

Carla Bagnoli (a cura di), *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione*, Roma, Carocci, 2013, pp. 208.

Nonostante il richiamo a Lenin dell'ironico titolo, questo volume offre (per la prima volta in italiano) una silloge di saggi su una teoria etica che è rapidamente entrata a far parte della discussione contemporanea più avanzata in filosofia morale e politica. Il costruttivismo è l'idea che obblighi e valori morali siano «costruzioni» umane, cioè siano resi oggettivi e cogenti in virtù del fatto che gli individui giungerebbero a concordare sul loro contenuto ove riflettano su essi alla luce di principi validi di ragionamento e giustificazione (pp. 11-12). Al di là di questa definizione, l'essenza del costruttivismo sta nella tesi secondo cui l'oggettività di obblighi e valori va vista come questione pratica, cioè come esigenza legata alla necessità di mettersi d'accordo su come agire e di giustificare agli altri le proprie convinzioni morali (p. 13). Obblighi e valori, in questo senso, sono oggettivi non tanto perché fanno riferimento a oggetti esterni alla mente, naturali o meno, ma perché sono ritenuti validi e vincolanti da tutti gli agenti che s'impegnano nell'impresa di giustificare le proprie convinzioni morali nella sfera pubblica.

Questa posizione è stata per la prima volta articolata e difesa da John Rawls negli anni ottanta, e Rawls ne rintracciava le origini nell'interpretazione di alcune tesi di Immanuel Kant. Ha avuto molte versioni proposte e difese da parecchi autori – uno dei più famosi è Christine Korsgaard. A lei si deve uno dei saggi più interessanti del volume, nel quale Korsgaard colloca il costruttivismo sullo sfondo del dibattito sul realismo morale e contrappone la sua forma di costruttivismo al realismo morale forte, facendone una forma di realismo procedurale – dove la verità degli obblighi morali deriva dal tipo di problema che tali obblighi intendono risolvere e dalla correttezza della soluzione che essi permettono, correttezza valutata alla luce di una certa visione di agente razionale (pp. 94-99). Il costruttivismo, però, ha avuto declinazioni molto diverse, e se ne possono rintracciare varianti cognitive, non cognitive, relativiste e hobbesiane, non solo kantiane (cfr. pp. 16-17).

I saggi raccolti nel libro analizzano vari aspetti della discussione contemporanea fra i costruttivisti e sul costruttivismo. Il bel saggio di Stefano Bacin indaga le radici kantiane del costruttivismo, e distingue i tratti costruttivisti effettivamente presenti in Kant dalle forme contemporanee di costruttivismo che semplicemente si ispirano al progetto kantiano, senza necessariamente replicarlo effettivamente (pp. 101-128). Nel suo saggio, la curatrice del volume, Carla Bagnoli, elabora una visione cognitivista ma irrealista del costruttivismo, mostrandone le virtù per confutare tesi scettiche e dogmatiche sulla verità morale (pp. 129-152). A Bagnoli si deve anche una esauriente introduzione, che chiarisce e illustra il perimetro di un dibattito ormai molto ricco (pp. 11-68). Michele Bocchiola scrive un saggio di grande chiarezza, in cui elabora una forma nuova di costruttivismo fondata sull'idea che l'oggettività dei giudizi morali sia una forma di invarianza rispetto agli atteggiamenti soggettivi degli agenti – il che consente al costruttivismo di avere una nozione forte di oggettività senza cadere nel realismo metafisico (pp. 153-169). Infine, Miriam Ronzoni e Laura Valentini propongono una forma mista di costruttivismo, dove alle procedure costruttiviste di giustificazione si aggiunge l'appello alle intuizioni morali in equilibrio riflessivo (pp. 171-192).

Nella quarta di copertina del libro, il costruttivismo viene presentato come «una nuova prospettiva filosofica che si sta affermando nel panorama filosofico internazionale», il che fa pensare a un lettore ignaro di trovarsi ancora di fronte al prodotto di una stagione pionieristica. Non è del tutto così: il costruttivismo, nelle sue molte versioni, è ormai una posizione stabilizzata, e un'opzione molto discussa e considerata. Il problema, forse, sta nel fatto che il costruttivismo, come spiega bene Bagnoli nei suoi due contributi, sovverte una visione della metaetica e dell'etica normativa tipica dell'ultimo secolo di filosofia morale.

Per i costruttivisti la metaetica non è indipendente da, né premessa di, orientamenti di etica normativa – come accade invece per realisti e anti-realisti, o cognitivisti e non-cognitivisti. Piuttosto, tanto la metaetica quanto l'etica normativa dipendono da scelte sostanziali di fondo – per esempio dall'assunzione secondo cui l'etica e la politica sono questioni pratiche e ambiti in cui l'accordo e il rispetto per il disaccordo sono essenziali.

