

L'A. mira in questo libro a fornire elementi decisivi alla ricostruzione del pensiero giuridico di Tommaso d'Aquino, nella convinzione che le sue istanze di fondo siano ancora valide e capaci di dare un orientamento sicuro nella soluzione dei gravi problemi che oggi dobbiamo affrontare. Il problema giuridico in Tommaso, nella prospettiva dell' A., non è posto nei soli termini della *lex*, cioè nell'ambito della scienza deduttivo-sillogistica, ma può essere colto in modo adeguato solo avendo ben presente il suo referente metafisico, l' *ens* e la conoscenza ad esso propria. Il quadro di riferimento è quindi quello del realismo metafisico e giuridico. "Come per spiegare una scienza devo risalire all'ente, così, parallelamente, per spiegare la scienza giuridica devo risalire all'ente (sensibile) giuridico, al *ius*, la singola cosa giusta, *in via resolutionis*. Il diritto (cioè: la giustizia, in quanto ciò che è giusto) viene dunque prima della legge, e quest'ultima ne articola, ne svolge le esigenze: la legge costituisce come i gangli linfatici, i vasi sanguigni, nei quali fluisce il diritto, innervando tutto il sistema" (p. 31). Il giusnaturalismo che ne deriva non rende tuttavia superflue le leggi positive, ma addirittura le esige, perché per Tommaso, come per Aristotele, la legge, senza esaurire il giusto, ne costituisce tuttavia un'espressione privilegiata, "riuscendo così ad assurgere di volta in volta a tutte le possibili determinazioni concrete" (p. 39). Questo tipo di giusnaturalismo, a differenza di quello moderno (di Hobbes, Locke, Pufendorf, Thomasius, Wolff e Leibniz e i loro epigoni), non mira all'elaborazione di codici di diritti naturali, pure proiezioni delle idee del nostro spirito all'interno del reale, ma è un approccio che "privilegia l'effettività", non "la validità formale" (p. 41). Per Tommaso la legge naturale è a sua volta partecipazione della legge eterna di Dio, così come l'essere della creatura è partecipazione all'essere di Dio e la ragione è lume partecipato dell'intelletto divino. Perciò "il problema delle scienze pratiche è costruire le regole dell' agire libero secondo le esigenze ed i fini iscritti in natura" (p. 57). La legge naturale non è altro che l'ordine divino manifestato dagli impulsi, dalle tendenze fondamentali, dalle esigenze prime della natura umana razionale" (p. 59). Di modo che il diritto naturale e la legge positiva hanno il loro fondamento ontologico in Dio stesso. In questo senso, la ragione, sebbene costitutiva della legge, non è autonoma, nell' accezione moderna del termine, perché non trova in sé l'ordine dei valori, ma si fa interprete di essi "quali emergono nella logica fluida del reale" (p. 75). La derivazione della legge umana dalla legge naturale avviene in due modi, come una conclusione o come una determinazione. La legge umana non può avere l'infallibilità che hanno le conclusioni delle scienze speculative. In quanto, tuttavia, essa fa riferimento alla natura e quindi alla legge divina, "obbliga in coscienza" (p. 83).

In definitiva, per l'A., nell'ambito giuridico la preminenza assoluta spetta al *ius*, che è il primo referente della *lex*, la sua anima, il suo baricentro. "La legge quindi è proiezione, nel campo dell'agire, di un procedere razionale inteso ad un fine, ad un effetto qualificato, il bene comune, *fine che ha ragio-*

ne di bene” (p. 92). Il giusnaturalismo di Tommaso esige le leggi positive, ma dà loro consistenza ontologica. La conclusione cui perviene l’A. è la seguente: “La giustizia non si dà senza la legge, la legge senza la giustizia è corpo senza anima: nel loro fondersi reciproco, nel loro continuo reciproco implicarsi ed esaltarsi sta l’autonomia della scienza (giuridica) ed il valore imprescindibile della filosofia (giuridica)” (p. 93).

Questo volume raggiunge certamente i propri obiettivi, che non sono certamente quelli di proporre prospettive originali e nuove, ma di presentare le linee fondamentali della filosofia del diritto di Tommaso d’ Aquino, nella convinzione della sua attualità e della sua capacità di concorrere a “creare una cultura politica e giuridica più conforme a verità” (p. 3).

Albino Babolin

P. PONZIO, *Tommaso Campanella. Filosofia della natura e teoria della scienza*, Levante ed., Bari 2001, pp.330.

Questa monografia si impone all’attenzione del lettore per il tracciato tematico e costituisce un valido contributo alla chiarificazione del pensiero filosofico e scientifico di Campanella, o, meglio, della sua *philosophia naturalis*.

L’analisi attenta delle fonti e il confronto con l’aggiornata letteratura critica consentono di focalizzare l’originalità e l’ardimentosa coerenza del pensatore rinascimentale che mette a frutto la lezione del coregionale Bernardino Telesio nel fronteggiare lo studio della natura *iuxta propria principia*, discutendone le conseguenze in un serrato dibattito su questioni scottanti quale, ad esempio, la teoria copernicana sposata da Galilei, nei confronti della quale sa anche avanzare limiti e riserve, come è dato leggere in *Apologia pro Galileo* (1622).

Osservatore attento del mondo a partire dall’autorità dei sensi e da ragionamenti deduttivi, ma altresì metafisico di razza che si muove a suo agio nel rivendicare la fondatività ontologica della realtà cosmica sia pur in chiave antiaristotelica, Campanella ha scritto numerose opere di filosofia della natura. Rispetto a Galileo che dilata *ad artem* l’osservazione dei cieli restando pur sempre vincolato ai calcoli matematici, e, quindi ai limiti delle “sensate esperienze” e delle “necessarie dimostrazioni”, il filosofo calabrese, accomunato al confratello domenicano Giordano Bruno dall’*eros* platonico di voler ‘vedere’ specularmente l’unitotalità del mondo, o “de li infiniti mondi”, aguzza l’ingegno fantastico (talora fantasioso!), sporgendosi al di là delle barriere del sapere verificabile in un ardimento temerario che lo rende eretico di Chiesa. Né poteva essere diversamente per un entusiasta vessillifero del sapere enciclopedico che coniuga disinvoltamente teologia, metafisica e scienza. Campanella può rivendicare a sé il grande merito di aver aperto alla dimensione storica del sapere scientifico, incrinando non poco le presunzioni dogmatiche degli ecclesiastici suoi contemporanei in fatto di cosmologia.

