

Note & Recensioni

Volumi

Diego Giordano e Alberto Fragio (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi di analisi*, [Emanuela Mazzi, p. 336] • **Emilio Garroni**, *Creatività* [Benedetta De Pieri, p. 338] • **María Zambrano**, *Luoghi della poesia* [Mariagrazia Portera, p. 342] • **Giorgio Colli**, *Apollineo e dionisiaco* [Alice Barale, p. 345] • **Marie-José Mondzain**, *Il commercio degli sguardi* [Michele Gardini, p. 346] • **Gabriele Tomasi**, *Un bicchiere con Hume e Kant: divertissement estetico-metafisico* [Filippo Focosi, p. 349] • **Egidio Tinaburri**, *Husserl e Aristotele. Coscienza Immaginazione Mondo* [Elena Pagni, p. 351]

Convegni

Annual Lectures di Luigi Luca Cavalli Sforza e Marcus Feldman, Milano 6 maggio 2011 [Mariagrazia Portera, p. 354] • **“Sentire e Pensare. Kantismo e Fenomenologia a confronto”**, Napoli, 10-11 novembre 2011 [Agostino Cera, p. 355]

Volumi

Diego Giordano e Alberto Fragio (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi di analisi*, Aracne editrice, Roma 2010, pp. 356

Il volume *Nuovi paradigmi d'analisi* si inserisce in un momento particolarmente cruciale della ricezione e interpretazione dell'opera di Hans Blumenberg, sottoposte negli ultimi anni a notevoli variazioni, soprattutto a seguito della pubblicazione di diversi testi provenienti dal *Nachlass* (come *Beschreibung des Menschen* [2006], *Zu den Sachen und zurück* [2002], *Theorie der Lebenswelt* [2010] o lo scambio epistolare con Carl Schmitt) che offrono rinnovate prospettive sull'antropologia filosofica e sulla fenomenologia del mondo della vita e i cui apporti si vengono a sommare alle questioni ormai classiche della legittimità della modernità, della polemica della secolarizzazione, della metaforologia e dell'assolutismo della realtà.

In questa direzione, lo scopo di *Nuovi paradigmi d'analisi* è quello di fornire, alla luce delle acquisizioni sopra menzionate, nuove prospettive interpretative del pensiero di Blumenberg, analizzato a partire da una pluralità di punti di vista, fra loro anche molto diversi, soprattutto nella misura in cui approfondiscono ambiti tematici diversificati e talvolta molto specifici e settoriali dell'opera del filosofo. Da questo punto di vista, un merito di questo volume è proprio quello di far vedere come anche le prospettive di lettura più distanti portino con sé alcune tematiche ricorrenti, che delineano una sorta di trama di fondo del pensiero blumenberghiano, secondo due ambiti tematici principali. Un primo gruppo di concetti-chiave appare riconducibile al quadro della riflessione antropologica e antropogenetica, un secondo piano di analisi è, invece, quello che attiene alla riflessione sulla storia e sulle infinite variazioni del discorso mitico e metaforico. Questi due livelli di riflessione non sono separati fra loro, in quanto la relazione uomo-mondo per Blumenberg non è data antropologicamente una volta per tutte: come avviene per il concetto di «rioccupazione» nell'interpretazione dei passaggi epocali – in cui sempre uguali sono le domande, ma non le risposte – in ogni epoca storica la coscienza umana del mondo assume precisi connotati distintivi, rispondendo comunque a una costante esigenza di costruzione di un orizzonte di senso (cfr. D. Giordano, p. 14).

Diversi sono i saggi che in questo volume ruotano attorno all'ambito antropologico, rispetto al quale, però, viene ben evidenziato come la riflessione blumenberghiana sull'uomo sia difficile da delimitare, dati i riferimenti spesso inusuali di cui l'autore si serve e le elaborazioni concettuali non sistematiche. Tale riflessione non si presenta né come etnologia o antropologia fisica, né come una determinata concezione della natura umana, quanto piuttosto come uno studio sui caratteri generali dell'esistenza dell'uomo e sulle «condizioni immutabili della mutevolezza umana» (cfr. V. Pavesich, p. 172).

Ricorrente in questi saggi è, innanzitutto, il riferimento di fondo alla definizione di *Mängelwesen* spesso esplicitata tramite il concetto di «ragione insufficiente», di una ragione cioè che non

può rimuovere la contingenza (cfr. A. García, p. 147), ma deve fare i conti con i limiti dell'esistenza umana, risultanti dalla nostra indeterminatezza biologica, che sono però al contempo indice di un bisogno compensatorio rispetto al quale si definiscono le risposte della retorica e della metaforologia.

L'apporto dei testi postumi ha, poi, messo in luce l'impostazione fenomenologica della riflessione di Blumenberg sulla condizione umana, il quale dà alla fenomenologia un fondamento antropologico che sia Husserl che Heidegger avevano rifiutato. In questa direzione, Blumenberg come Sartre, le cui riflessioni vengono messe a confronto nell'articolo di Oliver Feron, rivolgono la propria critica alla purezza della coscienza intenzionale di Husserl che prendeva a modello Cartesio, critica che conduce entrambi gli autori a fare dell'antropologia l'esito di una fenomenologia che si sviluppa al contrario a partire da un'impurità originaria.

La risposta umana alla realtà muove dal «terrore» nei confronti dell'assolutismo del reale, da cui si origina lo spunto per la costruzione di un mondo familiare mediante lo sviluppo di metafore, miti, simboli e istituzioni. Degno di attenzione, da questo punto di vista, quanto sottolinea Vida Pavesich circa l'attualità del pensiero blumenberghiano se messo a raffronto con la logica sottesa alle azioni terroristiche, che si giocano proprio sulla perdita di controllo delle condizioni familiari di esistenza da parte delle vittime.

Sulla metaforologia, il saggio di César González Cantón, invece, rileva il significato «ontologico» della metafora, che per Blumenberg ha lo scopo di «stare al posto di qualcosa», nel senso di consentire all'uomo di avere per lo meno qualche cosa (il simbolo) quando non c'è sufficiente tempo per ottenere l'oggetto reale.

Tipico del filosofare di Blumenberg è confrontarsi con autori inusuali per l'ambito tematico su cui egli riflette. Questo è, ad esempio, il caso del sociologo e filosofo Simmel, presente in *Beschreibung des Menschen* nell'inedita veste di antropologo, con cui, come illustra Andrea Borsari nel suo contributo, Blumenberg si confronta per quanto riguarda il tema del bisogno di consolazione e dell'inconsolabilità come connotati antropologici, della capacità di trasporsi in altro e della filosofia dei sensi.

La riflessione antropologica di Blumenberg, inoltre, si snoda attorno a un'indagine anche antropogenetica, che dà contenuto e spessore al concetto di *Mängelwesen*, approfondendo nella *Ursituation* il ruolo della posizione eretta e della visibilità. Da questo punto di vista, fra l'altro, una prospettiva inusuale di analisi ce la fornisce lo stesso Blumenberg nelle sue riflessioni sull'impresa spaziale e sul pensiero «astronoetico» che costituiscono un emblematico laboratorio per una *Experimentalanthropologie* a partire, più in generale, da una considerazione dell'universo, oggetto supremo con cui l'uomo misura le proprie capacità conoscitive e speculative (cfr. E. Mazzi, p. 286).

L'indagine sulla condizione umana è connessa a quella sulla storia, altra traccia di fondo della riflessione blumenberghiana approfondita dal presente volume. Blumenberg, infatti, riconosce la pluralità di orizzonti d'esperienza, che sono propri della condizione umana, e le multipli configurazioni che essa assume nel corso della storia. Per questo il filosofo usa il termine *Lebenswelt* al

plurale, e ciò smorza immediatamente la tentazione di riferirsi al mondo della vita come fosse una patria perduta o un'origine da recuperare (cfr. O. Feron, p. 226).

Altro punto di convergenza fra antropologia e storia è individuabile, come ci mostra il saggio di Matías González, nel problema dell'unità del sentire attraverso la quale pensare il passaggio epocale, che esplicita l'esistenza di una «tensione» caratteristica della riflessione di Blumenberg. Questa tensione può essere anche sviluppata su un piano simbolico anteriore, o più «primitivo», che attiene alla preoccupazione tipicamente blumenberghiana per i passaggi fra momenti funzionali (in)concettuali e formazioni del sentire, cioè nel transito da un orizzonte di riferimento all'altro (ad esempio le «caverne» in *Höhlenausgänge*).

La fenomenologia entra anche nell'interpretazione della storia che si esplica, come illustra Alberto Fragio, in una teoria delle sue strutture in *Die ontologische Distanz*, basata sull'idea di un mutamento, o «metacinesi», degli orizzonti storici del significato e, in seguito, elaborata nel concetto di *Wirklichkeitsbegriff* e in quelli di *Weltbilder* e *Weltmodelle*, per arrivare a definire in *Die Legitimität der Neuzeit* la logica della «rioccupazione» nei cambiamenti epocali. Non si tratta solo di una teoria astratta, poiché di essa si possono individuare riferimenti simbolici e metaforologici, come nelle pagine sul *Trauma der Trennung*, «trauma della separazione», che dà conto della persistenza della vita attraverso le sue molte trasformazioni filogenetiche in cui gli esseri viventi sono spinti dal loro ambiente e costretti a prenderne (o rioccuparne) uno nuovo, e a modificare così tutte le proprie condizioni di esistenza, forme di percezione e movimento (cfr. A. Fragio, p. 63).