Questo fa del costruttivismo una posizione difficile da incasellare, e che per questo può sembrare sempre eccentrica e ribelle. Ma, soprattutto se si pensa alla prevalenza del paradigma rawlsiano in filosofia politica, ciò non vuol dire che il costruttivismo sia un'opzione disertata. Aiuta a capire meglio il merito della posizione riflettere sul fatto che alla radice di essa sta una visione precisa dell'agente morale e della sua psicologia. A questo proposito, sarebbe stato interessante vedere come il costruttivismo reagisce alla recente svolta della metaetica contemporanea che vede al centro della scena le relazioni fra filosofia e scienze cognitive. Questo forse è un elemento mancante nel volume, tanto più che si tratta di un interesse che molti autori costruttivisti hanno manifestato nella loro produzione più recente. Ma, a parte questa lacuna minore, si tratta di un libro prezioso, anche per gli usi didattici che esso potrà avere.

Gianfranco Pellegrino
Dipartimento di Scienze Politiche
LUISS Guido Carli
Viale Romania 32
00197 Roma
gpellegrino@luiss.it

Mauro Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 239.

In questo agile volume, Mauro Bonazzi ripercorre le fasi salienti della storia del platonismo antico, fornendo le principali coordinate critiche ed esegetiche per tentare di cogliere, almeno entro certi limiti, l'unità di una corrente di pensiero la cui compattezza e sistematicità sono ben lungi dall'essere evidenti. Non soltanto, infatti, i platonici antichi hanno via via suggerito interpretazioni e appropriazioni originali della riflessione del caposcuola; ma più ancora, come molto giustamente rileva Bonazzi (pp. 3-5), è l'opera stessa di Platone a opporre difficoltà a una comprensione e a una presentazione univoche e inequivoche.

Nel primo capitolo (pp. 3-37) è presentata la vicenda dell'Academia antica, che vede protagonisti i primi allievi e successori di Platone, innanzitutto Speusippo, Senocrate ed Eudosso. Particolarmente rilevanti, in tale contesto, i tentativi di procedere a una semplificazione della prospettiva ontologica di Platone, strutturata secondo la radicale distinzione fra il mondo sensibile e la realtà intellegibile delle idee, che del primo rappresenta il modello eterno e pienamente essente. Nell'Academia antica fiorisce una spiccata, benché non esclusiva, tendenza ad abbandonare la teoria delle idee in favore di una dottrina dei principi primi del reale, che polarizzano l'opposizione fra sensibile e intellegibile nella forma di un dualismo compiuto in cui l'Uno e la Diade indefinita sono posti all'origine della serie dei numeri, delle idee e dell'intera realtà. Ciò indusse i primi accademici a privilegiare un approccio essenzialmente matematizzante e fondamentalmente dialettico, con importanti sviluppi dal punto di vista fisico e cosmologico.

Il secondo capitolo (pp. 38-72) affronta uno dei momenti più affascinanti e al tempo stesso controversi della storia del platonismo, quando, con l'elezione allo scolarcato di Arcesilao di Pitane (III secolo a.C.), fu impressa all'Academia una svolta scettica, che rimase prevalente almeno fino ad Antioco di Ascalona (II-I secolo a.C.), con il quale pare

di assistere al ritorno a un'interpretazione metafisica e fortemente sistematizzante della filosofia di Platone. Come giustificare, sul piano teorico e dottrinale, la stretta connessione, se non l'identificazione, di platonismo e scetticismo? A questo problema l'autore (che aveva già pubblicato una decisiva monografia sull'argomento: cfr. M. Bonazzi, *Accademici e platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, 2003) dedica pagine illuminanti (pp. 58-64). In estrema sintesi, è plausibile ritenere che uno scetticismo «platonico» abbia potuto sorgere a partire dalla valorizzazione degli indubbi elementi aporetici che caratterizzano i dialoghi, con la messa in rilievo di una concezione di «filosofia», del resto manifesta nella posizione di Platone, piuttosto da intendere come instancabile «ricerca della conoscenza e non possesso della verità» (p. 61), come elaborazione di un metodo di indagine finalizzato al confronto dialettico fra diversi interlocutori anziché come insieme di dottrine fissate e professate da un maestro. Si vede bene come una simile prospettiva implichi altresì il recupero della classica attitudine socratica, incentrata sul «sapere di non sapere» e sulla pratica maieutica, come fonte di ispirazione privilegiata del filosofare platonico.