Ha avuto buon destro l’autore di questo ragguardevole volume a fronteg-

giare “la nozione di scienza in quanto *historia* e la ripartizione del sapere umano”: ambedue ritenute giustamente come i “modi più rilevanti della filosofia campanelliana” (p. 23). Sono pagine lucide ben documentate sugli scritti scientifici dello Stilota che si leggono con profitto storico e rendono ragione del destino di colui che si sentiva “nato a debellar tre mali estremi: tirannide, sofismi, ipocrisia”, pagando di persona. Era convinto che “senza scienza nemmeno chi è santo può giudicare rettamente”.

Paolo Miccoli

R. Russo, *Ragione e ascolto. L'ermeneutica di John Locke*, Guida, Napoli 2001, pp.267

96

La tesi fondamentale del libro è che la problematica ermeneutica si impose a Locke lentamente, ma progressivamente, “fino a diventare il centro di tutta la sua riflessione” (p. 8). All’evoluzione intellettuale di Locke corrisponde “una progressiva insoddisfazione” nei confronti del lavoro esegetico. “Locke ebbe il merito di rendersi conto della necessità di affrontare il problema alla radice, e quindi di stabilire un criterio in base al quale interpretare il testo sacro: il problema ermeneutico si pose così come problema di metodo” (p. 9). La teoria dell’interpretazione di Locke è un’estensione al campo biblico “di quelle stesse esigenze di rigore, chiarezza e distinzione che erano proprie della sua impostazione teoretica” (p. 10). Parallelamente a questa tesi svolge un ruolo centrale nel libro di Russo la convinzione che vi sia una sostanziale continuità nel pensiero lockiano, un pensiero che, “pur orientato fin dall’inizio in senso religioso, e pur riconoscendo i limiti della ragione, non ha mai abdicato alle sue esigenze” (p. 20).

Il punto di partenza della ricerca di Russo è l’esame del lavoro esegetico svolto da Locke anzitutto nel *First Tract on Government*, in polemica con Edward Bagshaw, e nel *First Treatise of Government*, in contrasto con Robert Filmer. A proposito del primo opuscolo, l’A. osserva che Locke, fin dall’inizio del suo percorso, si avvale di un metodo che mira a un’interpretazione contestuale e storicizzante del testo sacro e nell’applicazione di questo metodo presuppone una distinzione fra nucleo essenziale della fede e cose indifferenti (secondo un modulo interpretativo che sarà poi ripreso, trentacinque anni dopo, nella *Reasonableness of Christianity*, in un contesto ideologico radicalmente diverso). Naturalmente l’A. prende in considerazione tutti i testi rilevanti, comprese le *Questions concerning the Law of Nature* (che costituiscono una naturale prosecuzione dei due giovanili *Tracts*, e *l’Essay on Infallibility* ad essi coevo). Quanto al *Patriarcha* di Filmer, l’A. osserva che “sarà proprio la parte esegetica, apparentemente meno ‘a rischio’, quella su cui si abatterà con più forza dissolvante la critica sistematica del *First Treatise* di Locke” (p. 59). L’accusa fondamentale che Locke muove a Filmer è la mancanza di una

coerente derivazione delle sue posizioni da quella Scrittura su cui pretendevano fondarsi. Con spirito analitico e spesso mordace Locke dimostra che le deduzioni che Filmer trae dai numerosi riferimenti biblici sono “insostenibili” (p. 62). Nel suo lavoro esegetico Locke continua a dare per scontata la congruenza di ragione e rivelazione e mira a mostrare come ci siano clamorose discrepanze tra l'uso che Filmer fa di un testo citato e il significato di quel testo nel contesto generale. Uno dei presupposti fondamentali del metodo esegetico lockiano nel *First Treatise of Government* è la coerenza razionale della parola di Dio, che si rivolge agli uomini in maniera adeguata alla loro comprensione, e rispettosa delle regole del loro linguaggio. Per Locke condizione essenziale di questa convergenza fra il lume della ragione e la verità biblica (convergenza che egli condivide con molti suoi contemporanei, tra cui soprattutto il platonico di Cambridge e latitudinario Benjamin Whichcote) è “non sovrapporre al dettato biblico arbitrarie interpolazioni umane, spesso interessate, che ne distorcono la coerenza e ragionevolezza”, un principio regolatore dell'esegesi biblica, che “aprirà poi la strada ad una scelta ermeneutica che avrà un grande sviluppo nelle future riflessioni di Locke: quella secondo cui nell'interpretazione di ogni passo biblico controverso ‘la Scrittura è la migliore interprete di se stessa’”, e sarà proprio questo “il principio guida delle successive opere ermeneutiche di Locke” (pp. 65-66). Occorreva a Locke definire la specificità e i limiti del compito ermeneutico e approntare gli strumenti per giungere a definire incontrovertibilmente il nucleo essenziale della parola di Dio, un criterio che permettesse di discriminare, tra le interpretazioni della Scrittura, quelle aperte a un effettivo ascolto della lettera del testo.

L'A. mette in evidenza quali siano per *l'Essay concerning Human Understanding* le difficoltà e i limiti del compito ermeneutico: soprattutto la forza dei pregiudizi, particolarmente rilevanti nell'ambito della religione e della morale, le difficoltà che nascono dalla strutturale imperfezione del linguaggio, l'antichità e l'oscurità dei testi sacri. Infine individua con precisione il ruolo svolto dalla ragione. Essa deve “fornire gli strumenti e le procedure che permettono di misurare l'attendibilità delle ‘credenziali’ di tutte le proposizioni che ambiscono al titolo di rivelazione divina ed anche di intenderle” (p. 116). La ragione non è uno strumento di scoperta di verità religiose, ma è, in questo campo, uno “strumento di regolazione dell'assenso”. L'A. mostra quindi analiticamente come, dopo aver identificato, con *l'Essay*, l'oggetto e i limiti del compito ermeneutico, Locke si risolve a verificare le riflessioni metodologiche sul campo dell'interpretazione vera e propria, attraverso l'interpretazione biblica fornita nella *Reasonableness of Christianity* e poi nella *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. Per quanto concerne la *Reasonableness*, l'A. affronta anche i contenuti dottrinali dell'opera: la fede nella messianicità di Gesù, necessaria per dirsi cristiani, la necessità delle opere per la salvezza, l'insufficienza della ragione per rinvenire un sistema di regole morali capaci di orientare sulla via della salvezza e la conseguente necessaria integrazione offerta dalla rivelazione. In particolare tuttavia l'A. si sofferma sul tema della congruenza fra messaggio evangelico e ragione, sull'impossibilità che la parte ispirata della Scrittura presenti contraddizioni, e quindi sul tema della “concor-