Nella riflessione sui passaggi epocali, un ruolo significativo è giocato dalla gnosi e dal superamento di questa operato dalla modernità, nella cui coscienza però, come dimostra il saggio di José Luis Villacañas, si ritrovano aspetti dello gnosticismo che essa stessa aveva concorso a problematizzare. L'autore li individua, operando un confronto con l'opera di Hobbes, nella figura del Leviatano, l'ex signore del male per la Chiesa, che la modernità, compiendo un'inversione, comunque di matrice gnostica, rende colui che preserva e salva. L'autoaffermazione moderna non si dirige contro la gnosi, se non contro una gnosi limitata e orgogliosa, rispetto alla quale proclama i diritti dell'immanenza degradata dalla trascendenza cattolica.

Il discorso sulla storia è, poi, per Blumenberg anche una riflessione sulle infinite variazioni del pensiero mitico, poco indagato in questo volume, ma presente, ad esempio, nel saggio di Della Serra, il quale evidenzia come Blumenberg nella *Matthäuspasion* ricollochi la portata evocativa del mito tradotto in musica, per arrivare a definire, insistendo sulla priorità di alcuni aspetti teologici concernenti una teologia del dolore e della colpa individuale, un articolato resoconto sulle contraddizioni concettuali che segnano l'evoluzione del Cristianesimo occidentale.

Nuovi paradigmi d'analisi ha, infine, il merito di presentare alcune strade poco battute nell'interpretazione dell'opera di Blumenberg, come ad esempio quella del suo contributo al pensiero politico. Questo compito è svolto dal saggio di Antonio Rivera García, il quale ci invita a considerare l'affinità fra un determinato discorso sulla democrazia e la riflessione blumenberghiana sulla retorica, che rifiuta un'unica verità ma si sviluppa nelle variazioni del discorso mitico e delle metafore rompendo così con il dualismo concettuale classico (governato e governante, amico e nemico...) e offrendo piuttosto l'idea di un pluralismo di valori, che dà grande importanza alla tolle-

ranza. L'articolo di Rafael Benlliure Tébar, inoltre, presenta un'originale lettura comparata delle mutue «interferenze» fra Blumenberg e Castoriadis, fra comprensione della metaforologia, da un lato, e una teoria dell'immaginario storico-sociale, dall'altro.

La pluralità di voci che il presente volume fa emergere offre interessanti e talvolta innovativi spunti di riflessione, anche se il lettore noterà – seppur siano visibili alcune tematiche ricorrenti e alcuni fili conduttori principali di analisi – la mancanza di un'interpretazione unitaria dell'opera del filosofo. Occorre, comunque, rilevare che la varietà interpretativa in parte si confà all'impostazione stessa del filosofare di Blumenberg e, in particolare, di alcune sue opere ancora poco indagate che riuniscono piccoli saggi e talvolta brevissimi testi. Proprio su queste *Miniaturen*, in particolare, si sofferma il contributo di Martina Philippi, la quale ci mostra come, in realtà, anche nei punti di maggior frammentarietà e varietà del pensiero del filosofo sia possibile ritrovare una grande quantità di elementi, osservazioni e riferimenti che contribuiscono a illuminare aspetti delle opere blumenberghiane di più ampio respiro e che in ogni caso costituiscono formulazioni teoretiche ben definite e significativamente autonome.

Blumenberg, lettore onnivoro e scrittore dalla produttività senza confini, ha svolto, come pochi altri nella cultura occidentale, un esercizio inesauribile di variazione libera di metafore, simboli, miti o aneddoti, rispetto al quale *Nuovi paradigmi d'analisi* ha il merito di mettere in luce prospettive interpretative ancora poco battute, aprendo così la strada per una riflessione sulla sua opera più completa e variegata.

Emanuela Mazzi

Emilio Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 196

Che senso ha – se ancora ne può avere uno – la distinzione classica tra istinto e intelligenza? E la separazione, ad essa collegata, tra un «regno della natura», caratterizzato da regolarità e leggi, e un «regno della cultura», definito dall'imprevedibilità degli sviluppi e dalla creatività delle innovazioni? Da Darwin in poi, sono stati spesso sottolineati gli elementi di continuità tra il mondo animale e la specie umana, con il risultato che i confini tra animalità e umanità sono diventati sempre più sfumati e labili. Eppure queste distinzioni appaiono ancora oggi irrinunciabili per il linguaggio comune, che continua a identificare l'umano in relazione alla sua capacità di discernere con intelligenza e il comportamento animale sulla base all'istinto. Proprio *Dal punto di vista del linguaggio comune* – come titola il primo capitolo – prende le mosse lo scritto di Garroni del 1978 sulla creatività, con la constatazione che «il linguaggio comune sembra avvertire non a torto una differenza tra il cosiddetto istinto e la cosiddetta intelligenza, di cui le vedute moderne più forti, incentrate sulla loro continuità, non riescono a dar conto» (p. 48). Il breve e densissimo testo fu scritto come voce per l'*Enciclopedia Einaudi* ed è ora disponibile nell'edizione di Quodlibet (2010) a cura di Paolo Virno.

Tenendo in considerazione il punto di vista del linguaggio comune, per poi muoversi al di là di esso, Garroni supera la distinzione oppositiva tra istinto e intelligenza derivante da una descrizione binaria dell'agire (stimolo-risposta), attribuendo al comportamento umano un «carattere ternario». Il riferimento è agli studi di semiotica di Peirce e alla descrizione del comportamento semiotico («ed ogni comportamento umano secondo Peirce lo è», ci ricorda Garroni) in base alla triade segno-interpretante-oggetto. Garroni evidenzia la portata antropologica del discorso di Peirce in forza del fatto che ogni comportamento umano è in effetti «una continua riorganizzazione della relazione segno-oggetto» (p. 61). Dunque, creativa è questa continua riorganizzazione interpretante, e la creatività umana si manifesta in modo esemplare nell'ambito dell'esperienza del linguaggio. In essa appare con evidenza il problema della novità, dell'innovazione, ossia il problema di come sia possibile che nel momento dell'applicazione di ben precise regole si verifichi, talvolta, un'applicazione creativa che determina il modificarsi della legge stessa o perfino la formulazione di una nuova regola o di un nuovo codice – il che in ambito linguistico, significa l'evoluzione della lingua.

Garroni attraversa per sommi capi una breve storia della creatività (capitolo secondo: *Perché una nozione moderna*) fino a mostrare che essa trova formulazione esplicita come problema filosofico solo in tempi recenti, in particolar modo nella riflessione del neokantiano Cassirer. Nella sua riflessione, il sorgere di formazioni culturali di vario genere, le «forme simboliche», non è giustificata dall'idea «ancora mitologica della creatività» che la lega a un regno insondabile e inspiegabile del genio e dell'imprevedibilità, ma «l'effettiva giustificazione della creatività concreta (nel pensiero, nel mito, nell'arte, nella scienza) rimanda invece a condizioni legalizzanti determinate e definite, cioè a leggi o regole» (p. 90). Così «il problema della creatività si pone non più in generale, ma entro l'orizzonte dell'attività umana simbolica o semiotica» (p. 91).

Qui emerge il nodo centrale dell'argomentazione garroniana: la creatività non è scindibile dalla legalità. È quanto viene messo a tema nel terzo capitolo, *Creatività-e-legalità*: «ogni applicazione suppone sempre una qualche regola, ma non necessariamente, e in linea generale mai, è interamente spiegato da quella regola» (p. 106), e ogni applicazione prevede quindi un intervento creativo. Dunque, contro il mito di un'opposizione tra sfera della conoscenza e quella della creatività, contro l'identificazione dell'attitudine creativa con il totalmente altro dalla conoscenza speculativa, scientifica, tecnica o di qualsiasi genere e, infine, contro il conseguente restringimento della creatività alla sfera dell'attività artistica – il che, secondo Garroni, comporta un impoverimento estremo del problema della creatività e della concezione generale della conoscenza – la creatività va definita proprio in relazione al momento applicativo delle norme. È creativa, infatti, l'applicazione della regola al caso particolare e concreto che nella formulazione della regola stessa non è – e non può mai essere – previsto. Creativo è chi traduce la regola in norma applicativa oppure chi, nella situazione limite di un caso particolarmente critico, mette in discussione la regola stessa, la modifica o perfino fonda una nuova regola, finanche un nuovo codice. Al di fuori della legalità non si dà creatività.

A questo proposito Garroni riprende la distinzione chomskyana tra *rule-governed creativity* e *rule-changing creativity*. Il padre della grammatica generativa distingue due tipi di creatività:

quella che circoscrive l'innovazione a un ambito limitato, restando all'interno di un codice di regole definito e indiscusso (*rule-governed creativity*), e quella che modifica le regole stesse e porta alla costituzione di un nuovo codice (*ruled-changing creativity*). Chomsky si sofferma sul primo tipo di creatività, limitandosi a constatare l'esistenza di una *rule-changing creativity*, riguardo la quale, però, afferma di non poter eseguire un'analisi più approfondita. Ma questa seconda è proprio ciò che maggiormente interessa Garroni, e la riflessione su di essa lo porta a indagare le strutture della conoscenza, le condizioni a priori dell'esperienza in generale e a rivedere il tema della «struttura profonda» chomskyana come realtà non eminentemente linguistica, ma come «dispositivo eterogeneo, linguistico e non linguistico, per esempio anche intellettuale e psicologico» (p.126).