Nel terzo capitolo (pp. 73-109), Bonazzi ripercorre la nebulosa storia del platonismo nella prima età imperiale, quindi dopo la svolta dogmatica propugnata da Antioco di Ascalona. Una vicenda nebulosa, perché scarsamente documentata, e non a caso si parla normalmente, per designare questa fase, di «medioplatonismo» o platonismo «medio», un'etichetta di comodo priva di un'effettiva corrispondenza storica e utile sostanzialmente a distinguere fra il platonismo antico e il neoplatonismo inaugurato da Plotino nel III secolo d.C. Quanto si può affermare con una certa sicurezza è che i platonici di questa epoca si dedicarono a un imponente lavoro di edizione e commento delle opere di Platone, alla composizione di veri e propri manuali di filosofia platonica, che avevano lo scopo di produrre un'immagine coerente e in qualche modo sistematica del pensiero del maestro, da opporre o da mettere a confronto con le principali scuole concorrenti, innanzitutto con la scuola aristotelica e con la scuola stoica. Emergono di conseguenza diverse sensibilità, fra quanti erano propensi a un accostamento, o a una «conciliazione», fra le dottrine di Platone e di Aristotele, lette talvolta come un vero e proprio completamento del sistema platonico, e quanti invece giunsero piuttosto a operare una sintesi «platonico-stoicizzante», molto diffusa, per esempio, negli ambienti intellettuali romani.

Il quarto capitolo (pp. 110-160) conduce infine a tratteggiare l'ultimo tratto della storia del platonismo antico, abitualmente designato come «neoplatonismo». Anche in questo caso, l'autore è attento a distinguere, al di là delle denominazioni correnti, fra una prima fase del neoplatonismo, nella quale spicca il nome di Plotino (III secolo d.C.), da una seconda fase, dominata dalla cosiddetta «scuola di Atene», i cui protagonisti, fra V e VI secolo d.C., furono Plutarco di Atene, quindi Siriano, Proclo e Damascio. Ancora nei successivi decenni del VI secolo d.C., d'altra parte, scuole e circoli platonici furono attivi ad Alessandria d'Egitto. Come è noto, il carattere più evidente dell'interpretazione neoplatonica della filosofia di Platone consiste nella sua sistematizzazione radicale in una dottrina dei principi, o delle ipostasi, in cui si articola la realtà, a partire dal principio primo, l'Uno, posto al di là dello stesso essere, l'Intelletto, che coincide con la totalità del mondo intellegibile popolato dalle idee platoniche, e l'Anima, che a sua volta si pone come tramite verso il mondo sensibile dei corpi e la natura.

Il volume è corredato da due appendici, dedicate rispettivamente a «I platonici e la politica» (pp. 163-179), in cui viene esplorato lo sviluppo della riflessione sulla politica, così centrale nel pensiero di Platone, nel corso della tradizione platonica posteriore, e a «Platonismo e cristianesimo» (pp. 180-194), che delinea brevemente l'atteggiamento, ora conflittuale ora sincretistico, che i Platonici dei primi secoli d.C. manifestarono nei confronti della nascente religione cristiana. Una tavola delle abbreviazioni (pp. 195-

204), una bibliografia (pp. 205-234) e un indice dei nomi (pp. 235-239) offrono al lettore gli strumenti indispensabili per orientarsi in un percorso storico e concettuale vario e impegnativo che, nella sua diversità, costituisce senza dubbio la principale e più feconda corrente filosofica nell'ambito del pensiero classico.

Francesco Fronterotta
 Dipartimento di Filosofia
 Sapienza Università di Roma
 via Carlo Fea 2
 00161 Roma
 francesco.fronterotta@uniroma1.it

Sergio Caruso, *Per una nuova filosofia della cittadinanza*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 104.

La Scuola di Scienze politiche «Cesare Alfieri» dell'Università di Firenze ospita, nella benemerita collana nata per raccogliere e diffondere le lezioni inaugurali dei vari anni accademici, un'appassionata e vivace riflessione dedicata da Sergio Caruso al concetto di cittadinanza.

Il saggio risponde a una triplice esigenza: presentare (e districare) il viluppo di significati veicolati dal termine «cittadinanza», assunto ormai come un termine-chiave da molteplici discipline (dalla teoria giuridica alla sociologia, alla filosofia politica); ricordare i principali passaggi del suo sviluppo storico-concettuale; e infine interrogarsi sulla sua attuale fecondità euristica e sui suoi possibili impieghi nella cornice dell'odierna crisi della democrazia rappresentativa.

La ricostruzione che Caruso offre del percorso storico della cittadinanza potrebbe essere forse compendiata (spero senza indebite forzature) facendo riferimento a una tensione ricorrente al suo interno: da un lato, l'originario e sempre rinnovato «particolarismo» della cittadinanza, dall'altro lato, le istanze «universalistiche» a cui essa deve far fronte nel corso del suo sviluppo storico. La cittadinanza infatti, se con questa espressione intendiamo riferirci alla condizione di appartenenza di un soggetto a un ordine politico-giuridico e all'insieme degli oneri e delle prerogative che ne discendono, non può prescindere dal riferimento a una specifica comunità politica, necessariamente territorializzata, caratterizzata, all'interno, da una distribuzione diseguale delle risorse e del potere, e, all'esterno, da rapporti complessi e variabili (di chiusura e apertura, di ostilità e di alleanza) con altre comunità.