danza evangelica”, sul tipo di erudizione religiosa volta alla “ricostruzione dell’armonia tra le varie parti della Scrittura, condotta in modo da ricavarne un corpus di verità coerenti” (p. 145). La posizione di Locke è ben determinata dall’A. in rapporto alla tradizione latitudinaria e all’arminianesimo di Limborch, alle tesi contrastanti di Richard Simon e Jean Le Clerc. La strategia ermeneutica di Locke mira a escludere ogni precomprensione dottrinale e filosofica, nel senso che il significato del testo non dev’essere cercato in una dottrina estranea alla Scrittura, ma nella Scrittura stessa collazionata con se stessa. Russo osserva acutamente che di qui nasce un problema di difficile soluzione per Locke. Locke ha impiegato un’esegesi di tipo storico della Scrittura, in base all’idea che il linguaggio usato nella Scrittura avesse, per l’appunto, un carattere storico, e lo ha fatto per spiegare alcune difficoltà che il lettore moderno incontra nel leggere il testo sacro. Ma Locke sapeva bene, in quanto esperto di cronologia biblica e di concordanza evangelica, che i testi sacri appartengono a epoche storiche diversissime e gli scrittori sacri usarono le parole “secondo il linguaggio del tempo e del paese in cui vissero”. “Come si può, dunque, applicare il principio di comparazione per spiegare i passi più oscuri, se deve valere anche il *principio storico?*” (p. 159).

I principi generali del metodo ermeneutico, le cui premesse erano state elaborate nell’*Essay* e riprese nella *Conduct of Understanding*, rimangono saldi in Locke, ma si rivelano insufficienti a dare forma organica e soddisfacente al lavoro di interpretazione applicato alle epistole di S. Paolo. Di qui l’impresa lockiana della *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. “Lo scopo di Locke nell’intraprendere il suo nuovo lavoro ermeneutico era quindi quello di rendere accessibili a tutti le epistole di Paolo nel loro autentico significato” (p. 206). Rimane il ricorso alla ragione, che in *Paraphrase and Notes* risulta lo strumento più adatto “per la comunicazione di un contenuto *altro* –un contenuto che la trascende” (p. 216). Russo mette in evidenza come, seguendo in particolare le indicazioni metodologiche fornite da Robert Boyle in *Considerations Touching the Style of the Holy Scriptures*, Locke si impegni nel ricostruire la linea argomentativa delle epistole punto per punto, “ritrovandone tutti i nessi, gli snodi e le digressioni, per mostrare come tutto il testo sia coerentemente organizzato, in rapporto al fine che ciascuna epistola si propone” (p. 216). Risulta alla fine che lo scopo principale della lettura lockiana delle epistole di Paolo è quello di fondare su base scritturistica e paolina l’importanza della vita morale per la salvezza. “Ancora una volta –osserva acutamente Russo–, giunto ormai alla fine della sua carriera intellettuale e della sua vita di studioso, Locke affronta la questione decisiva, quella intorno a cui aveva ruotato l’intero suo percorso. Lo fa, ancora una volta, da una prospettiva nuova, scegliendo il terreno apparentemente più sfavorevole: appunto quelle epistole di Paolo che erano l’arsenale preferito dei predestinazionisti, ovvero i testi biblici, che più apertamente svalutavano l’importanza delle opere per il conseguimento della salvezza eterna” (p. 219). Dal punto di vista dottrinale Russo sottolinea ancora una volta la sostanziale continuità dell’interpretazione lockiana di Paolo con l’impostazione di fondo dell’*Essay* e della *Reasonableness*: ““Salvare le opere’ è in effetti l’obiettivo primario dell’erme-

neutica di Locke, che aveva fatto ricorso alla rivelazione proprio per fondare su basi il più possibile sicure il dovere morale di ciascuno, e attraverso quello il dovere politico” (p. 250).

Il volume ha il pregio di affrontare direttamente il tema specifico dell'esegesi e dell'ermeneutica, tra i più trascurati nella vasta letteratura critica su Locke, collocandosi peraltro nel solco dei contributi critici più recenti che sottolineano la centralità del pensiero religioso nello sviluppo della filosofia lockiana. Russo dimostra una sicura padronanza delle fonti lockiane edite e inedite, del contenuto intellettuale e della letteratura secondaria. Attraverso lo studio critico dell'ermeneutica lockiana viene offerta una riconsiderazione complessiva del pensiero di Locke e del suo sviluppo storico.

Mario Micheletti

M. SCHOEPFLIN, *Maurice Blondel*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 96.

Tra i primi volumi di una intelligente collana (“Scrittori di Dio”) pubblicata d'intesa con il Progetto culturale della Chiesa italiana è giunto in libreria quello dedicato a Maurice Blondel (1861-1949) e che è stato curato da Maurizio Schoepflin.

L'agile volumetto si articola in una breve, ma densa introduzione ed un'ampia antologia di testi blondeliani tra i più significativi.

“Cattolico convinto e praticante –scrive Schoepflin–, cresciuto in una famiglia profondamente religiosa, lettore attento e partecipe, fin dalla giovinezza, di autori caratterizzati da una forte tensione spirituale, Maurice Blondel, che fu e si sentì per tutta la vita un professore di filosofia, avvertì con una sensibilità particolarmente spiccata un problema che è risultato costantemente presente e vivo all'interno del pensiero di ispirazione cristiana fin dalle origini: ovvero quello concernente il rapporto che può e deve intercorrere tra la fede e la speculazione filosofica”.

Blondel studiò nella celebre Scuola Normale Superiore di Parigi, dove ebbe per maestri Léon Ollé-Laprune ed Emile Boutroux. Nel 1893 discusse la tesi di dottorato *L'azione* e nel 1895 iniziò la carriera universitaria. Egli è stato il più prestigioso rappresentante della filosofia dell'azione, una filosofia che è stata strettamente interconnessa con il movimento modernista.

“L'azione –egli scrisse– nella mia vita è un fatto il più generale e costante di tutti”. Nell'azione l'uomo esprime la sua volontà, il suo essere. E la vita è una dialettica della volontà e non già come pensava Hegel della ragione. È una dialettica tra la *volontà volente* e la *volontà voluta* (cioè il risultato realmente ottenuto).

E in questa dialettica l'uomo sperimenta la sproporzione esistente tra i due tipi di volontà or ora ricordati e si apre così alla trascendenza e al soprannaturale.