La fondazione filosofica di questi problemi è rintracciata, infine, da Garroni nell'opera di Kant (capitolo quarto: *Kant e la fondazione filosofica del problema*) e nel legame che in essa viene a costituirsi tra legalità e creatività: «il problema della creatività e della sua interdipendenza con la legalità è un problema di fondazione metateorica della teoria scientifica, un problema cioè di riflessione e legittimazione del conoscere nel senso del classico criticismo kantiano» (p. 136). Nel 1976 – due anni prima rispetto al testo sulla creatività – era uscito *Estetica ed epistemologia*, una lettura della *Critica del giudizio* nella quale Garroni esponeva alcuni tratti fondamentali del suo programma speculativo, collocando il momento estetico all'interno dell'esperienza conoscitiva in generale, proponendo l'idea di un'estetica come filosofia non speciale e dell'arte come luogo esemplare, ma non esclusivo, per lo studio dell'esperienza estetica. Nello scritto sulla creatività il problema dell'estetica emerge solo nelle poche pagine conclusive (capitolo quinto: *Arte e creatività*), ma è chiaro che il tema sta a cuore all'autore e che la collocazione della problematica estetica in chiusura dello scritto è indicazione di una direzione da seguire per ulteriori sviluppi della riflessione. Dopo aver aperto il testo in una chiave quasi naturalistica («il saggio di Garroni avrebbe potuto chiamarsi a buon diritto “storia naturale della creatività”»), scrive Virno nella sua *Prefazione*, p. 13) e aver attraversato la grammatica speculativa chomskyana e la filosofia critica kantiana, Garroni approda infine al problema della collocazione della problematica estetica all'interno della dottrina della conoscenza. Nell'operare artistico entra in gioco quella stessa creatività che è condizione di ogni esperienza umana in generale e in questo senso il comportamento pratico-intellettuale che si esplica in qualsiasi agire ha a che fare con il comportamento estetico. Ciò che viene detta arte è «la specializzazione più o meno forte del medesimo principio estetico del conoscere in quanto esso contribuisce – deve contribuire – al complessivo “essere coscienti” nell'ambiente in cui si vive, cioè all'intelligente e creativo adattamento umano» (p. 173).

La riedizione di questo scritto del 1978 è quantomai attuale, come ci ricorda Virno nella sua *Prefazione*. Sia perché costituisce un elemento interessante all'interno della produzione garroniana per comprenderne lo sviluppo, sia perché fornisce un'originale e feconda teoria della creatività. In un mondo che considera la creatività un indice di flessibilità e intelligenza, in opposizione alla rigidità, alla regolarità, all'applicazione pedissequa di norme e procedure standardizzate, è preziosa la riflessione garroniana che si interroga sulla natura della creatività sottolineandone il nesso costitutivo con la legalità e conferendole il meritato posto all'interno di una teoria della

conoscenza. È vero che il discorso di Garroni rimane sul piano squisitamente teoretico delle condizioni a priori della conoscenza umana, lontano da qualsiasi applicazione all'attualità, ma al lettore rimane il compito di cogliere gli stimoli provenienti dalla riflessione garroniana e farli interagire con i tempi e i problemi a lui contemporanei. Secondo il prezioso suggerimento di Virno, il lettore attento ha il dovere di partire dalla garroniana «teoria rigorosa e acuminata della creatività che contraddistingue *in generale* l'esistenza dell'animale umano, per poi chiedersi quanti e quali dei concetti che essa ci mette a disposizione servano a rendere conto di quel che avviene *proprio oggi*» (p. 10).

Benedetta De Pieri

María Zambrano, *Luoghi della poesia*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano 2011, pp. 722

Tra le carte lasciate da Maria Zambrano al momento della morte (1991) figurava una cartella di scritti in parte editi, in parte inediti, che la filosofa avrebbe voluto raccogliere in una nuova pubblicazione sotto al titolo di *Algunos lugares de la poesia, Alcuni luoghi della poesia*. La congerie di testi, a quella data, appariva organizzata in forma ancora embrionale, un semplice accenno d'intenti e poco più che un indice programmatico per un lavoro di edizione e messa a punto tutto ancora da svolgere.

La prima edizione spagnola degli scritti è del 2007, a opera di collaboratori della Zambrano, e di essa è ora disponibile la traduzione italiana curata da A. Savignano, autore di un'ampia e utile introduzione che, ripercorrendo le tappe fondamentali della riflessione filosofica di Zambrano, aiuta a collocare la raccolta *Luoghi della poesia* nella biografia intellettuale della pensatrice spagnola.

Per comodità didattica, Savignano propone la distinzione della parabola esistenziale e filosofica di Zambrano in tre fasi. La prima fase, quella degli scritti del periodo giovanile, si dispiega nel segno del vivo impegno etico-politico della filosofa di Velez (a inaugurare la sua nutrita serie di pubblicazioni è un testo intitolato *Orizzonti del liberalismo*) e dell'incondizionata adesione alla causa repubblicana in Spagna. La seconda fase, dolente eppure essenziale, è quella del lungo cinquantennio d'esilio, trascorso in America Latina e in Europa in seguito alla repressione franchista. In questa seconda fase, inaugurata da *Filosofia e poesia* del 1939, comincia a prendere forma il concetto cardine della filosofia di Zambrano, cioè quello di ragione poetica. Tuttavia è solo nella terza fase, definita da Savignano «mistica», che la ragione poetica risulta propriamente in opera, come mostrato in maniera paradigmatica da uno dei testi più tardi di Zambrano – forse il più suggestivo delle intenzioni precipue della filosofa –, *Claros do bosque, Chiari del bosco*. Si tratta di una fase «mistica» poiché in Zambrano si afferma progressivamente la convinzione che l'Essere, attorno a cui si sforza la ragione poetica nel tentativo di darne manifestazione, possa rivelarsi con pienezza solo in una vita altra.

La raccolta *Luoghi della poesia* si riallaccia al volume *Filosofia e Poesia* rappresentandone il compimento per così dire empirico (p. 79).

Nel primo anno d'esilio Zambrano, con *Filosofia e poesia*, fa convergere in una sintesi originale le sollecitazioni che le provengono dai grandi maestri della sua formazione intellettuale, da Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset al poeta e amico di famiglia Antonio Machado al Professore di Metafisica all'Università di Madrid Antonio Zubiri. Ormai lontana dalla patria e dall'impegno politico in prima persona, è in *Filosofia e poesia* che Zambrano mette a fuoco per la prima volta l'esigenza di una *razón poética*, cioè di una ragione che sappia sanare l'antico dissidio tra filosofia e poesia. Di essa vengono delineati i presupposti, anzitutto attraverso una ricostruzione genealogica della separazione tra filosofia e poesia, che Zambrano riconosce come una delle ragioni della crisi dell'Occidente. Il nodo cruciale in questa storia di contrasti non può che essere Platone: «È in Platone che la lotta tra le due forme della parola, ingaggiata in tutto il suo vigore, si conclude col trionfo del logos del pensiero filosofico, determinando ciò che potremmo definire "la condanna della poesia"» (*Filosofia e poesia*, Bologna 2002, p. 29). «Da allora il mondo si divide, solcato da due sentieri. Il cammino della filosofia, in cui il filosofo, spinto dall'amore violento per ciò che cercava, abbandonò la superficie del mondo, la generosa immediatezza della vita, basando il proprio ulteriore e assoluto possesso su di una iniziale rinuncia» e il cammino della poesia, in cui «il poeta non rinunciava, non cercava neppure, perché già possedeva. Possedeva immediatamente ciò che davanti a lui, ai suoi occhi, all'udito e al tatto appariva; possedeva ciò che guardava e ascoltava...» (ivi, pp. 32-33).

Possiamo leggere tutto il pensiero di Zambrano come il tentativo appassionato di sanare questo dissidio, nella convinzione che proprio la separazione del sentire dal pensare e il loro procedere per sentieri paralleli stiano all'origine dell'impossibilità per l'uomo moderno di accedere alla dimensione dell'Essere, o del Senso. L'Essere si rileva infatti, per illuminazioni subitane e improvvise – in chiari inattesi del bosco o *Lichtungen*, per riprendere il filosofema heideggeriano – solo a chi sappia operare nella sinergia di pensiero e sentire. È perciò la metafisica zambraniiana a rendere necessaria una riforma del metodo filosofico, capace di promuovere la ricostituzione della perduta unità originaria e il recupero dello sfondo comune da cui sia la filosofia sia la poesia si dipartono.

Occorre precisare, infatti, che la ragione poetica è anzitutto un metodo, un'attività fenomenologica ed ermeneutica nel senso (suggerisce Savignano nella sua introduzione) indicato da Heidegger nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*. Il metodo fenomenologico, dice Heidegger, è un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso». La ragione poetica è uno stile di pensiero, o ancor meglio una certa modalità di sguardo e di scrittura che resta legata alle cose, al loro molteplice e multiforme darsi. Essa non si perde nella frammentarietà dell'apparenza priva di unità (benché, invero, la forma del frammento sia quella che più risulta congeniale a Zambrano) ma guarda alle cose e le descrive in modo che le cose stesse partoriscono per sé la loro unità, sempre creata e incompleta. Decostruisce le cose e ne svela il nulla da cui provengono e la caducità che le marchia; le cose *in statu nascenti*, insomma, colte nel processo del loro condensarsi in forme.

La domanda che a questo punto si pone Zambrano, e a cui offre risposta *Luoghi della poesia* che stiamo introducendo, suona così: si è già data, in qualche tempo e in qualche luogo, tale ragione poetica? Ancora più precisamente: si è già data, essa, in Spagna e nella lingua spagnola (l'attaccamento di Zambrano alla propria terra e alla propria radice linguistica dà il tono, come noto, a tutta la sua riflessione filosofica)? Certamente sì. *Luoghi della poesia* costituisce precisamente una «mappa» della ragione poetica, l'affresco di una costellazione di precursori o modelli o ispiratori – poeti e intellettuali prevalentemente di lingua spagnola – nei quali, per Zambrano, si è paradigmaticamente inverata la sinergia di pensiero e poesia, si è sanato l'antico dissidio tra il poetare e il filosofare. «Ho coltivato il progetto di cercare i luoghi decisivi del pensiero filosofico, rilevando che la maggior parte di essi erano rivelazioni poetiche. E nel trovarmi e consumarmi nei luoghi decisivi della poesia incontravo la filosofia» (p. 77): questa dichiarazione di Zambrano condensa in modo efficace l'esigenza da cui muove la raccolta *Luoghi della poesia*.

