Presenta quattro testi di questo autore (*Le opinioni dei cittadini della città virtuosa, Libro delle lettere, La filosofia di Aristotele, le sue parti e l'ordine delle sue parti, Il conseguimento della felicità*) per cercare di individuare la collocazione dell'oggetto politico da differenti visuali. Osserva che attenendosi al primo testo, si può ingenerare la medesima impressione e la stessa interpretazione di Ihwan al-Safa', la subordinazione della scienza politica alla teologia, e che gli altri testi "consentono di correggere il senso della subordinazione della scienza politica alla metafisica. La metafisica ha come compito unicamente quello di fondare le finalità e i valori dell'azione politica, come invarianti formali che non impongono le leggi e le modalità della loro realizzazione concreta" (pp. 131-132).

M'Hamed Ali Halouani sottolinea l'interdipendenza tra democrazia e diritti dell'uomo: "tutti – scrive – siamo portati a ritenere che nessuna autentica democrazia può ignorare i diritti dell'uomo, tanto nella loro sostanza quanto nella loro forma" (p. 133) e ancora: "per molti di noi i diritti dell'uomo sono considerati come dei diritti che rientrano necessariamente nella definizione di qualsiasi autentico regime democratico" (pp. 137-138). Ricorda che tale interdipendenza è "il frutto di una certa storicità, quella appunto della *modernità occidentale*; giacché essa è tributaria di un'elaborazione assolutamente nuova e originale di queste due nozioni nonché della loro correlazione" (p. 138). In realtà – osserva – i testi antichi, compresi quelli medievali, definivano la democrazia come il regime della libertà, "come il regime di una *licenza* più o meno assoluta, e dunque come un sistema politico atto a dissolvere il cemento stesso che garantisce l'unità presunta di un dato corpo sociale. E' per questo che non si faceva alcun riferimento a ciò che può essere considerato come *diritto degli individui* (come lo concepiamo oggi), o come regole generali che comandano l'autonomia e l'indipendenza delle persone in rapporto al gruppo sociale al quale appartengono" (*ibid.*). Conclude: "la democrazia moderna è figlia del riconoscimento dei diritti degli individui liberi – veri soggetti di diritto – come soli autori e beneficiari della vita sociale e politica. Riconoscere la fondatezza di una tale prospettiva ci impegna forse a riproporre in futuro, con una maggiore dose di insistenza e di perspicacia, la questione dello statuto reale dei diritti dell'uomo nelle società musulmane, ricollegando questa questione con quella delle possibilità effettive e reali della democrazia in questi Paesi, in modo da tener conto delle dimensioni sociali e storiche del problema, e non solamente, come avviene di frequente, delle sue dimensioni politiche e ideologiche" (p. 142).

Vincenzo Baldini osserva che l'immigrazione nelle democrazie occidentali crea problemi circa l'integrazione e l'esercizio della libertà di coscienza e di fede e sollecita, anche per quanto riguarda l'ostensione di simboli religiosi in sedi istituzionali, il potere politico a soluzioni conformi agli ordinamenti di

democrazia liberale, che sanciscono la neutralità dello Stato come un principio supremo della Costituzione. Neutralità dello Stato – sottolinea – “non può equivalere a indifferenza dello stesso rispetto alla religione” (p. 149). In quanto fattore di formazione, il fenomeno religioso “non va inteso – scrive – come qualcosa di esterno alle dinamiche dell’integrazione sociale ma storicamente ne costituisce, anzi, uno dei principali vettori. E’ indiscutibile che la religione ha rappresentato – insieme alla razza e alla lingua – un formidabile fattore storico di coesione sociale all’interno di comunità statali omogenee” (*ibid.*). Alle istituzioni pubbliche – rileva – compete l’impegno “di creare le condizioni per il libero formarsi delle coscienze individuali senza pregiudicare alcuna delle fedi religiose praticate all’interno della comunità. Nel contempo, tuttavia, anche lo Stato laico è chiamato a consentire la piena formazione culturale di giovani che frequentino scuole pubbliche attraverso un’offerta didattica che preveda tra l’altro l’istruzione religiosa in relazione alle rispettive opzioni di fede liberamente formulate” (*ibid.*).

Quanto al giudice del Tribunale di L’Aquila, che ha ordinato la rimozione del crocifisso dalle aule scolastiche, perché viola il principio di neutralità dello Stato, Baldini rileva che “ha sottovalutato il contributo fondamentale della religione cristiana nella formazione della cultura del Paese [...], rinunciando a quell’ulteriore passaggio dell’operazione interpretativa consistente nell’inquadrare l’evento alla luce della complessiva esperienza storico-culturale di riferimento” (pp. 151-152). Non si può – conclude – ignorare tale esperienza e, “in essa, la forte valenza culturale assunta dalla religione cristiana” (*ibid.*).