L'uomo, per Blondel, è un essere finito che tende “naturalmente” all'Assoluto. L'uomo, infatti, si accorge che non può bastare a se stesso e “sente fino all'an-

goscia di non essere il proprio autore e il proprio padrone". L'idea di Dio, egli afferma, "si sappia o no, è l'inevitabile compimento dell'azione umana, ma l'azione umana ha inoltre l'inevitabile ambizione di raggiungere ed adoperare, di definire e realizzare in sé questa idea della perfezione. Non possiamo conoscere Dio senza voler diventare Dio in qualche modo".

Il *metodo dell'immanenza* fatto proprio da Blondel fu condannato nel 1907 dal Sant'Uffizio insieme al modernismo. Tuttavia, in tempi a noi recenti, non pochi studiosi hanno dichiarato di poter considerare Blondel tra gli ispiratori del Concilio Vaticano II ed altri, tra cui Giovanni Ferretti, hanno visto in lui uno dei padri della cosiddetta "svolta antropologica" che ha condotto la teologia e la filosofia cattoliche "dalla considerazione primaria, se non esclusiva del piano religioso oggettuale e concettuale, alla considerazione primaria, anche se non esclusiva, del piano esistenziale personale del soggetto che effettivamente vive la religione".

Massimo Baldini

E.AFFINATI, *Un teologo contro Hitler. Sulle tracce di Dietrich Bonhoeffer*, Mondadori, Milano 2002, pp. 172.

100

Per l'orientamento del pensiero filosofico e teologico, Bonhoeffer si iscrive nel filone della teologia liberale (*Liberalitat*) del Novecento, alla quale hanno prestato attenzione speciale studiosi insigni quali Jaspers, Gogarten, Bethge, Mancini, Caracciolo, Moretto.

Nella realtà esistenziale la biografia del grande teologo evangelico è contrassegnata dall'appartenenza alla Chiesa confessante che ha fatto sentire la sua voce di condanna per i crimini commessi da Hitler e dal nazismo. Bonhoeffer ha incarnato nella sua vicenda esistenziale la tipologia del cristiano eroico che testimonia gli ideali del Vangelo senza cedimenti e senza compromessi con ideologie politiche. Egli ha vissuto la sua breve ma intensa vita nella doppia tensione di fedeltà a Cristo e ai fratelli di peregrinazione missionaria.

L'eroica coerenza di vita cristiana ha condotto Bonhoeffer a morire impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg, nell'aprile del 1945, con l'accusa di aver cospirato alla vita del Führer.

Per incondizionata fedeltà a Cristo il giovane pastore d'anime ha rinunciato alla carriera dell'insegnamento, ha sacrificato nobilmente l'amore della fidanzata, ha fatto sentire la sua voce per la conquista della libertà personale, educando gli uomini della sua generazione, con scritti provocatori, a superare la psicologia dell'uomo diviso in se stesso (*aner dipsychos*) in direzione di marcia etica e religiosa verso la ritrovata unità spirituale del credente (*anthropos teleios*). Assiduo lettore e interprete della Bibbia, Bonhoeffer ha vissuto sulla propria pelle la tragedia degli ebrei perseguitati ed ha scosso il torpore dei cristiani acquiescenti della Chiesa luterana, come del resto ha fatto anche Karl Barth, alla vigilia della seconda guerra mondiale.

Lo scrittore Eraldo Affinati traccia, nella presente biografia, un ritratto esaltante dell'autore di *Ethica*, rivisitando, sulle tracce della memoria, i luoghi della vita e della morte del rinomato pastore e raccogliendo preziose testimonianze di persone che lo hanno conosciuto, fra le quali Dante Curcio. Una biografia che si legge con viva emozione e che può essere compendiata in questa riflessione di Bonhoeffer: "Essere libero significa essere-libero-per-l'altro perché l'altro mi ha legato a sé. Solo in rapporto all'altro sono libero".

Paolo Miccoli

F. BIANCO, G. MATTEUCCI, E. MATASSI, *Dilthey e l'esperienza della poesia*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2001, pp.65.

Il volume comprende tre saggi: Franco Bianco tratta *Del profetico e della follia. Note sulla lettura diltheyana di Hölderlin*; Giovanni Matteucci scrive *Sull'idea diltheyana della poesia*; Elio Matassi affronta il seguente tema: *Walter Benjamin e l'esperienza vissuta: una ricezione controversa*. In appendice è offerta una traduzione italiana (a cura di Giovanni Matteucci) del saggio di Dilthey del 1867: *Hölderlin e le cause della sua follia*.

Il tema del saggio di Dilthey pubblicato in appendice, è presente nel primo contributo, quello di Franco Bianco, che mette in evidenza le considerazioni che inducono Dilthey a veder culminare l'evoluzione poetica di Hölderlin nelle liriche nate al limite della follia. "In esse giungeva infine ad una totale liberazione il ritmo interiore del sentimento, che prendeva congedo da ogni forma di chiusura esercitata fino ad allora" (p. 14).

Per il Matteucci, se l'idea diltheyana di poesia si riassume nello stabilire un rapporto di reciprocità organica tra forma e vissuto, sembra giustificato sottolineare che "tale rapporto vale come principio di comprensione, in quanto designa una relazione a geometria variabile, plastica, aperta a contesti imprevedibili" (p. 27). L'idea di poesia che ha Dilthey è indice di uno schema d'esperienza alieno da intenti prescrittivi e inefficace sul piano delle definizioni.

Il Matassi rende conto nel suo saggio della lettura radicalmente critica del paradigma diltheyano di *Das Erlebnis und die Dichtung* fornita da Walter Benjamin. "L'accusa alla *Lebensphilosophie* ed al Dilthey epigonale –osserva il Matassi– di far sfumare nell'indeterminatezza del mito la vita dell'artista, rendendola inqualificabile dal punto di vista morale, rappresenta il nucleo teoreticamente centrale di una teoria della critica, declinata essenzialmente sulla questione della verità" (p. 41).

Naturalmente, la stessa traduzione italiana del saggio di Dilthey su *Hölderlin e le cause della sua follia* è un contributo significativo.

Il volumetto, in definitiva, presenta alcune prospettive interessanti sull'estetica di Dilthey, con particolare riguardo alla figura di Hölderlin.

Albino Babolin

AA. VV., *Filosofia - dialogo - amicizia. Studi in memoria di Dario Faucci*, a c. di A. Scivoletto, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 361.

Il filo che lega i contributi piuttosto eterogenei di questo volume è l'affettuoso ricordo di Dario Faucci, lo studioso, già docente all'Università di Parma, alla cui memoria questi saggi sono dedicati.