Il testo si divide in due parti, una prima dedicata a considerazioni sul rapporto tra la filosofia e la poesia, con particolare attenzione alla questione della storia, e una seconda, da cui deriva propriamente al volume il suo titolo, dedicata all'individuazione di luoghi principe della poesia in cui agli occhi di Zambrano è tornata a farsi sentire l'unità originaria di poesia e filosofia. I primi due autori oggetto delle analisi di Zambrano sono senz'altro Miguel de Cervantes e San Juan de La Cruz, San Giovanni della Croce. In riferimento al Santo castigliano, che gioca un ruolo importante nel pensiero di Zambrano, ella nota come il culmine della sua mistica consista proprio nel recupero dell'antica armonia di poesia, pensiero e religione. L'analisi prosegue con Antonio Machado, Enrique De Mesa, Federico García Lorca. Della poesia lorchiana Zambrano dice che essa è «fatta di sogno», recuperando la nozione di «sogno creatore» cui la filosofa dedica un volume nel 1965, intitolato appunto *El sueño creador*. Molto interessante è la lettura dell'opera del poeta spagnolo Emilio Prados, la cui biografia intellettuale, ancor prima dell'effettiva produzione letteraria, suggerisce a Zambrano l'unità di poetare e filosofare. Nato poeta, Prados studia a Madrid Scienze Naturali: «conosceva il microscopio; il suo innato amore per la pianta, il fiore, la vita vegetale, lo spinse a ricercarne la conoscenza esatta [...]. La poesia lo trovò vergine da inclinazione e intenti letterari. E fin da questa nascita alla poesia, intraprese subito gli studi di Filosofia, a Friburgo [...]. La poesia, dunque, lo spinse a filosofare. Alla fine della sua vita, ormai al confine, mi confidò che egli era poeta-filosofo» (p. 447). Il volume si chiude con le letture dell'opera di Carlos Barral e della poesia appassionata, «innamorata della materia», di Pablo Neruda.

Per chi abbia avuto modo di leggere *Filosofia e poesia* e di seguire gli sviluppi della ragione poetica in *Verso un sapere dell'anima*, *Dell'aurora*, *I beati* sino a *Chiari del bosco*, la raccolta *Luoghi della poesia* vale da testimonianza che in certo modo conforta e sostiene lo sforzo «rivoluzionario» e trasformatore di Zambrano, inserendolo all'interno di una più vasta costellazione di autori che hanno anch'essi ricercato e sperimentato il recupero del sodalizio originario tra poesia e filosofia.

Mariagrazia Portera

Giorgio Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010, pp. 268

È come fenomeno improvviso, che intorno al VII secolo a. C. rompe gli argini della Grecia apollinea, che tra Otto e Novecento è pensato il dionisiaco. A questa irruzione, che determina per Nietzsche la nascita della tragedia come tentativo di conciliazione tra le forze in lotta, Giorgio Colli contrappone, nell'introduzione al primo volume de *La sapienza greca*, i segni di una loro molto più antica, originaria coappartenenza. Nella raccolta di frammenti giovanili che Adelphi pubblica ora con il titolo *Apollineo e dionisiaco* quest'ultimo si colloca ancora, secondo la tesi nietzschiana, ai margini dell'epoca omerica che giunge a sovvertire. Ma i presupposti della contraddittoria unità in cui per Colli i due poli sono destinati a compenetrarsi sono già presenti e formulati qui con particolare chiarezza.

A orientare l'argomentazione è infatti in questi scritti un confronto serrato con gli autori da cui quest'ultima prende le mosse. Nietzsche innanzitutto, a cui il giovane Colli rimprovera di aver allentato, nell'attingere il rapporto tra dionisiaco ed apollineo a quello schopenhaueriano tra volontà e rappresentazione, il nodo che stringe la seconda alla prima in quanto sua oggettivazione (p. 59). Verità e bellezza si irrigidiscono così in un'antitesi che dimentica l'unità della loro provenienza. Quest'ultima era sfuggita tuttavia già alla volontà di Schopenhauer in quanto principio astratto, irrimediabilmente scisso dal movimento a cui rinvia. Nel tentare di risalire la corrente delle forme, il *Wille* vi rimane irretito come suo nascosto prodotto. L'increspatura che investe, con il dionisiaco nietzschiano, la superficie apollinea dell'apparenza non può dunque essere pensata che come il non apparente da cui quest'ultima procede. Il rapporto schopenhaueriano tra volontà e rappresentazione lascia il posto, per il giovane Colli, a quello tra «intimità ed espressione» (p. 164).

Nell'«interiorità» o «intimità» è l'origine dell'espressione, il suo soffio interno («*thymòs*», pp. 92 ss.). Alla verità schopenhaueriana come annullamento delle forme si contrappone qui la speculazione dei presocratici sulla *physis* come principio generativo del visibile. Ad offrirsi nella natura è ai primi filosofi il passaggio reciproco, «che ha del miracoloso» (p.45), tra intimità ed espressione. La filosofia, in quanto aspirazione all'indicibile, è in questo senso già per i presocratici (p. 114) «filologia», amore per il suo inesauribile discorrere. Sotto allo sguardo del filologo l'individualità fenomenica non incontra infatti il proprio dissolvimento, ma si mostra e scompone nei frammenti anche infinitesimi che la costituiscono. In questo decentramento, la forma è sottratta di volta in volta all'astrazione, e sospinta verso la molteplicità di intuizioni iniziali da cui proviene. In esse, come nell'idea platonica in quanto *átomon eîdos*, l'apparenza incontra il suo grado minimo.

E in analogia ad esse, in quanto individualità concrete, in cui soggetto e oggetto ancora si fondono, il giovane Colli pensa anche ciò che le precede. «Il passaggio... dalla cosa in sé al fenomeno si spiega» infatti per l'autore di questi scritti «solo ammettendo che l'essenza sia un'individualità. Individualità, cioè concreto, limitato, *enérghēia*, *entelécheia*, vivo, capace di *synousia*, di "vita insieme"» (p. 157). «Dimostrata la necessità della trascendenza della cosa in sé resta da dimostrare

la necessità di questo mondo umano», ma «ciò non è possibile se l'essenza è astratta, o illimitatamente unica, statica, generica e autosufficiente» (p. 157). È questo un convincimento destinato a crollare. L'idea di un'individualità essenziale lascia il posto, nel procedere della ricerca, alla constatazione del carattere secondario e composto di ogni *individuum*. «Nuova teoria dell'*organismo*, il quale non è più la rappresentazione delle interiorità non impegnate... ma l'aggregato di rappresentazioni che esprimono un certo numero di contatti», leggiamo in uno degli appunti raccolti ne *La ragione errabonda*. E poco più avanti: «L'unificazione non riflette una natura dei contatti (il *principium individuationis* non è noumenico), bensì soltanto una forma della struttura dell'espressione, cioè la struttura della convergenza» (RE, p. 395).

Ma il venir meno di ogni fondamento noumenico dell'individualità è contenuto, in nuce, già nell'avvicinamento in *Apollineo e dionisiaco* tra Eraclito e le Upanishad (p. 201). Ciò a cui l'uno e le altre rimandano è infatti il carattere illusorio di ogni elaborazione della percezione in un campo di oggetti stabili. Di fronte a questa scoperta, il divenire a cui Nietzsche si era erroneamente inchinato (cfr. RE, p. 524) si frantuma assieme a ciò che dovrebbe trascinare con sé. A raccoglierne e rimescolarne le tessere resta, sola, una memoria estatica e paziente. «Sintesi di stasi e movimento» (AD, p. 169), lo *xynòn* che prende corpo in essa non è infatti che l'illusione di un'istante. Ma a quest'ultima, come alla «immensa pianura» in cui si confondono, nella pittura del Pollaiuolo, i confini tra terra e cielo (*ivi*), il filologo si scopre, non di meno, appartenere.

Alice Barale

Marie-José Mondzain, *Il commercio degli sguardi*, a cura e con un saggio di G. Lingua, Medusa, Milano 2011, pp. 294

Il saggio qui presentato rientra nel novero di quegli studi che fanno della limitatezza e della parzialità della propria prospettiva, lucidamente scelta e sostenuta, il loro principale punto di forza. Allo studioso formatosi fenomenologicamente può apparire scioccante assistere a un connubio indissolubile tra l'immagine visiva e la parola, e apprendere che «vedere è [...] un atto indissociabile dal dire ciò che si vede e dal descriverlo» (p. 181). Al sociologo della contemporaneità, del pari, potrebbe apparire tutt'al più provocatorio e futile sentirsi dire che mai come oggi l'immagine è in crisi, e mai come nella nostra società post-capitalistica c'è stata povertà e rarità iconica. L'autrice, però, nei momenti migliori di quest'ampio studio – quelli non compromessi da una certa indulgenza al non detto, all'ammiccamento, al giro di frase allusivo, aspetti che hanno invero una propria legittimità filosofica contestuale, e che nondimeno avremmo volentieri sacrificato alla *clarté* cartesiana – si dimostra in grado non solo di tener fermi con mano salda i propri presupposti linguistico-politici, ma anche di derivarne conseguenze di primissimo interesse.