Guardando, per così dire, alla «statica» della cittadinanza, emergono le diseguaglianze: fra i soggetti appartenenti a una medesima comunità, in ragione della stratificazione politica e sociale; e fra i soggetti appartenenti a ordinamenti diversi, in ragione del differente trattamento politico-giuridico riservato dalla comunità politica ai soggetti «esterni». Proprio perché è ricorrente il nesso fra appartenenza e diseguaglianze, quando si guarda alla «dinamica» della cittadinanza nel lungo arco della storia occidentale ci rendiamo conto del frequente riproporsi di una conflittualità spesso sorretta da un'esigenza di fondo: mettere in questione le diseguaglianze ridisegnando la distribuzione degli oneri e dei vantaggi e allentando i vincoli dell'appartenenza.

È in questo quadro (mi sembra) che Caruso tratteggia la storia della cittadinanza: una lunga storia che, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento, si incrocia con due decisive idee-forza; da un lato, con un principio di eguaglianza, ormai assunto dagli Stati moderni come indispensabile condizione della loro legittimità, ma al contempo incline a produrre effetti destabilizzanti, data la sua incoercibile portata espansiva e

anti-gerarchica; dall'altro lato, con quell'idea di diritti dell'uomo, di diritti dell'essere umano come tale, che dovrà fare i conti (fino a oggi) con i persistenti particolarismi delle comunità politiche.

Il dibattito odierno sulla cittadinanza (e la rilevante dilatazione e complicazione del suo spettro semantico) non sarebbero comprensibili senza la lunga vicenda storica che li ha preceduti (così come è vero il reciproco: non sarebbe possibile narrare quella storia se non potessimo impiegare, come strumenti delle nostre operazioni storico-ermeneutiche, concetti «previ» assai più complessi e pregnanti di quelli suggeriti dal termine «cittadinanza» così come è usato dalla cultura giuridica fra Otto e Novecento).

È appunto alla recente moltiplicazione dei significati attribuiti a «cittadinanza» che Caruso dedica la parte centrale del suo saggio: incontrando, come è inevitabile, il sociologo Thomas Humphrey Marshall, a cui si deve l'avvio della recente fortuna del termine, ma al contempo avvertendo del carattere ormai datato della sua ricostruzione storiografica e dello stesso concetto di cittadinanza da lui proposto. Il concetto di cittadinanza, d'altronde, è ormai adottato da tradizioni disciplinari diverse, non sempre facilmente armonizzabili fra loro. Dovrà essere tenuta presente almeno un'importante dicotomia nell'uso di «cittadinanza»: da un lato, un impiego di essa come categoria «descrittiva» (come strumento funzionale a una semplice interpretazione di fenomeni storico-sociali), e, dall'altro lato, la sua trasformazione in un parametro schiettamente «normativo». Valgano come esempio gli interessanti riferimenti dell'autore alla tradizione «repubblicana» in alcuni suoi recenti svolgimenti.

La «normatività» è comunque solo una delle molte facce del prisma della cittadinanza. Caruso si cimenta in prima persona nel mostrare come un'adeguata messa a punto del concetto di cittadinanza possa favorire una più stringente impostazione dei problemi delle odierne democrazie costituzionali. Un'interessante direzione di indagine è suggerita a Caruso da alcuni contributi (di Ferrajoli e di Zanfarino) che sospingono il concetto di costituzionalismo oltre i suoi confini originari: non è più sufficiente tutelare i diritti del cittadino dalle indebite intromissioni dei massimi poteri dello Stato, perché l'individuo non esaurisce la sua esistenza socio-politica nell'appartenenza alla macro-comunità statale; è altrettanto urgente difendere lo spazio di libertà dei cittadini nei loro rapporti di appartenenza a sempre più esigenti e invasivi organismi che operano sul terreno della produzione, dello scambio, della comunicazione sociale.

La cittadinanza a cui pensa Caruso (delineando quella «nuova filosofia della cittadinanza» che dà il titolo al volume) non è più identificabile con il rapporto che intercorre fra i soggetti e la comunità politica e con tutto ciò che questo rapporto implica (conflitti, lotte per i diritti, processi di redistribuzione del potere e delle risorse). Nel quadro complicato e anomalo dell'odierna democrazia (o post-democrazia) rappresentativa, insomma, conviene secondo Caruso non dimenticare, certo, la dimensione macro-sociale e macro-politica (e le esigenze di fondo della rappresentanza «tradizionale»), ma al contempo prendere atto che l'immagine classica (esclusiva e unitaria) del cittadino-soggetto deve cedere il posto a una visione plurale della soggettività e del suo agire sociale. Per Caruso la cittadinanza può essere assunta come il «plesso di funzioni» di un cittadino che è non solo elettore, bensì anche produttore, riproduttore, residente, consumatore, contribuente; e la funzione può essere intesa appunto come la «forma di funzionamento» di una pluralità di mondi di vita nei quali il soggetto concretamente svolge la sua esistenza.