La terza parte è espressamente dedicata a testimonianze relative alla personalità di Faucci e al suo tempo. C'è anche un'interessante intervista a Faucci, già pubblicata nel 1991, a cura di Pietro Leandro Di Giorgi. Il percorso filosofico, culturale e umano di Faucci è invece ricostruito nel contributo iniziale di Angelo Scivoletto.

Mi limito qui a ricordare i principali contributi di carattere filosofico. Alberto Siclari tratta il seguente argomento: *La fede e il mondo per Soren Kierkegaard*. Il Siclari nota che, per il pensatore danese, in quanto costituisce l'unico rapporto esistenziale con l'eterno dell'uomo, la fede è il necessario fondamento di tutto il suo essere e di tutto il suo mondo: quando manca la fede, la realtà si trasforma, anche nella sua dimensione socio-politica, in un vortice dove ogni cosa è travolta e dissolta. "Questa funzione della fede, che Kierkegaard ribadisce sino nel suo ultimo scritto, rimasto inedito, non deve però far dimenticare che per il cristianesimo l'impegno negli affari del mondo ha un valore soltanto strumentale. È un punto sul quale, con il passare degli anni, Kierkegaard ha insistito con sempre maggiore decisione" (p. 193). Kierkegaard ha voluto riaffermare con assoluta chiarezza che la rinuncia al mondo è un' esigenza reale e indeclinabile del cristianesimo. "Richiamando l'uomo al dovere dell'onestà intellettuale ed esistenziale, stimolando nel credente la coscienza del peccato e un' adeguata consapevolezza del valore della grazia, ha cercato di restituire al cristianesimo la sua serietà e la sua dignità di fede difficile" (p. 198).

Il saggio di Ferruccio Andolfi *Attualità di una polemica ottocentesca su frammentazione e ordine sociale* è imperniato sulla figura di Stirner e sulle critiche a lui rivolte da Marx. Andolfi sottolinea l'attualità di quella polemica, anche in rapporto al problema-religioso. Egli nota che la risacralizzazione del soggetto, resa necessaria dal fallimento stirneriano di una totale abolizione del 'sacro', può essere tentata secondo vie del tutto opposte. "Così Nietzsche allarga i confini dell'io, mettendolo in relazione con l'intero divenire cosmico, ma l'operazione finisce pur sempre da ultimo per inglobare il mondo nell'io, che viene perciò stesso reso ipertrofico. La filosofia umanistica e sociale di Feuerbach e Marx suggerisce al contrario una 'trasformazione del sacro' consistente nel riconoscimento dell'appartenenza e della dipendenza dai propri simili e dall'intero universo. Per questa via la grandezza dell'io non è esclusa ma ricercata attraverso la sua 'deflazione'" (p. 207).

Angelo Marchesi si sofferma invece sulla figura di Del Noce, considerando in particolare le sue riflessioni sull'attualismo gentiliano, sul modernismo e sulla metafisica classica. Appare piuttosto discutibile il fatto che il pensiero di Del Noce sia studiato prevalentemente attraverso il filtro dell'interpretazione di Rocco Buttiglione, peraltro aspramente criticata dal Marchesi. L'A. in particolare rivendica, specialmente nei confronti della interpretazione dell'attualismo

gentiliano, la prospettiva filosofica e metafisica bontadiniana, trascurata da Del Noce. Alla fine si mette in discussione che la frequentazione da parte di Del Noce di idealismo, tomismo e modernismo sia e rimanga “criticamente valida e apprezzabile o, addirittura imprescindibile, per riuscire a capirla” (p. 311).

Vorrei concludere, ricordando la frase finale dell'intervento di Angelo Scivoletto, che sintetizza il suo approccio commosso alla figura e al pensiero di Faucci: “Dal *dialogos* al *Logos*: mi è caro riassumere in questo binomio la pensosa esistenza, solerte e tenera, di Dario Faucci, filosofo del dialogo e dell'amicizia” (p. 17).

Albino Babolin

A. G. MANNO, *Quis est homo? Ricerche scientifiche, storiche e teoretiche*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 568.

Questo ultimo volume di Ambrogio Giacomo Manno, dal sottotitolo *Un cammino pensante tra scienza, filosofia, religione alla ricerca delle radici divine, spirituali e umane dell'uomo*, è una vera enciclopedia del sapere divino e del sapere antropologico, inteso, quest'ultimo, a livello psicologico, epistemologico, etico, sociologico, storico, comunitario. È impensabile, sotto tutti gli aspetti, una separazione tra Dio e uomo, tra trascendenza e immanenza, tra rivelazione e scienza, tra Creatore e creato, tra Infinito radicato nel cuore dell'uomo e finitudine dello stesso uomo.

C'è una voce della ragione, c'è una voce del cuore, c'è ancora una voce dell'anima, e c'è anche una voce della natura, della scienza, della storia dell'uomo, dalle origini fino ad oggi, che parlano di Dio e dell'itinerario spirituale e umano dell'uomo verso Dio. Cosa sarebbe, si chiede Manno, “un mondo senza Dio” e “un uomo senza Dio”? (p. 489). Non si comprenderebbe il perché dell'esistenza di un mondo. “Tutto sarebbe senza un perché, come afferma l'ateo Sartre. E chi avrebbe potuto dare origine al mondo, alla sua intelligibilità, alle meraviglie delle specie vegetali e animali? Soppresso Dio resterebbero le tenebre, l'assurdo, il non senso di tutto il reale; anzi niente di tutto questo: resterebbe solo il Nulla. Soppresso Dio, l'uomo sarebbe un essere mostruoso e incomprensibile: bramoso di Dio, diretto a Dio, esigente Dio, sarebbe vittima di un ideale inconsistente, non si sa perché e da chi ispirato” (p. 489).

L'attenzione particolare che emerge da questa estesa e profonda ricerca, dall'introduzione alla prima parte dedicata al *Mondo ambiente e alcuni modelli storici* (pp. 15-434), e alla seconda parte dedicata alle *Linee di antropologia teoretica* (pp. 437-555), è quella di porre alla riflessione di chi studia o legge queste pagine il nesso ontologico, logico, divino e umano tra Dio e l'uomo, e poi tra mondo, uomo e Dio. Manno studia, attraverso le ultime ipotesi sull'origine e sul tempo dell'universo, la storia del cosmo secondo le conoscenze attuali, i problemi epistemologici e filosofici riguardanti l'origine delle specie, l'origine dell'uomo e l'antropologia dei *Veda* delle *Upanishad*, il cammino di Dio nella storia

del mondo e, quindi, dell'uomo, e come tale cammino è stato visto dall'uomo comune e dagli studiosi. A conclusione della sua indagine sulla spiritualità dei Veda egli afferma: "Nella *Bagavad-Gita*, una delle ultime opere della grande tradizione brahmanica, si esprime la gratitudine alla *Persona Suprema* per il ritorno nella *Patria*, e nelle *Upanishad*, in generale, l'elevazione a Brahman, anche in vita, è considerata una sua *grazia*, un suo dono. Riportiamo in fase conclusiva la sentenza della *Gita*. "Colui che è libero dall'illusione, dall'orgoglio e dalle false relazioni, che comprende l'eterno, che è libero dalla lussuria e dalla dualità della gioia e del dolore, e sa come sottomettersi alla Persona Suprema, raggiunge questo regno eterno" (p.172). L'immortalità viene data a chi raggiunge la forma suprema di conoscenza, innalzandosi al "mondo soprasensibile".