Si tratta di «privilegiare una tematica: quella della costruzione dello sguardo sul visibile nel rispetto politico di un fuori-campo, ovvero di una libertà. Questa libertà non è altro che l'orizzonte della costruzione del luogo dello spettatore come soggetto della parola» (p. 7). Questo – sfronda-

to da una massa di informazioni ed erudite analisi storico-filosofiche che spaziano dall'ebraismo al cristianesimo e all'iconoclastia, da Aristotele a Cervantes e a Balzac – il nucleo tematico e il fondamento interpretativo proposto dell'autrice. L'immagine, per sé sola, non è in grado di dire nulla, ma solo di essere un baratro stregato per lo sguardo. Solo una parola autoritativa può mettere in moto il suo meccanismo di significazione, e solo le libere parole di soggetti critici e giudicanti possono mantenerne libera l'apertura. «Una comunità», scrive Mondzain, «si dà un linguaggio iconico che le permette di riconoscere le figure del suo desiderio e quindi della sua libertà. In questo senso, la morte dell'immagine, in una gestione dittatoriale delle visibilità, condanna a morte ogni libertà critica anche nei regimi che si autoproclamano "democratici"» (p. 9). È con queste premesse che comprendiamo la provocatoria tesi della scomparsa politica dell'immagine nella contemporaneità. Mai vi sono state così poche immagini, mai sono circolati così tanti idoli e feticci che – precipitato di pura densità visiva – tolgono la parola e costringono il fruitore a un mutismo alienato. Un'icona, per quanto strano possa suonare, non è infatti di sostanza visibile, ma «è la cosa in cui il visibile si eclissa di fronte all'immagine per aprirsi al pensiero» (p. 175).

Corollario teorico e politico è che «l'immagine non può costituirsi se non nella costruzione di un "vedere insieme"» (p. 14). La vera immagine non è mai – altra tesi fenomenologicamente ardua da collocare – oggetto di una fruizione silenziosa e solitaria, autoerotica o peggio incestuosa. «È sempre sulla definizione di ciò che non può essere raffigurato e sulla sua iscrizione che si gioca il giudizio e la scelta, che si giocano l'idea di vita, morte e libertà all'interno di una cultura. Vedere insieme non è condividere una visione perché nessuno vedrà mai ciò che vede un altro. Si può condividere solo ciò che non si vede» (p. 140), quell'assenza o «fuori-campo» che rifiuta d'iscriversi feticcisticamente nel corpo del visibile, tenendo aperta l'immagine alla libertà dei corpi degli spettatori e della loro parola. È l'iconofobia ebraica ad aver colpito lucidamente l'aspetto idolatrico della rappresentazione, il desiderio «fusionale» di unirsi alla propria creazione, cioè di mescolare il sangue con la propria filiazione. Il cristianesimo, dal canto suo, ha redento il sangue e con esso l'iconicità, conducendo sull'immagine un ambiguo discorso di liberazione e – contemporaneamente – chiusura che sta giustamente al centro delle analisi dell'autrice, nonché della situazione contraddittoria del nostro tempo.

Alla liberazione dell'iconismo nel suo intreccio tra presenza e assenza, essere e non-essere, e soprattutto *pathos* e *praxis*, alla restituzione – dunque – ai liberi soggetti della loro possibilità di movimento critico e di parola, fa contraddittoriamente riscontro il progetto paolino d'incorporazione dei soggetti nell'unico corpo mistico della Chiesa, «incorporazione sacramentale che indica che coloro che mangiano alla stessa tavola comunicano e diventano un tutt'uno con il corpo che li assorbe. Questo dispositivo ci interessa grandemente, poiché il modello eucaristico si è generalizzato. Formare una comunità consumando un nutrimento unico in una masticazione mondiale e consensuale: ecco ciò che si vende oggi sotto gli auspici della comunicazione. In un mondo dove ciò che è visibile instaura un regime di sottomissione, di rinuncia alla parola e di grave attentato alla libertà dello sguardo, siamo programmaticamente sottomessi alle visibilità che operano la transustanziazione del visibile in messaggio» (p. 103). Incorporare l'immagine autisticamente e passivamente significa essere a propria volta metabolizzati in un corpo di ordine supe-

riore che reclama la sottomissione della parola e l'inibizione del movimento. E il problema del movimento lega come anelli di un'unica catena il fattore iconico e il fattore politico: «all'analisi fenomenologica dello scarto strutturante, si aggiunge un dispositivo all'interno del quale chi produce l'effetto *trompe-l'oeil* sa che i nostri occhi non ci ingannano, bensì che il movimento dei corpi produce la mobilità dei soggetti della parola e l'identificazione dei fantasmi. Una simile analisi permette di capire che la differenza tra l'arte e l'inganno della visione ha una natura politica, poiché implica la costruzione o la distruzione di ogni movimento» (p. 23).

Brillanti variazioni finali sul tema tradizionale del "re nudo", da Cervantes a Balzac, danno ulteriore sostanza al saggio e al suo taglio interpretativo, illuminando il medesimo tema dalla prospettiva apparentemente opposta, ma in effetti complementare. Qui non si tratta più dell'idolatria che consegna al puramente visibile il proprio sguardo, incapace di aprirsi all'assenza che vi si presenta, ma della voce dispotica, ingannatrice e ricattatoria che esige, nella nudità del meramente visibile, il riconoscimento di qualcosa che non vi appare, escludendo dalla comunità colui che – nella figura archetipica dell'ebreo – osa resistere alla finzione collettiva: «Alcune "iconicità" distruggono ogni tipo di condivisione nella comunicazione di un programma. Programmare la consumazione univoca e consensuale dell'idolo significa distruggere l'immagine e produrre idolatria» (p. 146). Da un lato abbiamo così l'abisso mortale dell'idolo, dall'altro la fantasmagoria apparecchiata, tra l'altro, da un politico nostrano, assimilato purtroppo non senza ragioni al «savo Tontolone» di Cervantes.

Se è vero che «il processo del visibile comincia con la parola di coloro che discutono sul senso da dare a questa apparizione del mondo per gli occhi che hanno imparato a vedere» (p. 153), e che «non possiamo affrontare il problema dell'immagine senza considerare i legami irriducibili che uniscono l'emozione – le mozioni – al giudizio» (p. 160), allora questo saggio originale, brillante e pieno di dottrina sembra lasciare solo un luogo teorico totalmente scoperto: quello della lingua che deve incontrare l'immagine. Come verbalizzare l'iconico? Quale linguaggio può intercettare la grammatica fenomenologicamente differente e in sé intraducibile del dato immaginativo? Quale parola libera criticamente l'icona, e quale invece impone dogmaticamente l'idolo? Se la questione, qui insoluta e anzi neppure affrontata, rilancia una volta di più il "problema-immagine" nei suoi rapporti complessi con l'universo della parola e del contratto sociale, merito incontestabile del saggio di Mondzain è di avere sottratto coraggiosamente l'icona a un troppo elementare e troppo immediato rapporto silenzioso di sguardi, messo tra parentesi tutto il restante orizzonte mondano.

Michele Gardini

Gabriele Tomasi, *Un bicchiere con Hume e Kant: divertissement estetico-metafisico*, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 149

Il titolo, per quanto azzeccato e intrigante, non inganni. *Un bicchiere con Hume e Kant: divertissement estetico-metafisico* è più di quel che il suo autore, Gabriele Tomasi, sembra voler far intendere. Tanto per cominciare, l'argomento a cui si allude, il vino, è sì l'oggetto principale, ma non l'unico; esso è anzi il pretesto per affrontare questioni filosofiche di primaria importanza. In secondo luogo Hume e Kant, per quanto di per sé sarebbero ovviamente più che sufficienti come spunti di riflessione, non sono gli unici autori di riferimento; ad essi si affiancano infatti numerosi tra i principali estetologi analitici della seconda metà del Novecento, con i quali Tomasi si pone proficuamente in dialogo. Infine, di *divertissement* si può ben parlare – data la piacevole scorrevolezza dello stile adoperato, nonché la ricchezza e la vivacità delle immagini evocate –, ma solo fino a un certo punto; non mancano infatti disquisizioni e analisi sottili e illuminanti.

Vivande e bevande, si sa, possono offrirci esperienze che vanno al di là della semplice soddisfazione immediata; nel migliore dei casi, esse reclamano un assaporamento delle più raffinate qualità che deliziano i nostri sensi. La capacità di cogliere e apprezzare tali qualità sensibili (gustative, ma anche olfattive e visive) – capacità che, come ben sapevano i filosofi del XVIII secolo, primi fra tutti Hume e Kant, si avvicina a una sensibilità di tipo estetico – è ciò che solitamente chiamiamo gusto. Tra le bevande, tuttavia, il vino sembra porsi a un livello superiore. Vi è un'ampia letteratura, di cui Tomasi dà puntualmente conto, circa l'eccezionalità dell'esperienza del bere un buon vino. Tale esperienza è caratterizzata non solo dalla percezione delle qualità fenomeniche "di base" – come la vinosità, la fruttuosità, l'acetosità, ecc. – e nelle loro differenze di grado, ma anche nelle relazioni reciproche. È in ragione di ciò che i critici del settore si riferiscono ai vini più pregiati con termini estetici che segnalano le sfumature valutative tra le suddette qualità – pensiamo ad espressioni come brillante, profondo, intenso, morbido e simili – o che denotano ora l'equilibrio, ora la complessità delle relazioni tra qualità; pensiamo rispettivamente a termini come armonico, elegante, rotondo, o come sontuoso, ricco, sottile. Ed è in ragione di ciò, ovvero della intrinseca ricchezza dell'esperienza del bere un buon vino, che l'attività a questa correlata da parte del soggetto percipiente è meglio descrivibile come un degustare; con ciò indicando una partecipazione non solo degli organi di senso, per quanto "delicati" e affinati, ma anche dell'immaginazione e dell'intelletto (in libero gioco, direbbe Kant).