Carlo Amirante intende mostrare le innovazioni e i pericoli della sovrapposizione alla costituzione dello Stato democratico di un *multilevel constitutionalism*, cioè di almeno due livelli ulteriori di regole costituzionali o a esse assimilabili di carattere universale (Carta delle Nazioni Unite, Dichiarazione Universale dei diritti dell’Uomo, ecc.) e sovranazionale (Trattati comunitari, Convenzione europea dei diritti umani). “La nuova rete di principi e regole che si sovrappongono a quelle statali – scrive – rischia di relegare a un ruolo marginale la costituzione del *nation State*, delegittimando le regole su cui si fondavano la democrazia politica e quella economica, rendendo precarie le garanzie delle libertà e dei diritti sociali” (p. 158). Egli mette in rilievo l’ostacolo che oggi incontra la teoria del *multilevel constitutionalism* e della *multilevel governance*: “il superamento, o se si preferisce l’accantonamento dell’ Onu e delle multiformi sue articolazioni istituzionali in favore di due organismi più agili e di carattere assolutamente informale, il G8 (di cui fa parte anche la Russia) e il G20 (che rappresenta un ampliamento del G8)” (p. 169).

Ralf Kopp distingue il management associato dal tradizionale management d’impresa. Illustra la differenza principale sulla base delle quattro funzioni specifiche che devono essere svolte da un tale management: la scelta/inquadramento degli attori, l’organizzazione dello scambio tra gli attori, il

coordinamento dell'approvvigionamento delle risorse, l'assicurazione del risultato. Sottolinea che i compiti che si pongono al management associato vanno molto al di là di un convenzionale management di piano. Mentre ad esempio i manager di un piano d'azienda "devono orientare la loro azione primariamente sulla base del fine che l'impresa persegue", i manager dell'associazione di imprese "debbono tener conto necessariamente degli obiettivi di attori appartenenti a imprese estranee e creare addirittura le condizioni per farli vivere" (p. 177). E ancora: per i manager tradizionali di un piano d'impresa "è sufficiente sapere dove si può fare ricorso, nel caso ce ne sia bisogno, a servizi esterni di consulenza e qualificazione". Invece il management di associazione di aziende "assume esso stesso una parte di questi servizi. La capacità di consulenza rientra nelle competenze centrali dei manager di associazioni di imprese". Ciò presuppone necessariamente "una grande quantità di know-how e di esperienze pratiche nei diversi contesti applicativi di progetti, metodi e strumenti dello sviluppo organizzativo e personale" (p. 179).

Girolamo Tessuto esamina il nesso cultura e traduzione e osserva che "l'intraducibilità dei termini e locuzioni legati al vincolo *culturale* ha costantemente rappresentato un ostacolo per i teorici della traduzione come pure per i traduttori medesimi" (p. 195). Osserva inoltre che "il vincolo *culturale* non costituisce solamente il fondamento del processo traduttivo, ma anche un problema per la traduzione", che "l'elemento *cultura* ingloba l'ampio ventaglio della socio-linguistica, vale a dire le caratteristiche divergenti tra una lingua e l'altra sul piano dell'organizzazione fonologica, morfologica, sintattica e del registro linguistico" e che "è frequente nella traduzione l'occorrenza di parole e termini che richiamano la dimensione culturale" (p. 196). Sottolinea che per queste ragioni l'orientamento degli studiosi della traduzione è stato quello di assegnare alla traduzione un approccio *bi-cultural*, dato che essa costituisce un processo che impone necessariamente il *cross-cultural transfer*. In riferimento agli eurotesti mette in rilievo la tecnicità in cui le lingue si manifestano e la dimensione inter e sovraculturale della comunicazione europea, la quale conferisce ad essi "peculiarità formali sul piano lessicale, sintattico e pragmatico; peculiarità che, inserendosi in un contesto prettamente sopranazionale, si ripercuotono in un fondo lessicale comune di interculturalità" (p. 199). Quindi esamina gli aspetti lessicali e traduttivi nella comunicazione interculturale in Europa.