Vi è quindi una discesa divina nella storia degli uomini, cui corrisponde una *ascesi* degli uomini verso il divino. "Ed è impressionante, scrive Manno, come questa *spiritualità*, non illuminata dalla luce del pensiero cristiano, ne abbia percorso molti aspetti" (p.167).

Manno, dopo questa ricerca sulla spiritualità non cristiana e sui problemi epistemologici riguardanti le ipotesi sull'origine del mondo e dell'uomo, rivolge la sua attenzione *all'uomo inteso come persona* che, creata da Dio con un'anima immortale, vive intensamente questa armonia di *discesa* di Dio nella sua storia e in quella dei suoi fratelli di fede e la forte *tensione ascensionale* verso Dio. A questa tematica è dedicata la maggior parte dell'opera, dalla *Concezione dell'anima in S. Agostino* all'uomo "come tempio della Trinità", alla *Charitas* come "via di acceso a Dio", all'eternità della verità e *all'immortalità dell'anima* (cap. 6-15).

104

La centralità dell'uomo come persona è uno dei punti più caratteristici e originali di questa ricerca, sia attraverso l'indagine agostiniana, sia attraverso lo studio delle opere di Bonaventura da Bagnoregio. Certi temi, come l'umanesimo cristiano di Bonaventura, la facoltà dell'anima e l'ascesi a Dio come itinerario della mente, la dottrina dell'illuminazione, le ali della ragione e della fede per salire verso Dio, e tre vie della perfezione cristiana, *purgativa, illuminativa, unitiva*, che provocano "l'incendio amoroso" dell'anima, sono tutti in funzione della centralità della persona (cap.16-23). Il valore dell'uomo come persona sta proprio in questo itinerario ascensionale e in questo incontro con Dio che si è fatto uomo, croce, storia umana, Maestro "più vicino all'uomo e insieme più comunicativo" (p. 284). La persona umana, con la sua anima, con la ricchezza della sua intelligenza e con la bellezza della sua corporeità, pur restando "sempre nell'abissale distanza ontologica tra il creatore e la creatura" comprende allora "la grandezza infinita del suo Autore e l'immensità dell'amore che ha per lei" (p. 295), ma anche, nello stesso tempo, la dignità della propria persona e la sua nobiltà, oltre che la sua grandezza divina e antropologica.

Il cammino della e sulla centralità della persona attraversa così il *Tracciato antropologico nel pensiero moderno* (cap.24), da Malebranche all'esistenzialismo ateo e teistico, per fermarsi ad approfondire il personalismo di Rosmini (pp. 325-358), il quale su questo tema, in pieno Ottocento, deve ritenersi un maestro di spiccata originalità e di elevata attualità per i nostri giorni. Manno riprende il suo itinerario presentando il personalismo di Mounier, di Maritain, di

La Pira, parlando del “personalismo comunitario” che si basa “sulla dottrina della persona come *valore in sé*, e come ‘valor assoluto’, ma, nello stesso tempo, comunicante intersoggettivamente” (p.361), e che rifiuta il liberalismo agnostico e individualistico, incapace di avere un respiro europeo e mondiale.

Accanto a questi maestri della persona Manno colloca giustamente il pensiero di Michele Federico Sciacca che, seguendo la linea filosofica, pedagogica e giuridica di Rosmini, vede l’uomo-persona in tutte le sue dimensioni. Nella “*charitas*”, *L’uomo, questo squilibrato* della società moderna, può ritrovare la pienezza dell’essere e gustare l’Infinito (p. 391). L’uomo-persona può ritrovare il gusto della libertà e può uscire dalle strettoie di un pessimismo esistenziale passando dalla strada dei filosofi, cioè dal Dio dei filosofi, al Dio della Rivelazione biblica. E in questo passaggio Luigi Pareyson, con il suo personalismo, è maestro e guida di alto valore (pp. 413-434).

Gli ultimi capitoli (29-36) sono dedicati al rapporto tra anima e corpo alla luce delle nuove frontiere della neurologia, alla volontà libera e responsabile, all’immortalità dell’anima. Il volume termina con una voce di speranza: “Nelle tenebre che avvolgono tante coscienze nell’attuale momento culturale, Cristo Via, Verità e Vita, appare come la grande luce che possa guidare e illuminare l’umanità nel suo cammino” (p. 555).

Pietro Addante

105

G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, pp. 416.

Il volume mette in luce il rapporto tra il *logos*, inteso come il discorso ragionevole, e la violenza, intesa come ciò che, in apparenza, è altro dalla ragione, dal *logos* appunto, e che pertanto gli si opporrebbe. In quella che sembrerebbe un’esclusione reciproca si palesano i termini di una coappartenenza: la violenza è tratto caratterizzante dell’uomo almeno quanto la razionalità, difatti “solo l’animale razionale, così come recita la sua classica definizione filosofica, può essere violento, e quasi invariabilmente lo è” (p. 6).

L’ampia e puntuale trattazione della Strummiello colloca al centro della riflessione il proprio dell’esercizio della filosofia come *logos* e permette, attraverso le analisi svolte, di riconoscere la violenza come il portato che permane sempre al fondo della razionalità filosofica.

Questo nesso viene sviluppato ed indagato attraverso quattro sezioni che l’Autrice organizza come un percorso volto ad una graduale ed ampia decostruzione di ogni suo aspetto.

La prima sezione, intitolata “*Logos e violenza*”, definisce non solo i termini della questione ma sonda già l’ambiguità intera del rapporto: la posizione del problema è quella hegeliana, l’assunzione della negatività come momento interno del processo dialettico che fa della filosofia un sapere (dell’) Assoluto. Il negativo –l’alterità, l’esterno– svolge nella dialettica hegeliana un ruolo fon-

damentale: esso rappresenta per Hegel il finito, l'immediato, il contingente, e quindi ciò che ha parvenza di exteriorità rispetto all'affermarsi dell'universale, dell'Assoluto, che regna nella storia. Il suo addomesticamento, il suo superamento, la sua ricostituzione nel movimento dialettico serve dunque a togliere questa parvenza e a liberare l'universale in esso dissimulato, a riconoscere l'identità dell'Assoluto con se stesso. L'alterità non è altro dunque che un momento dell'identico.