Tutto ciò porta legittimamente a pensare che il vino sia in grado di occasionare vere e proprie esperienze estetiche. Ma che cos'è, di preciso, un'esperienza estetica? E le qualità estetiche che attribuiamo al vino esistono nella realtà? Infine, il vino, in quanto oggetto estetico, può essere considerato al pari di un'opera d'arte? Riguardo alla prima questione, Tomasi fa sua la soluzione offerta da Stecker e ne riprende la cosiddetta concezione minimalista, secondo cui un'esperienza è estetica se è selettivamente orientata a certe caratteristiche rilevanti di un oggetto e se è valutata per se stessa (ovvero non strumentalmente). Tra le suddette caratteristiche, alcune sono più rilevanti di altre: si tratta delle proprietà estetiche, ovvero di quelle proprietà che – stando all'ormai nota nozione di sopravvenienza – dipendono da proprietà percettive di ordine inferiore,

ma non sono riducibili a queste, in quanto implicano anche un coinvolgimento del soggetto nelle sue attività percettive-affettive-immaginative. Esse sono dunque un tipo particolare di proprietà fenomeniche, la cui effettiva esistenza è stata messa in discussione da diversi autori. Il dibattito sul realismo estetico, così intenso in ambito analitico, ha dei significativi antecedenti – rileva opportunamente Tomasi – proprio in Hume e Kant. Se lo scozzese sembra favorire una forma di antirealismo estetico, data la sua equiparazione delle qualità fenomeniche (da quelle più basse, come sapori, odori, colori, a quelle più alte, come la bellezza) a meri “fantasmi” che esistono solo nella mente di chi percepisce o contempla, Kant sembra pensarla diversamente; per lui, infatti, è lecito ritenere che qualità secondarie come i colori o i suoni, pur essendo relative a un percipiente, siano sensazioni oggettive, ovvero realmente appartenenti agli oggetti cui sono attribuite. “Fatti soggettivi” è invece l’espressione che Tomasi, il quale si schiera a favore di Kant, usa per descrivere il carattere ossimorico delle proprietà di questo genere (comprese, come detto, le proprietà estetiche), le quali hanno sì contenuti di conoscenza – esse ci permettono di sapere “che effetto fa” una determinata costituzione fisica di un oggetto rispetto alla vista o ad altri sensi, o una determinata combinazione di sapori, colori e odori rispetto al gusto –, ma tali contenuti sono comunque inestricabilmente legati a esperienze e punti di vista soggettivi.

Se, dunque, il vino è capace di provocare esperienze in sé apprezzabili in virtù delle proprietà (in special modo estetiche) che ad esso sono legittimamente attribuibili, possiamo considerarlo alla stregua di un’opera d’arte, ovvero di quel tipo di oggetto eminentemente adatto a suscitare esperienze estetiche? Tomasi è scettico riguardo a tale possibilità, in quanto le opere d’arte si differenziano dagli oggetti estetici in virtù del possesso di proprietà ulteriori, definibili come artistiche. Le proprietà artistiche non sono direttamente percepibili in un’opera, ma emergono dal rapporto di questa (e dell’esperienza da essa offerta) con fattori di carattere storico-contestuale o con aspetti della realtà, collettiva o individuale, che l’opera aspira a illuminare. Ora, che una sinfonia, un quadro o una poesia possano raggiungere siffatti importi di carattere storico, morale o cognitivo, è cosa ampiamente riconosciuta ed è ciò che ci fa attribuire un alto valore umano alle opere d’arte più somme. Lo stesso non può dirsi, secondo Tomasi, per il vino, il cui valore per la vita dell’uomo non sembrerebbe paragonabile a quelle delle opere d’arte. Il condizionale è tuttavia d’obbligo. In primo luogo, poiché la discriminante che escluderebbe il vino dal novero delle opere d’arte – il valore storico, cognitivo e morale – è qualcosa che, stando ad alcune considerazioni di Tomasi, a rigore non dovrebbe figurare in una definizione dell’arte. In secondo luogo, in quanto anche il vino possiede (come suggerito dall’Autore) proprietà artistiche – come l’evocare luoghi e tradizioni “incorporate” negli aromi o il favorire la convivialità associata al “bere in compagnia” – che gli conferiscono un valore per l’uomo in quanto stimolo a quella naturale socievolezza che prelude kantianamente alla realizzazione compiuta dell’umanità. Forse, allora, si può lasciare uno spiraglio alla possibilità che il vino sia classificabile come un’opera d’arte, magari attribuendogli un qualche valore in virtù delle suddette proprietà di tipo rappresentativo/espressivo, e magari accogliendo, in una definizione dell’arte, la condizione del possesso di un grado minimo di valore: perché mai, mi chiedo, una definizione dovrebbe dar conto della cattiva arte? Non si potrebbe risolvere la questione chiamandola semplicemente non-arte o quasi-arte? Sta al lettore,

in ultimo, il compito di vagliare questi e altri argomenti contenuti nella breve ma intensa dissertazione di Tomasi; accompagnandosi, perché no, con un bicchiere di buon vino.

Filippo Focosi

Egidio Tinaburri, *Husserl e Aristotele. Coscienza Immaginazione Mondo*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 158

La discussione attorno alla teoria della percezione, l'analisi delle condizioni e delle strutture di coscienza che rendono possibili la conoscenza degli oggetti esterni, l'intuizione dei vissuti interni, l'apprensione del corpo proprio, degli altri sé e dei correlativi corpi, nonché l'interrogazione attorno allo status ontologico di ciò che può essere determinato come oggettualità (materiale) – ad esempio un contenuto sensibile – e al processo di costituzione di tale oggettualità in rapporto alla soggettività (trascendentale), rappresentano solo alcuni dei temi che segnano la riflessione fenomenologica husserliana e *post* husserliana.

Egidio Tinaburri, all'interno di questo saggio, si pone l'arduo compito di esplicitare alcune delle questioni fondamentali sollevate dall'indagine fenomenologica husserliana, mostrando al contempo, da un lato la griglia teorica all'interno della quale si sviluppa tale pensiero, dall'altro gli orizzonti speculativi che tale ricerca lascerà aperti e che costituiranno la base per l'interrogazione fenomenologica successiva attorno alla nozione di corpo vivo e del rapporto tra natura materiale e spirituale.

Nel mettere a fuoco i punti decisivi che segnano il confine e il passaggio metodologico-concettuale dalla psicologia descrittiva empirica brentaniana alla fenomenologia husserliana, l'intento dell'autore è anche quello di mostrare in che modo l'opera aristotelica abbia contribuito – attraverso l'intermediazione di Brentano – allo sviluppo autonomo del pensiero fenomenologico di Husserl, che pare trovare proprio in Aristotele le motivazioni principali per superare e assumere le distanze definitive dallo psicologismo contemporaneo (*Ricerche logiche*), elaborando, come Tinaburri stesso afferma più volte, una concezione *metaempirica* della conoscenza.

Ma vediamo di sintetizzare i punti teorici fondamentali della sua ricerca.

Una delle più importanti novità apportate da Husserl rispetto a Brentano è data dall'idea dell'impossibilità di poter distinguere, sul piano dell'esperienza concreta, la sensazione materiale (atto fisico-materiale di un determinato contenuto sensibile) dalla percezione (atto psichico di assunzione della forma sensibile): in verità, secondo Husserl, ogni percezione si risolve sempre in un'*appercezione*, e cioè nella manifestazione di un contenuto di senso trascendentale. Adottando la lezione di Brentano, per il quale la sensazione consiste nella modificazione introdotta da un oggetto materiale all'interno di una coscienza, ossia con la sua rappresentazione, si corre il rischio non solo di interpretare la percezione come mera registrazione degli stati psichici dell'io, ma anche di ritenere che l'esistenza delle cose esterne possa venire garantita solamente dal prodursi di modificazioni psichiche all'interno di un soggetto.

Husserl ritiene invece che le oggettualità reali siano il prodotto di una peculiare relazione che si realizza tra coscienza da un lato e oggetto sensibile dall'altro, ovvero tra le forme categoriali trascendenti capaci di riportare i contenuti materiali a categorie di senso, e l'oggetto che possiede una legalità o struttura propria di manifestar-si e dar-si ad una coscienza che risulta intenzionalmente rivolta ad esso. In tal senso, l'oggetto dell'esperienza non si identifica *aplōs* con il contenuto empirico, ma si caratterizza sempre come oggetto intenzionale, ossia come correlato di una struttura logico-categoriale trascendentale che si rapporta ad esso conferendogli unità e inserendolo all'interno di un orizzonte di senso. L'analisi di Tinaburri mostra bene il passaggio operato da Husserl dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*, da un'analisi logico-formale della relazione essenziale tra ontologia formale (categorie logico-formali e ontologico-formali) e ontologia materiale (contenuti materiali), all'esame rigoroso degli stadi costitutivi della relazione intenzionale noema-noesi (correlazione noetico-noematica).

Rispetto a Brentano, per il quale la percezione immanente di un fenomeno possiede di per sé il valore di un'evidenza massimamente originaria, tanto che la verità o falsità degli oggetti esterni si fonda per Brentano sulla possibilità o meno di attribuire il fatto empirico dell'esistenza ad un'intuizione immanente, Husserl ritiene invece che l'evidenza *originaria* che si realizza nell'esperienza ante-predicativa (durante la quale l'oggetto sensibile si manifesta ai sensi e le cose si manifestano come entità singole), non possieda in sé alcun valore fondativo rispetto al processo conoscitivo: Husserl si chiede invece quali siano le cause di tale evidenza originaria e sulla base di che cosa la nostra esperienza ante-predicativa giunga a riconoscere un oggetto come qualcosa di *manifestatamente* esistente.