Daniela Carinci osserva che il progetto di una teoria della cultura in grado di legare in un forte nesso le discipline umane costituisce l'orizzonte di senso comune che anima, a cavallo fra Ottocento e Novecento, il programma interdisciplinare di Warburg, il sistema filosofico-simbolico di Cassirer e il metodo iconologico di Panofsky. "Le ricerche di tutti e tre gli autori infatti – scrive – si accostano nell'intento comune di fondare una scienza della cultura che, nella sua necessaria e costitutiva interdisciplinarietà, delinei il profilo di

un'antropologia intesa come scienza di tutto ciò che è autenticamente e pienamente *umano*" (p. 209). Sottolinea che "è originale l'elaborazione complessiva e la forma concreta che assume la realizzazione di quel progetto di unitarietà culturale al quale Warburg, Cassirer e Panofsky si dedicano" (p. 210). (*Pietro Birtolo*)

AA. VV., *L'uomo alla ricerca della verità. Filosofia, scienza, teologia: prospettive per il terzo millennio*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Questo volume raccoglie gli Atti della Conferenza internazionale su Scienza e Fede, tenutasi nella Città del Vaticano nel maggio 2000, organizzata all'interno del Giubileo degli Scienziati.

Nella presentazione di R. Presilla è individuato il tema centrale degli interventi: la questione della verità intesa secondo una prospettiva interdisciplinare, cioè come concorso di più apporti scientifici e filosofici, ponendo come «cifra principale del dibattito» (p. X) il rapporto tra verità e giustificazione della stessa in un sistema complesso di interazioni epistemiche. La verità, in questo senso, consisterà di tre momenti: uno metafisico, inteso come acquisizione realistico-ontologica della realtà (in cui si definiscono gli oggetti, i fatti, e le relazioni), uno criteriologico (in cui si definiscono le condizioni della verità) e uno di teoria della verità. Interessanti sono le considerazioni sull'articolazione tra verità e significato, dove, pur ammettendo uno iato, «la verità diventa il criterio in base al quale valutiamo i significati delle nostre espressioni» (p. XIII) e il significato «rappresenta l'unico mezzo a disposizione per la conoscenza della verità» (p. XIV). In questo modo la verità e il significato si inseriscono in una dinamica di reciproca comprensione: la verità, quindi, è problematizzata ma non evitata, anzi se ne riconosce la sua urgenza, ma all'interno di una pluralità dei saperi e di una complessità eterogenea di acquisizioni conoscitive.

Il volume si compone di quattro parti: la prima (Filosofia, teologia e scienza) comprende i contributi di J. Seifert su Filosofia e scienza nel contesto della cultura, di B. Forte su *Teologia e scienze sperimentali*, e di G. Tanzella-Nitti su *Il Libro della Natura e il Dio degli scienziati nell'enciclica «Fides et Ratio»*; la seconda (Le scienze naturali) contiene i contributi di M. Heller su *L'interazione tra scienza e fede*, di R. J. Russel su *La dottrina della 'creatio ex nihilo' in relazione al Big Bang e alle cosmologie quantistiche* e di E. Nelson su *Matematica e fede*; la terza parte (*Scienze umane e scienze della vita*) comprende i lavori di A. Bompiani su *La medicina e l'uomo: un'ecologia umana*, di A. Szczeklik su *La medicina alla ricerca dell'elisir di lunga vita* e di J. R. Searle su *L'intelligenza artificiale e gli studi sulla coscienza*; infine, la quarta parte presenta le relazioni di M. S. Archer su *La fede e il concetto di genere umano nelle scienze sociali*, di R. Ricupero su *L'economia dal punto di vista*

cristiano, J. Perényi su *Dal turbolento XX secolo a un nuovo progetto per l'umanità del terzo millennio* e il messaggio conclusivo di J. M. Zycinski.

La tesi principale di Seifert è la non riducibilità di filosofia e scienza alla cultura, in quanto sono generatrici di cultura e, in particolare, di specifiche visioni antropologiche che contraddistinguono i sistemi sociali e culturali e li specificano: scienza e filosofia implicano un alto livello di responsabilità nell'orientamento positivo o negativo della cultura verso il rispetto o meno della dignità umana. Per questo, la responsabilità di scienza e filosofia è analizzata all'interno delle loro relazioni: in questo senso la ricerca scientifica diventa non solo teoria scientifica, ma anche concezione filosofica, una *Weltanschauung* determinante per una cultura. Il limite di Seifert consiste nell'affermazione, non bene esplicitata e indiretta, che il «contenuto prettamente scientifico» (p. 38) delle scienze naturali è avalutativo e neutro, per cui molti errori si produrrebbero a causa di una cattiva interpretazione filosofica di teorie scientifiche e di una mancata adeguatezza dei metodi filosofici nel caso in cui «i propri risultati non si armonizzano con i risultati della scienza empiriche» (p. 44), auspicando una sorta di verifica finale epistemologica tra filosofia e scienza.

La relazione di B. forte presenta un interessante percorso di riconciliazione tra scienza e teologia all'interno della sfida «della intenzionalità ultima e della responsabilità etica» (p. 84), motivata dal riconoscimento dell'esistenza di «una eteronomia di fondo» (p. 91), cioè di una realtà che è stata donata e per questo va salvaguardata e offerta agli altri in un'etica della solidarietà. M. Heller approfondisce la questione della «fede nella ragione» (p. 123), dove la razionalità è intesa come opzione morale positiva nei confronti dell'irrazionalità.