Viene qui però messa in rilievo l'ambiguità essenziale di questo gesto: convergendo nell'affermazione dell'universale, inverandosi, il negativo lungi dall'essere destituito, viene, per così dire, elevato a potenza: "Si può così dire che Hegel non solo allestisce effettivamente lo scenario, ma definisce l'esatta posta in gioco del rapporto tra filosofia e violenza: la filosofia (il corso storico e teorico del *logos*) è sì una risposta al negativo e alla violenza (nella misura in cui si serve di essi per ricomporre una superiore conciliazione), ma solo in quanto essa stessa si fa portatrice di negatività e di violenza –una violenza di secondo grado, una metaviolenza nei confronti di ciò che è semplicemente dato e dev'essere tolto" (p. 35).

A questa posizione Giusi Strummiello affianca quella di Eric Weil. Nella sua *Logica della filosofia*, Weil sostituisce la concezione classica dell'uomo come *animal rationale* con quella di *animal rationabile* e, come Hegel, fa della negazione, dell'affrancamento, il tratto costitutivo dell'uomo. La negazione è infatti l'attività con la quale l'uomo si affranca dalla sua condizione animale naturale per fare della ragione –la ragionevolezza– il proprio compito: essere ragionevole è per Weil il modo di liberarsi dallo scontento, dall'insoddisfazione, e maturare così la propria libertà. La violenza diviene quindi la controparte del divenire esseri ragionevoli, diventa l'irragionevole. La ragionevolezza si costituisce quindi come lo sforzo di una graduale armonia tra gli uomini, come dialogo, e rappresenta la libertà stessa come tratto proprio dell'uomo poiché è essa stessa scelta libera. A questo fa appello l'ideale weiliano del "discorso assolutamente coerente", ad un ideale di *logos* come ragione realizzata tale da non contrastare più la possibilità della violenza ma piuttosto ricomprenderla in positivo.

Ed ecco che l'Autrice mostra ancora la circolarità di questa ulteriore posizione del problema, circolarità in qualche modo strutturale: con le parole di Weil, "il risultato paradossale è dunque che la violenza non ha senso che per la filosofia, la quale è rifiuto della violenza" (cfr. p. 72); nelle parole della Strummiello, "senza la violenza [...] la filosofia non sarebbe concepibile, non potrebbe darsi neppure come possibilità" (p. 73); "perché ci sia scelta consapevole del discorso filosofico [...] ci si deve rappresentare la violenza" (p. 80).

La seconda sezione, intitolata "Metafisica e violenza", pone una domanda ben più radicale: questo "inizio" violento che genera la filosofia non porta invece a concepire il *logos* come già permeato di violenza, attraversato cioè, per la sua stessa pretesa di organizzare un senso, da un imprescindibile vena violenta?

Fondamentale per l'Autrice si rivela qui quella riflessione radicale ancora in atto sull'inizio stesso, sul gesto originario del pensiero che inaugura la metafisica e la conseguente esigenza di pensare la possibilità di un superamento

della metafisica stessa, in particolare attraverso le riflessioni di Heidegger, Adorno, Lévinas e Derrida.

La filosofia trova al fondo della propria urgenza la percezione di qualcosa di inquietante, di qualcosa di terribile che si situa più in là del *thaumázēin*, e che Heidegger ritrova nel primo coro dell'*Antigone* di Sofocle: "Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia/di più inquietante dell'uomo s'aderge" (p. 91). Nel 1935 Heidegger considera l'uomo come essenzialmente violento in quanto *corrisponde* all'apparire dell'essere che è un imporsi, un vigere nel mezzo dell'essente, esponendosi così alla percezione dell'inquietante, dello spaesamento, della perdita di ciò che è familiare: "L'uomo fa violenza dominando [...] la violenza del predominante" (p. 96). L'uomo è violento in senso ontologico perché l'evento dell'essere è un imporsi violento. La cifra della violenza di questo corrispondimento tra uomo ed essere è il *logos* pensato come *légein*, come un raccogliere l'essere nel suo insieme con la lotta, esercitando la violenza che tiene aperto, nel seno dell'essente, il varco per la manifestazione dell'essere.

Il *logos* originario sta dunque, per Heidegger, nella decisione di corrispondere all'imporsi dell'essere e nella lotta volta a mantenere questa apertura. Platone e Aristotele avrebbero in seguito tradotto/tradito questa verità del *logos* pensandola come ambito della rappresentazione degli enti.

Ma già con Heidegger è raggiunto un importante risultato ai fini di questa ricerca: anche nel suo darsi aurorale, il *logos* si dà nella lotta, nella violenza, è percorso trasversalmente dalla conflittualità.

Questo significa, con l'Autrice, che anche posizioni fortemente avverse alla tradizione metafisica della filosofia, avverse ad Heidegger stesso, devono fare i conti con una negatività insita nello stesso statuto del *logos*. Adorno oppone un rifiuto netto alla metafisica considerata come la matrice teorica della tragedia nazista, pur mantenendo il semplice senso in essa presente di apertura sull'alterità assoluta ma svuotando questa promessa di ogni contenuto concettuale, come una promessa che sottrae sempre il proprio dovuto. Anche in Lévinas l'alterità più radicale da appello morale diviene fondamento puro che ci si impone come un comandamento, e che si impone senza possibilità ulteriori, nel silenzio.

È allora con Derrida che l'Autrice giunge a considerare che non si dà *logos* puro, esso è sempre insieme violato e violento: la filosofia allora non può che essere quella scelta unica e radicale di riconoscere questa compromissione e di optare per la minore violenza possibile: essa è l'ambito esclusivo in cui si rende possibile una *economia* della violenza.

Nella terza sezione, intitolata "Cristianesimo e violenza", viene analizzata l'altra matrice fondamentale dell'Occidente, e cioè quella giudaico-cristiana, e il suo rapporto con la violenza. Non si può a tal proposito non ricordare la sentenza nietzscheana di condanna del cristianesimo, ma ad essa l'Autrice contrappone la lettura in chiave antropologica che Girard fa delle Scritture, interpretandole come custodi di una teoria dell'uomo e come un epocale smascheramento della violenza quale fondamento della costituzione delle comunità e del sacro. La secolarizzazione del cristianesimo sta dunque nella tradu-

zione in termini storico-antropologici della colpa umana che sta al fondo di ogni comunità, quella con la quale si esorcizza il negativo attraverso il sacrificio umano. Il cristianesimo, con la figura del Cristo, ha additato per primo l'innocenza della vittima sacrificale, minando così la possibilità di allontanare la colpa o di occultarla nel culto del sacro.