Si profilano diverse modalità di appartenenza (se vogliamo continuare a far uso di questa espressione) e per ciascuna di esse possono emergere volta a volta dinamiche conflittuali, rivendicazioni di diritti, istanze di rappresentanza, in una parola esigenze di estensione (non già di restrizione o di liquidazione) della democrazia. Certo, di questa nuova dimensione di rappresentanza e di appartenenza Caruso, per non cadere in astratti

dottrinarismi e facili utopie, non intende descrivere i singoli passaggi e le forme precise. Il suo obiettivo è piuttosto sollecitare a muoversi, con cautela ma con fiducia, verso queste terre ancora poco frequentate. E chi voglia accogliere il suo invito potrà trovare, nella sua lezione inaugurale, un ottimo compagno di viaggio.

Pietro Costa
Dipartimento di Scienze Giuridiche
Università di Firenze
Via delle Pandette 32
50127 Firenze
pietro.costa@unifi.it

Matteo Galletti (a cura di), *La mente morale. Persone, ragioni, virtù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 208.

Il volume curato da Matteo Galletti raccoglie otto capitoli che risalgono a discussioni tenute nel seminario di filosofia morale coordinato all'Università di Firenze da Maria Moneti Codignola, che gli autori vogliono ricordare dedicandole il volume e lasciando una traccia concreta di quell'iniziativa. Il libro rispecchia l'origine anche per una certa eterogeneità dei temi. Il curatore presenta i contributi come uniti dall'intento di discutere questioni e problemi che oggi vengono fatti rientrare nella psicologia morale, ma lo spettro di argomenti è più vario. Mentre un nucleo di capitoli affronta più direttamente temi della psicologia morale, altri sono meno convergenti verso quell'ambito di interesse.

Un tema centrale della psicologia morale è affrontato da Carla Bagnoli, che discute il ruolo pratico dei desideri nella prospettiva del costruttivismo kantiano. Bagnoli propone di intendere i desideri in termini plastici, come disposizioni naturali capaci di contribuire a motivare all'agire e suscettibili di reagire a ragioni. In questi termini la teoria kantiana verrebbe integrata da elementi aristotelici, che consentono di mettere in luce come la capacità degli agenti di rispondere a ragioni non escluda affatto la sensibilità, ma la comprenda in maniera decisiva. Il rapporto tra i desideri e l'attività della ragione pratica, dunque, non sarebbe di sottomissione o perfino di censura, ma di una disciplina costruttiva, di formazione. È importante notare che così si delinea una determinata immagine della ragione pratica negli esseri finiti, per cui Bagnoli parla di «incompletezza». In tale ottica l'autonomia della ragione pratica non è tanto un mero dato di partenza, quanto un compito, che impegna in una prospettiva non solo individuale.

Il ruolo pratico della sensibilità viene richiamato anche nel capitolo di Luciana Ceri, che consiste in un'esposizione critica degli elementi essenziali del particolarismo morale di McDowell. Secondo Ceri, uno dei limiti principali della posizione di McDowell è di non aver fornito un'analisi più articolata della sensibilità, che ne esponga le strutture e le potenzialità. Un altro argomento canonico della psicologia morale, la responsabilità, è preso in esame da Filippo Magni. Nel suo capitolo egli tratteggia un utile panorama degli aspetti in gioco nella relazione tra responsabilità e determinismo. Magni parte dalla distinzione tra compatibilismo della libertà e compatibilismo della responsabilità, per tornarvi in conclusione: mentre la prima è una tesi descrittiva, la seconda ha carattere normativo, in quanto dipende da premesse determinate da obblighi, compiti o valori.

Sergio Cremaschi, invece, non si concentra specificamente sulla psicologia morale, ma discute a lungo una delle anticipazioni più influenti dell'interesse degli ultimi decenni per le sue questioni: la tesi di Elizabeth Anscombe secondo cui una riflessione sulla morale avrebbe dovuto attendere che si disponesse di una filosofia della psicologia. A

quel suggerimento si riconduce buona parte dell'ispirazione delle successive discussioni di psicologia morale; tuttavia, Cremaschi nega, con buoni argomenti, che ciò corrisponda alla filosofia della psicologia a cui mirava Anscombe, e mostra che essa in realtà aveva al centro l'idea di intendere le azioni in analogia con il linguaggio. Cremaschi osserva anche che il ruolo che Anscombe assegnava alla nozione di virtù la distingue dalle attuali etiche della virtù, e la avvicina piuttosto al modello kantiano. Oltre a ciò, il capitolo si segnala per molte altre considerazioni di dettaglio e spunti di lettura utili per uno sguardo ravvicinato su un'autrice tanto influente.