Interessante è l'intervento di R. J. Russel, sul confronto tra la cosmologia fisica del *Big Bang* (in particolare sull'aspetto $t=0$) e la dottrina della creazione, per cui, a prima analisi, sembra che la fisica dia ragione alla *creatio ex nihilo* e quindi all'esistenza di un Creatore, procedendo secondo «un'idea di consonanza» (p. 133) ripresa da McMullin: $t=0$ sarebbe un buon testimone ma non un testimone oculare della teologia della creazione, concludendo per una «consonanza ipotetica» (p. 134) alla Ted Peters. Questo porta a concludere che «la natura sia interpretabile come 'la creazione di Dio'», auspicando «la costruzione di cosmologie scientifiche alternative, adeguate dal punto di vista empirico e aperte all'interpretazione teologica» (p. 149).

J.R. Searle considera il modello neurobiologico dello studio della mente e della coscienza, affermando che «tutti gli stati di coscienza sono causati da processi neuronali a bassa frequenza nel cervello» (p. 207), in quanto la coscienza presenta tre caratteristiche: di essere qualitativa in maniera differenziale rispetto alle nostre specifiche attività mentali e non, di essere soggettiva (esperita da un soggetto), e di essere un «unico campo di coscienza» (p. 208). Tra cervello e coscienza vi è quindi una relazione non causale ma intercausale,

secondo il modello della «componente di base», per il quale si ammette che «il campo della nostra coscienza sia costituito da un numero di componenti di base separate» (p. 208), con relativo correlato neuronale della coscienza. Searle propone di estendere lo studio della coscienza anche al Sé cosciente, agli atti volontari e ai processi razionali.

Il dialogo tra scienza, teologia e filosofia sembra avviarsi ad una sfida di integrazione e di reciproca comprensione, senza precedenti nella storia: il percorso epistemologico di queste discipline è stato tale che si può prospettare non solo una interdisciplinarietà, ma una *intradisciplinarietà*, rispettando una dialettica di differenza epistemologica che permette anche una reciproca e salutare “diffidenza” epistemologica: la verità resta lo sfondo di tale percorso, intesa come bene supremo per l’uomo, necessaria per un progresso autentico e non ideologico, in quanto la verità diventa un momento sinergico, comune e interconnesso di ricerca e di condivisione dei risultati scientifici, filosofici e teologici. (Luca Cucurachi)

B.M. D’IPPOLITO, *La cattedrale sommersa. Fenomenologia e psicopatologia in Ludwing Binswanger*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 233.

Bianca Maria D’Ippolito ricorda Ludwing Binswanger e, attraverso di lui, mette in discussione tematiche esistenziali al confine fra psichiatria, filosofia e poesia.

Ludwing Binswanger è uno “psichiatra – filosofo” (p. 12) : allievo di Freud, dal quale impara la teoria e la tecnica necessaria per capire e curare la malattia mentale, e di Husserl, dal quale impara ad esplorare le pieghe della dimensione psichica dell’essere umano. “Come medico, – scrive D’Ippolito – Freud incontra una realtà che è quella della malattia. Ma Freud si chiede *che cosa significa* la malattia, e in ciò si attesta la natura filosofica della sua indagine. Al di là di ciò che è stato considerato come il ‘naturalismo’ di Freud, la malattia è stata per lui una via – o *la* via – per esplorare il territorio dell’umano” (p. 19). Binswanger, per rispondere a tale domanda, si rivolge a Husserl e a Heidegger.

L’autrice delinea una vera e propria fenomenologia binswangeriana con caratteristiche peculiari, quindi una psichiatria antropoanalitica e fenomenologica. Il terreno dell’anima, già individuato da Freud, è il terreno sul quale si incontrano e si scontrano i filosofi citati. “A Vienna, Freud e Husserl – scrive D’Ippolito – furono allievi di Brentano. Per quanto la visione eidetica e l’analisi della coscienza appaiano rivolti ad una dimensione polarmente opposta all’inconscio freudiano, la comune radice aristotelica nella comprensione dell’‘anima’ riveste un’importanza decisiva in entrambe le dottrine. A sua volta Heidegger non si sottrae al confronto con Aristotele, e la sua concezione del

tempo deve all'antico filosofo il proprio abbrivio nel concetto di *ekstatikon*" (p. 53).