Altro concetto fondamentale della tradizione cristiana è la creazione *ex nihilo* che l'Autrice rivisita attraverso le tesi di María Zambrano. Per la Zambrano la violenza che scuote l'Europa nel Novecento deriva da lontano, fin dalla dottrina cristiana della creazione dal nulla considerata come un atto assoluto, una violenza che squarcia la notte dei tempi generando le cose, un atto violento esso stesso ma di una violenza positiva poiché propria della divinità. Il creazionismo rappresenta l'elemento di originalità che il cristianesimo e l'ebraismo introducono rispetto alla tradizione greca: esso è dunque "ciò che costituisce la matrice dell'Europa, poiché è l'adorazione del suo Dio che giustifica nell'uomo europeo la sua attività creatrice" (p. 257). La capacità creatrice è dunque motivo autentico di una intimità dell'uomo con Dio ed ha pertanto una valenza positiva come, secondo la Zambrano, pensava anche Agostino. Ora, l'attività umana si è piuttosto sviluppata nella più completa distanza da quel suo essere originaria prosecuzione dell'attività creatrice divina, avanzando la pretesa di sostituirsi ad essa in tutto, divenendone dunque una "variante perversa" (p. 260). Il cristianesimo è quindi portatore di una originaria consapevolezza della condizione di incompiutezza e contingenza dell'uomo ed in essa radica il senso autentico della capacità creatrice umana intesa come compito di progettarsi: esso insegna all'uomo a vivere nel fallimento della propria presunzione di assolutezza.

108

Un'ultima sezione analizza i modi di concepire le forme storiche concrete di violenza. Vengono qui percorse in modo particolareggiato le principali tesi che interpretano la violenza nel suo darsi storico: come strumento ai fini degli equilibri economici (Engels), mezzo pedagogico (Sorel), fondamento del diritto (Benjamin), tratto attuale e fondamentale dell'apertura all'altro in sede di ontologia trascendentale (Sartre), controparte nella definizione del potere (Arendt). Ma l'Autrice si sofferma, sulla scorta di quanto fin'ora guadagnato, soprattutto sulla concezione di Foucault: con essa infatti scompare l'immagine monolitica del potere — e quindi della violenza — che diventa il dato di rapporti discontinui, mutevoli, locali, diviene cioè parte della trama di rapporti in cui sempre siamo. In questi rapporti, la violenza rappresenta un mezzo, e per di più non necessario: ritorniamo così alla filosofia come sede di una concezione economica della violenza sostenuta da un lavoro di ricerca genealogica e locale dei rapporti di cui la violenza stessa si compone.

Ed è nella storia che il *logos*, compromesso con il negativo, incontra il *logos* del testimone, del sopravvissuto, e la sua soggettività destituita. Siamo, con la testimonianza, davanti ad un linguaggio che non appartiene ad un soggetto, e la violenza che lo anima è sempre tale da tenere in scacco il pensiero, il senso. L'Autrice sottolinea che sebbene la testimonianza sia sempre necessaria (il silenzio non è che il perpetuarsi eterno e a-storico dell'orrore subito) non possiamo però rendere il testimone un puro "portatore di storia", nella misura in

cui si rischia non solo la spettacolarizzazione della testimonianza, ma anche il suo inglobamento in una “dimensione industriale” (p. 376).

La pratica filosofica esce, dall’indagine di Giusi Strummiello, sezionata nel suo legame con la violenza e smascherata nelle sue pretese assolute, richiamata ad una consapevolezza fatta di un paziente ed accurato lavoro di decostruzione delle interpretazioni conflittuali e della sua comunanza con questa stessa conflittualità.

Proprio tale consapevolezza permette di evidenziare uno dei tratti più rilevanti del discorso dell’Autrice: sull’importanza e sull’urgenza di considerare un legame diretto tra filosofia e violenza, come si dice fin dalle prime battute del volume, regna la luce sinistra dei drammi storici e umani del secolo scorso e la consapevolezza che proprio il rigore di una organizzazione razionale dei mezzi ne ha reso possibile il compimento. Questo imporrebbe il dovere di imputare una certa responsabilità proprio al fallimento della “ragionevolezza” della filosofia di fronte a simili tragedie.

Dice dunque l’Autrice a questo proposito: “Questo è forse il vero circolo in cui la filosofia si dibatte: il dolore, l’ingiustizia, la violenza richiedono risposte forti che la filosofia non può e non deve, in tutta onestà, dare” (pp. 390-391). Questo significherebbe infatti tradire una volta di più ciò che è davvero da pensare: il tentativo della Strummiello di sottrarre la violenza al monopolio di una riflessione etico-morale o di una considerazione “destinale” se da un lato permette di rilevare la profondità e difficoltà della questione, dall’altro attribuisce al pensiero un compito gravoso.

Se di responsabilità della filosofia si deve parlare essa non può che consistere nel misconoscere il suo legame con la violenza, e per il *logos* dissimulare la consapevolezza che il proprio statuto si fonda sulla possibilità stessa della violenza. Esso dovrà allora progettarsi, crearsi su questa misura e senza alcuna garanzia di successo. In breve: dovrà prendere consapevolezza della propria radicale *finitudine*. Arginare meticolosamente la possibilità della violenza: questo il proprio del pensiero e la dimensione della sua autentica finitudine.

Ed in questo sta allora anche la impossibilità di un superamento della metafisica, “perché questa è l’unica storia che abbiamo” (p. 121): se ogni discorso non solo è compromesso statutariamente con la violenza, è esso stesso apertura del violento, e partecipa sempre delle manifestazioni storiche della violenza e della sua rete locale di equilibri e discontinuità, dobbiamo, insieme all’Autrice, pensare che “alcune forme di violenza rimangono, con tutte le cautele che si vogliono, preferibili ad altre. Questo è il senso dell’espressione, che abbiamo mutuato da Derrida e a cui abbiamo più volte fatto riferimento nelle pagine precedenti, ‘economia della violenza’: non si può uscire fuori da questo regime (così come non si può saltare *tout court* fuori dal testo della metafisica), ma si può e anzi si deve optare per la violenza minore, per quella che non solo cerca di evitare, ma si impegna a combattere le forme più distruttive di violenza” (p. 384).

Roberto Ferrario