Se Cremaschi esamina le origini della nuova etica delle virtù, il capitolo di Matteo Galletti si colloca nella prospettiva delle discussioni attuali in proposito. In particolare, egli si sofferma sulle critiche di marca situazionistica contro l'etica delle virtù: secondo la sua replica, basandosi su risultati sperimentali, i situazionisti sbagliano a considerare il rapporto tra situazione e soggetto in modo unidirezionale, a trascurare gli aspetti non comportamentali del carattere, e non possono che essere falsati da un'ottica esterna, in terza persona. Galletti osserva, infine, che un lavoro sperimentale può essere utile a un'indagine più approfondita sulla capacità di empatia, a patto che non la si intenda come una sorta di automatismo. Nel capitolo di Patrizia Pedrini viene articolata l'idea che l'autoconoscenza debba essere considerata come un valore, in quanto essa è un elemento costitutivo dello *status* di esseri agenti. Al contrario, l'autoinganno, nelle sue diverse forme, può avere una funzione solo subordinata.

I due capitoli più lontani da quello che ci si attende di incontrare sotto la denominazione di psicologia morale sono probabilmente il primo e l'ultimo. Il contributo di Carlo Gabbani tratteggia una concezione sortale di persona che, sulla base di una prospettiva epistemologica, si contrappone per un verso a concezioni fondate su tesi metafisiche, e per l'altro a concezioni animalistiche della persona. Da ultimo, Roberto Torzini presenta un contributo su Kant, non però su temi di psicologia morale, ma sulla teoria del sommo bene, in cui insiste sulla tensione tra la questione del fondamento della moralità e la proiezione dei comandi morali verso un fine ultimo. Qualche riferimento critico alla letteratura assai ricca, anche in italiano (basterebbe citare il libro di Daniela Tafani, *Virtù e felicità in Kant*), riguardo a ciascuno degli argomenti toccati da Torzini avrebbe potuto aiutare l'autore a sottolineare più efficacemente qualche punto del suo percorso attraverso i momenti principali della Dialettica della seconda *Critica*.

Stefano Bacin
Facoltà di Filosofia
Università Vita-Salute San Raffaele
Via Olgettina 58
20132 Milano
bacin.stefano@univr.it

Luciano Mecacci, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014, pp. 520.

A partire dal 1985, quando uscì per l'editore Sellerio *La sentenza* di Luciano Canfora, la morte di Giovanni Gentile è diventata un oggetto ricorrente di studio: se ne sono occupati, per ricordare solo le opere principali, Francesco Perfetti (*Assassinio di un filosofo*, 2004) e, l'anno successivo, Paolo Paoletti (*Il delitto Gentile*, 2005). Ora Luciano Mecacci ripropone l'intero *dossier*, adottando un metodo di indagine spiccatamente «giudiziario», o meglio «indiziario», che segue i mille rivoli di un episodio tuttora oscuro. Come si sa, Gentile venne ucciso il 15 aprile 1944, verso le ore 13,30, mentre

rientrava nel domicilio fiorentino di Via del Salviatino a Villa Montalto, da un comando del Gruppo d'azione patriottica (Gap) capeggiato da Bruno Fanciullacci: due partigiani comunisti, lo stesso Fanciullacci e Giuseppe Martini, aprirono il fuoco e lo freddarono, tanto che arrivò morto all'ospedale di Careggi, dove fu trasportato dall'autista Gastone Passadore. Già l'evento della morte nasconde molte ombre, come si vede nel tentativo di stabilire quanti fossero i componenti del comando e chi effettivamente sparò: ombre che, a dire il vero, non solo non si diradano ma anzi si addensano per le nuove scoperte che Mecacci presenta, come quella di una ulteriore testimone (Roberta Bini) che, bambina, avrebbe assistito alla scena. Ombre che si fanno inquietanti se lo sguardo si volge all'uccisione di Brunetto Fanelli, segretario della Sansoni, avvenuta cinque giorni prima (il 10 aprile), e al misterioso tentativo di assalto armato alla sede dell'Accademia d'Italia, che seguì, il 30 aprile, l'esecuzione di Gentile.

Il libro inizia con le parole che Cesare Luporini pronunciò nel 1989 in una trasmissione radiofonica, quando parlò di «cose che forse ancora non si possono dire». Parole che servivano a sollevare dall'accusa Concetto Marchesi, che il 24 febbraio 1944 aveva pubblicato sulla «Libera stampa» di Lugano quell'articolo che poi, ritoccato nella conclusione da Girolamo Li Causi, uscì nel marzo su «La nostra lotta» con la famosa espressione sulla «sentenza» di morte nei confronti di Gentile. Che il mandante non fosse Marchesi era d'altronde chiaro a Carlo Dionisotti, che lo ripeté in una lettera dello stesso 1989. A quella frase di Luporini, Mecacci aggiunge le parole che, tra l'agosto e il settembre 1943, Gentile avrebbe detto a Mario Manlio Rossi, porgendogli il manoscritto di *Genesi e struttura della società*: «Ora ho completato la mia opera. I vostri amici, ora, possono uccidermi se vogliono» (p. 297). Fatto sta che l'azione venne rivendicata senza esitazioni dal Partito comunista: dapprima, nel maggio, da Antonio Banfi su «La nostra lotta», poi dallo stesso Togliatti, con la firma X.Y., su «L'Unità». E fin dal pomeriggio del 15 aprile, alla riunione fiorentina del Comitato di liberazione, determinò una spaccatura verticale, tra socialisti e comunisti da un lato, che volevano assumere la responsabilità dell'esecuzione, e azionisti e liberali dall'altro.