Binswanger utilizza i risultati dei due filosofi per spiegare la malattia e comprendere l'essere umano nel quale la malattia si manifesta nella sua singolarità e nell'universalità delle sue strutture e in ciò consistono la "prima" e la "seconda" lettura. "La vicenda di Irma, nella presentazione di Binswanger, – scrive D'Ippolito – lascia vedere in filigrana, sotto l'ortodossa versione psicoanalitica, una seconda scrittura, che più tardi egli porterà a chiarezza teorica" (p. 52). Si tratta di un cammino "che attraversa la tematica bachelardiana dell'immaginazione materiale, l'idea husserliana dei nuclei eidetici operanti nella costituzione di corpo e psiche, ed il concetto heideggeriano di 'esistenza' (*Dasein*)" (*ibid.*). Si può riconoscere da subito "l'attitudine originale a far emergere dalle immagini disperse il *mondo* del malato come contesto *metaforico*, a valorizzarne la *figuralità*, come tutt'uno con l'autocomprensione della persona" (*ibid.*). D'Ippolito riconosce a Binswanger un intuito preciso: "cogliere nel concetto dell'esserci la sola possibilità di porre il problema dell'uomo nella psichiatria, di poter vedere, cioè, ad un tempo, le strutture trascendentali – gli esistenziali – e le storie singolari, nel destino comune ciò che è *proprio mio*" (p. 189). Rileva che "ontologia e antropologia si raggiungono sul sentiero dell'enigma, del nascosto o coperto – e, con Binswanger, della metafora, come lingua che è insieme dimora esistenziale, come in Rilke" (*ibid.*). Rileva inoltre che il confronto di Binswanger con Heidegger "attraversa la poesia di Rilke, la sua concezione dell'amore come dono" (*ibid.*).

L'autrice chiarisce l'esperienza della follia come "modalità che portano nella loro 'stranezza' la possibilità e realtà di un Altro" (p. 57) e il ruolo dell'immaginazione che lega i due momenti, poesia e delirio, i quali "pure si allontanano l'una dall'altro come galassie nei silenzi cosmici" (p. 174). L'immaginazione svincolata li accomuna come segno di libertà, ma nel delirio avviene il terribile, nell'attimo che supera e blocca il possibile, che è invece l'apertura poetica, e il terribile "spezza l'unità linguistica del mondo e dell'esserci" (p. 178). In tal modo si consuma il dramma della malattia mentale. Il terribile corrisponde a ciò che Hofmannstahl chiama l'oppressione. D'Ippolito precisa che "in Hofmannsthal, secondo Binswanger, non ci si può fermare al 'familiare' semplicemente: il mondo è umano soltanto nella polarità esistenziale tra il 'familiare' e l'oppressione. [...]. L'oppressione è in questo senso vera *passione*, poiché in essa il dolore è intimamente legato al demoniaco, che ne è la cifra" (p. 86). Nel demoniaco "si può scoprire il rapporto che, nella prospettiva di Binswanger, lega i tratti essenziali dell'oppressione: distruzione, passione e libertà" (*ibid.*). In Hofmannsthal Binswanger "trova l'affermazione sorprendente del legame tra lo spirito e l'oppressione" (p. 81). L'emergenza dello spirito "richiede l'attimo e la 'sospensione' della continuità nel 'familiare'" (p. 88). "Spezzare le catene e perdere il mondo familiare,

l'essere-a-casa, è il movimento stesso dell'esistenza" (p. 89). Poesia e follia "sgorgano insieme, in un solo colpo, dallo squarcio fondale dell'esistenza. L'esserci è fin dall'inizio 'fuori di sé', erranza e avventura. L'esserci deve la possibilità dell'incontro a questa originaria fuga dal suolo paterno. L'essenza dell'uomo non consiste in una forma fissa, ma è lo spazio della domanda, della possibilità, che è nello stesso tempo ispirazione poetica e 'distruzione'. La filosofia è a sua volta la domanda in quanto affonda il mondo familiare e nel suo movimento di trascendenza scopre il doppio abisso della mancanza e della possibilità" (p. 91). Binswanger considera la non-familiarità del mondo come oppressione "in una prospettiva che mira alle corrispondenze sotterranee ed enigmatiche fra la follia, la poesia ed il pensiero. E' questa corrispondenza che egli chiama 'spirito'. Per sapere 'che cos'è' (*das Wassein*) lo spirito, bisogna interrogare proprio il fenomeno dell'oppressione" (p. 81). L'oppressione "è un evento inquietante che può evolvere in due modi opposti. O l'esserci *rompe* le barriere della sua prigione, si *apre una strada* verso il mondo ricreando una nuova 'familiarità'. [...]. Oppure l'esserci non è più in grado di aprirsi una via; in questo caso, l'essere-oppresso-da diventa un essere-imprigionato-in, 'cioè nella disperazione, nel fanatismo, nel delirio'" (pp. 81-82).