Le ragioni di ciò, a detta di Husserl, risiederebbero nel fatto che ogni singolo oggetto percepito si manifesterebbe sempre in relazione ad un *eidōs*: ciò significherebbe, puntualizza Tinaburri, che ogni contenuto dell'esperienza sensibile risulta "*già formato, cioè strutturato secondo delle regole categoriali*" che nel giudizio ci limiteremmo solo a rendere esplicite, ma che di fatto risulterebbero già date insieme ai contenuti dell'esperienza (p. 108).

A questo punto dovrebbe risultare sufficientemente chiaro – sostiene Tinaburri – il profondo legame del pensiero husserliano con la psicologia aristotelica, dal momento che anche Aristotele, sul piano dell'esperienza sensibile, mantiene l'idea di una assoluta compenetrabilità tra contenuto materiale e causa formale.

Husserl si chiede in che modo qualcosa di materiale possa presentarsi alla coscienza al modo di una unità fenomenica, al di là delle sue molteplici possibilità di manifestazione: da questo punto di vista – sostiene Tinaburri – Aristotele appare costituire un precursore importante della dottrina fenomenologica, dal momento che, secondo quanto esposto nel *De Anima*, "*nell'accogliere le proprie forme sensibili l'anima non si riferisce alle proprie modificazioni materiali*", ma "*ne riconosce il telos, la direzione a qualcosa di comune alle diverse facoltà*" (p. 95): si tratta della facoltà sensibile comune (*koinē aisthēsis*) mediante la quale si realizza un processo unitario di astrazione e di convergenza delle singole sensazioni ad un centro unico di elaborazione dei dati.

Questa idea di Aristotele costituisce di fatto, secondo Tinaburri, un'anticipazione teorica dell'idea husserliana di esperienza trascendentale, in quanto lascia intendere che già a livello del-

la percezione sensibile, il contenuto materiale venga intuito *metaempiricamente*, astraendone, cioè, la forma sensibile. Secondo Aristotele, quindi, almeno al livello dell'esperienza sensibile, materia e forma non risultano essere separate, ma si darebbero in piena compresenza.

Riassumendo, le radici teoriche della correlazione noetico-noematica (noema-noesi) descritta da Husserl – la quale mette in luce la presenza di una interdipendenza essenziale tra oggetto materiale da un lato e leggi di costituzione della coscienza dall'altro – affonderebbero proprio, secondo Tinaburri, nella teoria aristotelica della percezione, concepita come “*un uscir fuori dal circolo dell'immanenza*”, e “*un cercare risposta nell'oggetto percepito*” piuttosto che nelle capacità cognitive (p.126); allo stesso modo, infatti, anche il concetto di noema husserliano starebbe ad indicare un oggetto materiale che già nell'esperienza originaria si presenta al modo di una unità sintetica, attraversata da un senso spirituale (p. 137).

La rivisitazione husserliana della nozione di percezione, evidentemente influenzata dalla tradizione aristotelica, rivelerebbe quindi un punto di distacco assoluto rispetto alla psicologia brentaniana, dal momento che mostra come l'oggetto percepito non sia affatto riducibile ad un mero contenuto della coscienza immanente, ma celi in sé un *rimando* a un senso che viene costituito *trascendentalmente*. Con ciò Husserl, oltre ad offrire una nuova apertura per lo sviluppo della filosofia successiva, attraverso il superamento della tradizionale opposizione tra soggettivo/oggettivo e trascendentale/empirico, sembra anche rappresentare un veicolo essenziale per una nuova riflessione sulla filosofia aristotelica.

Elena Pagni

Convegni

Annual Lectures di Luigi Luca Cavalli Sforza e Marcus Feldman, CISEPS, Università degli Studi di Milano-Bicocca, 6 maggio 2011

Il 6 maggio 2011, presso l'Auditorium dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, si è svolto il meeting plenario annuale del CISEPS, Centro Interdipartimentale di Studi Economici, Psicologici e di Scienze Sociali, che ha sede in Bicocca e si occupa della promozione di studi e ricerche a carattere interdisciplinare su argomenti che intersecano l'economia, la psicologia, la sociologia, la filosofia, le scienze umane e sociali in generale. L'*annual meeting* è stato preceduto da due *lectiones magistrales* tenute da Luigi Luca Cavalli Sforza (*Iectio* dal titolo *Critical Periods of Human Evolution: Interdisciplinarity Helps for Understanding*) e da Marcus Feldman (*On Models of Social Transmission: Rates of Evolution and Patterns of Diversity*).

Cavalli Sforza, professore emerito di Genetica alla Stanford University, ha concentrato il suo intervento su tematiche di evoluzione umana, ricostruendo il percorso di diffusione dell'uomo moderno a partire da 50.000 anni fa, con particolare attenzione alla grande svolta rappresentata, intorno ai 10000 anni, dall'introduzione delle pratiche di coltivazione agricola. Come ha ricordato Cavalli Sforza, nel processo di diffusione dell'uomo moderno sulla Terra è possibile distinguere due fasi: una prima fase, compresa tra i 100.000 e i 50.000 anni fa, con una espansione lenta, quasi esclusivamente circoscritta all'Africa, e una seconda fase, a partire da 50.000 anni, durante la quale l'irradiazione dell'uomo sul pianeta è stata molto più rapida e indirizzata dall'Africa (a partire dalla Somalia) verso Est, prima verso la costa Sud dell'Asia poi dall'Asia all'Europa, al Giappone e infine all'America. Un elemento che ha modificato totalmente il modo di distribuirsi di *Homo sapiens* sulla Terra è stato l'invenzione dell'agricoltura, che, diffondendosi in maniera capillare benché lenta (in Inghilterra, ad esempio, arriva solo 5.000 anni fa), ha consentito la decisiva accelerazione del ritmo riproduttivo, con conseguente aumento esponenziale della popolazione umana mondiale, e ha impresso nuovo slancio all'evoluzione culturale di *Homo sapiens*.

L'intervento di Marcus Feldman ha invece concentrato l'attenzione sulla questione della *sex-ratio* in Cina, cioè il rapporto tra sessi all'interno della popolazione cinese. Quella cinese, si sa, è una società patrilineare, in cui il sesso maschile, nello specifico del figlio maschio, gode di maggiore importanza e dignità rispetto alla figlia femmina. Le ragioni sono molteplici, non solo di carattere economico (i figli maschi contribuiscono assai più delle femmine al sostentamento della famiglia, tanto più che in Cina è costume che la moglie si aggregi al nucleo familiare originario del marito, e quasi mai il contrario), ma anche e soprattutto di ordine culturale, per effetto di precetti relativi al privilegio del maschio sulla femmina dettati dalla religione confuciana. Si tratta qui, in maniera paradigmatica, di un caso di progressiva modifica del quadro genetico di una popolazione in forza di argomenti culturali. Le conseguenze non sono affatto trascurabili: come ha mostrato Feldman, infatti, se si procede in questa direzione (praticando cioè aborti selettivi delle

femmine, infanticidi per le figlie, discriminazioni di genere ecc.), entro il 2030 milioni di cinesi non avranno quasi più donne da prendere in moglie. Lo Stato cinese ha messo in atto tutta una serie di misure (anche economiche) per contrastare questo pericoloso abito culturale: dal sostegno finanziario alle famiglie con figlie alla costituzione di un programma apposito di educazione e prevenzione (*Care for Girls*) alla dichiarazione d'illegalità per pratiche come l'identificazione non terapeutica del sesso e l'aborto a fini selettivi.

Entrambe le *Lectures*, sia di Cavalli Sforza sia di Feldman, hanno dunque contribuito a illuminare, pur se da angolature differenti, la questione dei rapporti tra natura e cultura e i problemi legati all'evoluzione culturale di *Homo sapiens*. Dell'evoluzione culturale i due studiosi, entrambi attivi alla Stanford University, hanno fatto già da molti anni l'oggetto principe delle loro ricerche comuni: basti ricordare, qui, il volume del 1981, scritto a quattro mani, dal titolo *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, che espone in forma matematica la teoria della trasmissione culturale. Gli studi e le ricerche di Cavalli Sforza e Feldman si caratterizzano per lo spiccato approccio interdisciplinare, con continui rimandi e intrecci tra la biologia, la genetica, lo studio delle pratiche culturali e delle scienze sociali in genere, la linguistica, le scienze esatte; allo stesso modo, è proprio il deciso orientamento interdisciplinare a distinguere il CISEPS, centro di ricerche innovativo e multi-prospettico. Se ne può trarre uno stimolo e una sfida al dialogo interdisciplinare anche per la filosofia e in particolare per l'estetica – scienza dell'uomo a tutti gli effetti –, magari con discipline, tradizionalmente considerate non di pertinenza dell'estetica, quali la biologia evoluzionistica, la paleoantropologia, la sociologia, che promettono di arricchire l'estetica con apporti assai fecondi.

Mariagrazia Portera

“Sentire e Pensare. Kantismo e Fenomenologia a confronto”, a cura di Maria Teresa Catena e Anna Donise, Centro di Ateneo Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali (CA-SAF), Dipartimento di Filosofia “A.Aliotta” dell’Università degli Studi “Federico II”, Napoli, 10-11 novembre 2011

Nei giorni 10 e 11 novembre 2011 si è svolto a Napoli, organizzato dalla Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali dell'Ateneo Federiciano e dal Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", un Seminario di Studi il cui titolo riecheggia un lavoro di Donato Jaja, sacerdote e filosofo che avrà tra i suoi allievi pisani Gentile e Lombardo Radice: *Sentire e Pensare. Kantismo e Fenomenologia a confronto*. Filo conduttore degli interventi e delle relazioni è stata l'esperienza nelle sue complesse sfaccettature (dalla sensorialità dell'*aisthesis* alla sensibilità del sentire dell'estetico, dal senso di sé al sentimento in tutte le sue accezioni, dalla nascita della coscienza al suo esercizio critico, etico e morale, ma anche dal simbolo al dovere, dalla comprensione alla visione.); accessi privilegiati a questo nucleo tematico così complesso sono stati forniti dalla necessità, oggi, di ri-

tornare a due tra i modelli filosofici moderni e tardomoderni che più fortemente hanno esplorato l'integralità dell'umano, appunto kantismo e fenomenologia husserliana.