Il buio sui mandanti rimane fosco, soprattutto perché non è pensabile che la dirigenza del Pci, impegnata in un dibattito acceso sulla svolta di Salerno, potesse promuovere un'azione che avrebbe certamente diviso le forze politiche impegnate nella Resistenza. Resta l'ipotesi che l'esecuzione fosse stata deliberata in sede locale, in un momento di transizione e quindi di confusione. In maniera alquanto rozza Licio Gelli (di cui l'autore ricorda una testimonianza resa a Orazio Tognozzi) disse che Gentile fu ucciso «da una singola persona esaltata spacciandosi per un Gap» (p. 92). E Benedetto Croce, con ben altra finezza, parlò nel suo diario di «giustizia o vendetta», forse per indicare i motivi di ritorsione che potevano avere armato il gruppo, dopo la fucilazione di cinque giovani fiorentini il 22 marzo a Campo di Marte. Mecacci non indugia sulla dialettica interna al Partito comunista, ma approfondisce le due ipotesi ulteriori che sono state congetturate. La prima è la «pista fascista», secondo la quale il gruppo di Mario Carità, che allora imperversava in Firenze, poteva avere interesse a eliminare un fascista come Gentile, tendente alla concordia nazionale e alla pacificazione; tanto che Loris Biagini, che di quella banda era membro, arrivò a dire che «la morte di Giovanni Gentile fu decretata in una riunione alla quale partecipò Pavolini e fu eseguita dai fascisti fiorentini» (p. 100). Testimonianza irricevibile e priva di ogni riscontro, ma che Mecacci mette alla prova di altri indizi, come la presenza a Firenze del Movimento Giovani Italiani Repubblicani (Mgir), che simpatizzava per tesi analoghe a quelle che Gentile aveva espresso a partire dal *Discorso agli Italiani* del 24 giugno 1943 e poi nell'articolo *Ricostruire*, sul «Corriere della sera» del 28 dicembre. Ma rimane difficile credere che, in un momento simile, questi discorsi potessero generare passioni autentiche, di sostegno o di avversione. Erano posizioni disperate e tragiche, che avevano ormai perduto un aggancio concreto con la

realtà. E tanto meno si può ritenere, come sembra all'autore, istituendo un problematico confronto con la svolta di Salerno, che Gentile sia stato ucciso «per la preoccupazione che destava un suo possibile futuro di *leader*» (p. 346).

L'altra ipotesi riguarda la «pista inglese», cioè la possibilità di un coinvolgimento dell'*intelligence* britannica che, prima del volume di Canfora, venne evocata da Benedetto Gentile nel libro che nel 1954 dedicò all'ultimo periodo della vita del padre. Mecacci fornisce alcuni nuovi elementi, ricostruendo la biografia dell'intellettuale scozzese John Purves (dal cui taccuino deriva l'immagine della *Ghirlanda fiorentina*, con riferimento a un elenco di intellettuali che compilò per una molto ipotetica collaborazione a livello di *intelligence*) e soffermandosi su altri percorsi (da Giorgio Spini a Mario Manlio Rossi) che potrebbero rendere meno fantasiosa questa supposizione.

Marcello Mustè
Dipartimento di Filosofia
Sapienza Università di Roma
Via Carlo Fea 2
00161 Roma
marcellomuste@hotmail.com

Giulia Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 248.

La démocratie en Amérique di Alexis de Tocqueville ha ormai quasi duecento anni. Eppure, continua a essere citata e chiosata non solo come grande classico, ma come un testo che ha ancora molto da insegnarci sullo spirito e la natura del governo democratico. Nel suo *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Giulia Oskian ha provato a sottrarre l'autorità del libro a due interpretazioni influenti che in questo periodo di grande sfiducia nella democrazia sembrano andare per la maggiore. La prima è quella che, soffermandosi soprattutto sulla seconda parte della *Démocratie*, vede nel testo di Tocqueville un monito contro i pericoli insiti nel governo democratico, per sua natura pronò alla tirannia, ma specialmente incline alla degenerazione verso il dispotismo laddove l'eguaglianza di *status* e il benessere inducono i cittadini a chiudersi in un individualismo atomizzante. La seconda interpretazione pessimista della *Démocratie* è quella che la legge come un esercizio del metodo montesqueviano, inteso come il tentativo di trovare una necessaria dipendenza dei principi di governo dallo spirito o dai costumi delle società a cui si applicano. Secondo questa interpretazione, la democrazia è impossibile da realizzare e conservare laddove non pre-esistano le condizioni sociali e culturali adatte a sostenerla.