D'Ippolito chiarisce altresì il concetto binswangeriano di spazio, con il suo richiamo al termine *Gemut*, e quello di spaesamento, la perdita del mondo familiare. Mette bene in evidenza che Binswanger è debitore nei confronti di Freud e di Heidegger, ma se ne allontana: "In Freud e in Heidegger – scrive – l'angoscia resta il 'fondo' dell'uomo – benché in senso diverso. Per Freud, la costituzione antropologica resta vincolata alla sostanza indomabile del desiderio; Heidegger svela la 'nullità d'essere' che parla nel *Gewissen*. In entrambi i casi, manca ciò che sta a cuore a Binswanger: il potere o il dono di oltrepassarsi verso l'Altro" (p. 71). Ecco, allora, il suo riferirsi a Martin Buber. "Da Buber Binswanger accoglie le parole della sua fenomenologia: 'incontro', 'Io e tu', 'amore come dono'. L'intero testo *Grundformen*, come dispiegamento, meditazione e ripresa di questi temi contro la centralità heideggeriana del 'se stesso', è un omaggio a Buber – e un implicito ricollegarsi, attraverso Buber, alla spiritualità ebraica. Per Binswanger è evidente infatti la portata teologica e antropologica insieme di tali concetti" (pp. 197-198). Ed è proprio il tema dell'incontro, e in particolare l'incontro fra il terapeuta e il paziente, che allontana Binswanger da Freud ed Heidegger. D'Ippolito mostra che, "se la fenomenologia di Husserl tende a svelare, al di qua della costruzione logico-teoretica, il mondo dei significati precategoriali – per Heidegger il mondo della quotidianità, familiare e noto, dissimula, con azione costante, una zona di fondo, dove giacciono i problemi ultimi. [...]. Sotto questo profilo, Heidegger e Binswanger sono più vicini di quanto entrambi credano" (p. 185).

Questo libro illustra come la fenomenologia sia un terreno assolutamente fecondo per la psichiatria e pone in discussione tematiche esistenziali al confi-

ne tra psichiatria, filosofia e poesia. Tematizza nel loro sottile intreccio poesia, follia e filosofia. (*Pietro Birtolo*)

E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, AVE, 12^a ed., Roma 2004.

Emmanuel Mounier (1905-1950), è stato senz'altro uno degli intellettuali più rappresentativi di una stagione particolarmente feconda della cultura francese, ovvero gli anni Trenta e Quaranta. Egli ha concepito la rivista "Esprit", fondata nel 1932, come il centro di irradiazione di un'opera di profondo rinnovamento culturale, incentrato sulla riproposizione del principio *persona*. Tale impegno assume una connotazione vigorosamente profetica in quegli anni, allorché la dignità della persona è palesemente conculcata dalle opposte ideologie costituite dal collettivismo marxista e dall'individualismo di matrice liberale, entrambe responsabili dell'affermarsi del "disordine stabilito". Pertanto, in una temperie caratterizzata da una grave crisi spirituale prima che sociale ed economica, l'indirizzo di pensiero proposto dall'autore, il *personalismo comunitario*, intende promuovere la *restitutio in integrum* delle fondamentali dimensioni della persona: la *vocazione* che è appello della Trascendenza, la *comunione* che la rende costitutivamente aperto a un trama di relazioni e l'*incarnazione*, in virtù della quale essa è spirito situato in un corpo, mistero di una "libertà sotto condizioni".

Gli scritti più significativi di Mounier – raccolti nei quattro tomi delle *Oeuvres*, pubblicati dalla casa editrice parigina du Seuil tra il 1961 e il 1963 – sono stati in gran parte tradotti. *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana* (Gatti, Brescia 1947) e *Rivoluzione personalista e comunitaria* (Comunità, Milano 1949) sono stati i primi saggi tradotti e pubblicati in Italia. Tra gli anni Settanta e Ottanta, Ada Lamacchia ha curato, presso l'Ecumenica di Bari, l'edizione italiana di diversi saggi, tra i quali *Manifesto al servizio del personalismo, Comunismo, anarchia e personalismo* (riedito nel 2003 con il titolo *Anarchia e personalismo*), *I cristiani e la pace*, *L'affrontamento cristiano*, *Cristianità nella storia*, nonché una nuova traduzione di *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Presso lo stesso editore è apparsa nel 1996 l'edizione italiana del pregevole saggio (*Emmanuel Mounier*) che Jean-Marie Domenach ha dedicato al suo mentore.