Ad aprire limpidamente i lavori è stato Giuseppe Cantillo (Università di Napoli). La sua relazione su *Ragione e Sentimento nella filosofia della religione di Kant*: ha centrato l'attenzione su *La Religione nei limiti della semplice ragione*, ed ha affrontato l'originaria implicazione tra sentimento morale e sentimento religioso, in virtù della comune indicazione di un fine ultimo derivante dall'adempimento dei doveri, di un mondo conforme alla legge morale come adempimento del dovere morale. Riconosciuto così alla religiosità uno statuto essenzialmente pratico, si è poi insediato sulla sua radicale storicità proprio nella ricostruzione di quel faticoso e interminabile passaggio dalle pure idee pratiche alla loro realizzazione nelle vicende dell'umano.

Al nodo complesso del sentire e del sentimento si è poi dedicata una delle organizzatrici del Seminario, Maria Teresa Catena (Università di Napoli). Il suo intervento – «*Io sono dove sento*»: *la riflessione kantiana sul sentimento tra antropologia e trascendentale* – si è soffermato sul percorso che, da una trattazione antropologico-pragmatica ad una trascendentale, conduce Kant alla definizione e alla comprensione della facoltà del sentimento come auto-affezione. Declinando le modalità proprie all'apparire tra “buona” e “cattiva apparenza”, sino ad attingere alla “buona finzione” della *simplicitas*, la Catena non si esime da un'acuta diagnosi della sensibilità nella nostra epoca tardomoderna, dimidiata tra estetizzazione diffusa e anestetizzazione solipsistica, e non risparmia spunti critici costruttivi per alternativi modelli di auto-presentazione e costituzione del sé, per riconquistare capacità di intendere ed ordinare le forme del proprio apparire.

La relazione di Paolo Augusto Masullo (Università della Basilicata) – *Laddove si dà qualcosa che sente, s'insinua la probabilità di un significato* – ha invece proposto una elaborazione dei temi posti dalla antropologia filosofica contemporanea, e particolarmente da Max Scheler e Viktor von Weizsäcker: i caratteri discriminanti della sensibilità nell'umano sono stati messi costantemente in relazione e in contrappunto al dibattito contemporaneo sulla naturalizzazione della coscienza, tesi variamente avanzata da diverse teorie biologiche e neurocognitivisthe. Ad amalgamare coerentemente dette tematiche, lo sfondo della tradizione filosofica della Modernità.

Quando sappiamo cosa sentire. Credenze, retoriche ed esperienze estetiche: più propriamente estetologico l'intervento di Filippo Fimiani (Università di Salerno), che ha discusso l'uso, se non l'abuso, da parte di Arthur Coleman Danto, di una fondamentale coppia kantiana: quella di Bellezza libera e Bellezza aderente. Il riferimento artistico-monumentale del *Vietnam Veterans Memorial* di Washington – ove il significato dell'artefatto sembra rendersi visibile solo negandosi come superficie riflettente l'ambiente naturale circostante –, sembra infatti rendere problematica la proposta, dal sapore molto hegeliano se non gadameriano, di una bellezza naturale come davvero estranea al pensiero e, all'inverso, di una bellezza artistica tutta interna all'opera. L'indeterminazione del paesaggio e dell'architettonico, l'inversione delle direzioni percettive nel ciclo delle *Ninfee* di Monet e nel *Vir Heroicus Sublimis* di Barnett Newmann, ma anche nel decoro e nell'ornamento secondo la Terza *Critica* kantiana, diventano così altrettanti capitoli di una possibile revisione dell'estetica del sublime.

Nell'intenzione di disarticolare il rapporto tra sentire e pensare non in una prospettiva già ermeneutica, il titolo della relazione di Vincenzo Costa (Università del Molise) ha un tono quasi programmatico: *Prima dell'opposizione: il comprendere*. A partire dalla chiarificazione di un'analisi fenomenologica dell'esperienza come dimensione passiva antecedente il giudizio, e dunque diversa tanto dalla psicologia regressiva natorpiana e dalla teoria rickertiana della conoscenza, quanto dalla sovrapposizione già kantiana di empirico ed epistemologico, Costa ha optato per una fenomenologia trascendentale che tematizzi la manifestatività dell'essere, e in cui si incontrano problematicamente Husserl e Heidegger. Proprio perciò, grande rilievo è stato concesso al significato ed all'uso di *Auslegung* che, decisiva nella scrittura dell'analitica esistenziale heideggeriana, vale più come esplicitazione del già-dato passivamente all'esperienza (ad una sintesi aegologica), che come interpretazione, la quale impalcherebbe la soggettività e ridurrebbe la dati-tà ad una sua propria proiettiva categoria.

Sul carattere apriorico della realtà – svolto, in questo caso, nell'ambito di un serrato confronto con la fenomenologia, intesa in continuità con lo gnoseologismo post- e neo-kantiano – ha insistito invece Giuseppe D'Anna (Università di Foggia) nella sua relazione su *“Sentire” l'esterno a priori. Nicolai Hartmann tra neokantismo e fenomenologia*. La tesi hartmanniana del realismo naturale – che pur equivalendo ad una convinzione o credenza, si distingue tuttavia da ogni realismo ingenuo o empirico – è stata trattata, non senza mostrarne i punti critici, nella sua fondazione ontologica. Particolare spazio è stato concesso alla confutazione radicale di un correlativismo ancora presente nella fenomenologia fino a Heidegger.

Nel tentativo di individuare nel terreno dell'esperienza la forma originaria della relazione quantitativa, relazione messa a tema nel pensiero prima matematico poi scientifico-naturale, l'intervento di Felice Masi (Università di Napoli) indaga alcuni manoscritti husserliani contemporanei alla *Filosofia dell'Aritmetica* e prende parzialmente il titolo da un'espressione del giovane Törless musiliano: «Un ponte che ha solo i piloni iniziali e quelli finali». Per una teoria fenomenologica della grandezza. Posta come centrale per una fenomenologia trascendentale – non come delimitato ambito disciplinare, ma come prova per una riuscita teoria dell'esperienza in generale –, una trattazione compiuta del pensiero e dell'esperienza matematica, Masi ha avanzato la definizione di un nesso di modalizzazione, più che di mera continuità, tra la situazione di cose, quale ricettività della ponderazione, e lo stato di cose, quale tematizzazione giudicante della misurazione.

Sul momento 'materiale' della ragione pura pratica. *Riflessioni sul sentimento morale in KpV*: partendo dalla classica eccezione scheleriana al formalismo dell'etica kantiana, Marco Ivaldo (Università di Napoli) ha invece distinto i principi morali formali da quelli materiali in quanto moventi. Posta tale distinzione, la sua lettura rigorosa e tuttavia innovativa del sentimento morale kantiano ha colto quel ragionevole amore di sé, che è irriducibile a quello egotistico e smisurato in maniera complementare al rispetto nei propri riguardi nei confronti del sensismo dell'umiliazione di sé.

Alla possibilità di *Sentire il dovere e percepire i valori. Un percorso tra Kant e Husserl*, si è rivolta poi Anna Donise (Università di Napoli), che ha condotto un'analisi delle lezioni husserliane sull'etica formale attraverso un serrato confronto con la dottrina morale kantiana. Intrecciando

le dinamiche dell'intersoggettività e della formazione della personalità pratica con l'indagine di una logica e di una grammatica dell'azione, e, finalmente, con la costruzione dell'oggettività del valore, la Donise ha esposto con chiarezza la complessità della riflessione husserliana sulla prassi, tema non per caso di rinnovato interesse degli ultimi decenni.

Sull'oscurità della coscienza di sé lungo l'intera riflessione kantiana, dalla prima *Critica* all'*Antropologia pragmatica*, si è soffermata infine Maria Filomena Anzalone (Università della Basilicata). Il suo intervento – *Kant e la coscienza di sé* – ha fatto emergere quanto poco, nelle filosofie dell'Illuminismo, sia possibile indagare e fissare in un'esperienza duratura il flusso temporale del senso interno, che si impone sempre, come è stato detto non senza assonanza a tematiche *rousseauiane* e a fonti agostiniane, nella sua opacità. Se ogni ispezione di sé e ogni tentativo di spiare se stessi è irrimediabilmente destinato alla contraffazione, si palesa qui l'effettiva radicalità dell'attestazione kantiana circa la limitatezza della rappresentazione della propria interiorità e si mostra ancora una volta la portata autentica di quella cartografia dell'animo e delle sue terre emerse che Kant insieme auspicava e pativa come compito filosofico.

Vale la pena di chiudere questo breve resoconto, menzionando due aspetti di cui la prevista pubblicazione degli atti del Seminario di studi non potrà rendere conto che in minima parte. In primo luogo, la felice scelta nella composizione dei relatori: ad alcune figure di ormai consolidata esperienza scientifica ed accademica, sono stati affiancati dei brillanti giovani studiosi, a costruire, nel complesso, una trama dialogica generazionale oltre che tematica. Soprattutto, però, le due giornate hanno visto la partecipazione di un pubblico attivo e numeroso, in buona parte composto da studenti dell'ateneo federiciano. Ne è scaturito un dibattito ampio e vivace tra relatori ed uditori, grazie al quale è stato possibile approfondire ulteriormente alcuni dei temi trattati. In un periodo certamente non semplice tanto per la "disciplina" quanto per l'istituzione, si tratta di un incoraggiante segnale di vitalità, che è doveroso evitare di trascurare.

Agostino Cera