Fra gli scritti del fondatore di "Esprit", *Il personalismo* è quello che ha avuto indubbiamente la maggiore fortuna editoriale nel nostro paese, giungendo ora alla dodicesima edizione, nell'imminenza del centenario della nascita di Mounier, in occasione del quale sono stati organizzati diversi convegni di studio. Tra questi, di particolare rilevanza i convegni internazionali, rispettivamente a gennaio e a luglio del 2005, di Roma e Madrid, non a caso le capitali dei due paesi europei in cui la cultura filosofica ha tributato maggiore attenzione all'autore, come è attestato dall'ingente mole della letteratu-

ra secondaria in spagnolo e in italiano e dal sorgere di riviste di ispirazione personalista, come la madrilenia "Acontecimiento", animata da Carlos Díaz, Luis Ferreiro e Luis Navate, e "Prospettiva Persona", diretta a Teramo da Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola. Oltre a questi ultimi, tra gli studiosi italiani che hanno scritto le monografie più significative su Mounier non si possono non citare Giorgio Campanini, Virgilio Melchiorre, Armando Rigo-bello, Mario Montani, Ada Lamacchia, Giuseppe Goisis, Giuseppe Limone, Lorenzo Biagi.

Non è difficile comprendere come *Il personalismo* abbia avuto una così favorevole ricezione nel nostro paese, se si considera che l'agile volumetto appena ripubblicato costituisce un valido compendio del personalismo comunitario, qui formulato peraltro in una forma chiara ed essenziale, ormai lontana dalla ridondanza espressiva che si riscontra negli articoli pubblicati su "Esprit" nella prima metà degli anni Trenta e riportati in *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Mounier pubblica l'opera in una fortunata collana di carattere divulgativo, rispondendo alle sollecitazioni rivoltegli di una delle più note case editrici transalpine, le Presses Universitaires de France. Due anni prima, nel 1947, egli ha pubblicato presso l'editrice parigina du Seuil un altro piccolo saggio in cui presentava una prima sintesi del suo pensiero, *Qu'est-ce que le personnalisme?* (*Che cos'è il Personalismo?*, Einaudi, Torino 1948).

Le personnalisme appartiene all'ultima fase del pensiero di Mounier, che negli anni del secondo dopoguerra intende dare un assetto maturo alla sua riflessione, nell'assiduo confronto con gli indirizzi di pensiero allora egemoni, l'esistenzialismo e il marxismo. Va ricordato che proprio sul finire del 1949, allorché il libro viene pubblicato, gli intellettuali marxisti, e con particolare veemenza Roger Garaudy, interpretano tendenziosamente il tentativo di dialogo perseguito da Mounier, impegnandolo in una aspra polemica, che costituisce per l'autore un motivo di grande amarezza negli ultimi mesi della sua vita.

In questa nuova, pregevole edizione, il giovane studioso Massimo Pesenti ha ripreso, rivisto e aggiornato la traduzione curata nel 1953 da Aldo Carlin. Nell'"Annesso" in fondo al volume – peraltro corredato da un'essenziale nota bibliografica (pp. 175-182) – viene proposta la traduzione delle pagine conclusive della tesi di laurea, elaborata sotto la guida di Jacques Chevalier e discussa all'università di Grenoble nel 1927 (*Il conflitto dell'antropocentrismo e del geocentrismo nella filosofia di Cartesio*, pp. 161-169).

Nell'introduzione, Giorgio Campanini osserva che, pur essendo un'opera "proposta quasi allo stato di abbozzo, *Le Personnalisme* rappresenta tuttavia il maturo punto di arrivo di una riflessione precocemente interrotta: quello che avrebbe dovuto essere il preannuncio di una nuova e feconda stagione di riflessione, caratterizzata da una più puntuale fondazione propriamente teoretica del Personalismo, era destinato a diventare una sorta di testamento spirituale, il

premature congedo da un dibattito culturale di cui per quasi un ventennio, a partire dalla fondazione di 'Esprit', Mounier era stato il protagonista" (p. 11).

Il saggio, che si apre con una breve storia della nozione di persona, individua nella prima parte (pp. 41-132) "le strutture dell'universo personale", ovvero: *l'esistenza incorporata, la comunicazione, la conversione intima, l'affrontare (l'affrontement), la libertà sotto condizioni, la suprema dignità e l'impegno.*

Nella seconda parte, molto meno ampia (*Il personalismo e la rivoluzione del XX secolo*, pp. 133-160), Mounier, oltre a situare, in poche e dense pagine, il personalismo in rapporto al nichilismo europeo, delinea i tratti essenziali della concezione che tale indirizzo di pensiero propone in ordine alla società economica, "la società familiare", la società nazionale e internazionale, lo Stato e la democrazia, forma di governo che l'autore considera, più che un dato acquisito dai paesi europei, "un futuro da preparare". (Nunzio Bombaci – Messina)

L. PONZIO, *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, Mimesis, Milano 2005, pp. 84.

Nell'attuale organizzazione sociale è irrinunciabile, per l'artista, assumere un onesto atteggiamento critico, prendendo, per così dire, le distanze dalla contemporaneità del mondo, pur rimanendo inevitabilmente coinvolto e responsabile in esso.

"Segni che differiscono, non segni di differenza!", questo è il motto con cui si apre questo recentissimo lavoro di Luciano Ponzio.

L'autore del volumetto-manifesto, diplomato in Pittura all'Accademia di Belle Arti di Bologna, svolge la sua attività di ricercatore presso l'Università di Lecce, occupandosi di semiotica del testo artistico, segnatamente delle avanguardie russe (K. Malevic) e si muove, da artista, nell'ambito di quella cornice teorica da lui stesso battezzata "differentismo".

L'artista, scrive Ponzio, "ha il compito di creare segni differenti, differenti prima di tutto da quanto è funzionale all'omologazione del mercato e della comunicazione globale". I segni differenti, in tale prospettiva, sono segni capaci di differimento, cioè di "rinvio al di là dell'attuale", poiché l'artista è colui che dell'attuale non resta prigioniero.

I "segni differenti", nell'universo dell'esistente, sono *segni altri*; essi vivono nel tempo grande della storia e non impongono la loro differenza, al contrario di quanto accade con i segni di identità (linguistica, religiosa, etnica) portatori di quel carattere distruttivo, la cui massima e inumana espressione è la guerra.

I segni dell'arte, in questo senso, sono "segni fuori servizio", sono segni che "non servono", nella misura in cui non sono asserviti a logiche di dominio

che con l'arte nulla hanno in comune, e l'artista è, per eccellenza, il disertore della realtà come rappresentazione.

Lo sguardo dell'artista, sostiene l'autore, è uno sguardo capace di distanziamento dalla vita stessa, per evitare di rimanere intrappolato dentro l'attuale che genera appiattimento o, per reazione ad esso, rivendicazioni identitarie. Lo sguardo dell'artista nei confronti della vita è "come lo sguardo indiretto di Perseo" che, "attraverso il riflesso dello scudo, vinse la pietrificazione di Medusa".

Sulla base di queste decise considerazioni, Ponzio prende in esame un particolare settore dell'arte, quello dei *segni pittorici* che lo riguardano da vicino. "I segni pittorici, scrive, s'innestano nella tela regolare della vita con un loro specifico distanziamento [...] dalla rappresentazione, dalla pura e semplice trascrizione". Essi sono come i *breaks* del jazz che interrompono la fluidità o l'omogeneità dal brano, pur attenendosi ad esso, per creare un effetto *differito*. La pittura non rappresenta, non riproduce il reale: i segni pittorici si basano sulla "somiglianza senza originale", sono, con una terminologia tratta da Peirce, degli "interpretanti iconici". In quanto tali, essi non cercano di fissare l'oggetto una volta per tutte; al contrario, l'opera pittorica ha la capacità di "ossessionare il mondo degli oggetti", di rompere le monotonie. Essa, in quanto "gravitazione di segni", si muove in spazi supposti capaci di differimento e di distanziamento dall'attuale, perciò, non aderendo al mondo ma indicando invece nuove strade da percorrere, si affaccia su nuovi *mondi possibili*. E' qui la dimensione *etica e responsabile* dell'arte.

L'opera pittorica, dunque, non è opera di riproduzione ma lavoro di traduzione, di infinite fughe e rimandi ad altro. In quanto "gioco insensato" che rifugge da ogni segno idolatrico che inchioda l'uomo nella ripetizione dell'identico, essa è *scrittura* e non mera (tra)scrizione, essa è, con le parole dell'autore, "fremuto di senso [...], perdita di controllo, vacillamento e perturbamento di un mondo chiuso orgogliosamente in se stesso e imbalsamato nell'identità distruttiva" generatrice di odii e guerre.

L'arte è superflua, è "un'opera che non opera", è *infunzionale* e, perciò, umana e vitale, giacché reclamare il *diritto all'infunzionalità* significa reclamare il *diritto alla vita*.

Il lavoro inoltre avvia, attraverso dieci tavole dello stesso autore e con la consapevolezza che ogni discorso sulla pittura è sempre un discorso approssimativo e riduttivo, una riflessione sulla "iconografia della luce" e, in ultima analisi, mette capo (sulla scorta del fatto che l'arte non è un optional della vita ma è *visione del mondo*) all'idea regolativa di una "Babele felice" dove convivono tutte le differenze, dove non esiste una sola parola, un solo linguaggio, dove cioè non vige un'orwelliana Neolingua, ma una contaminazione di sempre nuovi linguaggi capaci di differimento. (*Emanuele Dell'Atti*)