Oskian mette in discussione entrambe queste linee interpretative richiamando l'attenzione sul diritto come elemento centrale dell'impalcatura istituzionale descritta nella *Démocratie*. Questo spostamento di *focus* mette bene in evidenza come nel modello tocquevilliano la relazione fra istituzioni e condizioni sociali e morali non sia a senso unico. Le istituzioni e la forma di governo dipendono certamente dalla società, ma sono anche in grado di plasmarne profondamente i connotati e di modificare il rapporto che i cittadini hanno con l'autorità e col bene comune.

Questa rilettura dell'approccio tocquevilliano al problema della democrazia passa per una ridefinizione in senso espansivo della democrazia stessa. Lo «spirito» democratico è dato da un insieme sistematico di principi, che regolano la forma di governo e la costituzione materiale della società. Tali principi non sono solo generalizzazioni sociologiche delle caratteristiche tipiche del regime democratico, ma sono anche indicazioni precise sulla forma che il diritto di una società democratica deve necessariamente assumere.

Ed è proprio nel sistema giuridico di una società democratica che si trova l'antidoto ai pericoli e rischi della democrazia stessa. Un esempio principe dei meccanismi di autoregolamentazione della democrazia attraverso il diritto è la costituzione. Nell'interpretazione di Oskian, Tocqueville si fa precursore di autori più recenti (si pensi per esempio a Bruce Ackerman e Cass Sunstein) che concepiscono la costituzione americana non come argine esterno alle intemperanze della volontà popolare, ma come un limite che lo stesso popolo pone ai possibili abusi dei propri rappresentanti. Un secondo esempio di come il diritto fornisca meccanismi di auto-limitazione della democrazia si può trovare nell'«esprit légiste» coltivato dai giudici. Grazie anche all'istituto delle giurie popolari, nella democrazia americana la facoltà di giudizio, l'equità e l'attenzione per l'interesse generale che sono appannaggio dell'attività giudiziale si diffondono fra il popolo tutto, educandolo all'autogoverno. Infine, sono anche e soprattutto i diritti politici a provocare un profondo mutamento nelle relazioni fra i cittadini di un paese democratico. Oskian commenta le pagine importanti della *Démocratie* in cui Tocqueville illustra il modo in cui la partecipazione di ciascuno alle decisioni collettive è in grado di fornire le basi della lealtà politica laddove l'amore di patria e lo spirito di abnegazione delle società aristocratiche e tradizionali sono venuti meno.

Se questa lettura di Tocqueville è in grado di riscattare una visione ottimistica della democrazia e della sua capacità di autoregolarsi e ben governare, serve però anche a mettere in guardia contro i pericoli che derivano da una mancata sintonia fra il principio democratico e il sistema giuridico che regola l'assetto sociale sottostante. Attraverso la sua attenta rilettura di Tocqueville, il libro di Oskian riporta così in primo piano un tema che è inspiegabilmente scivolato ai margini del dibattito contemporaneo sulla teoria normativa della democrazia, ossia la cosiddetta questione della «democrazia sostanziale» e delle condizioni di eguaglianza e pari *status* che sono necessarie affinché i cittadini di una società democratica possano effettivamente esercitare i propri diritti politici. Tale questione diventa ancora più centrale laddove si creda – come il Tocqueville di Oskian – che la società civile e la sua costituzione materiale non siano un fatto o un dato naturale, ma dipendano in modo essenziale dalle istituzioni giuridiche e dalle scelte politiche che le costituiscono. In questa prospettiva il diritto di famiglia, le leggi sulla tassazione e sull'eredità, il diritto del lavoro e le altre istituzioni che regolano la vita quotidiana dei cittadini di una società democratica assumono un ruolo centrale per la teoria della democrazia. A essere investite nella scelta e nella progettazione di queste istituzioni non sono solo questioni di equità sociale, né la sola giustizia nei confronti dei cittadini e del loro diritto al pieno esercizio delle libertà politiche, ma le stesse basi del buon funzionamento e della stabilità del governo democratico. A fronte della sfiducia diffusa nei confronti della democrazia, dello spettro delle sue derive populiste e delle rappresentazioni avviliti del pubblico delle democrazie contemporanee, rileggere Tocqueville riannodando i fili di questa concezione alternativa serve a guardare alla democrazia con rinnovato ottimismo, ma anche a ricordarci che la democrazia va pensata e costruita a partire proprio dalle sue basi sociali.

Valeria Ottonelli
Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia
Università di Genova
via Balbi 4
16126 Genova
vottonel@nous.unige.it

Igor Pelgreffi, *Slavoj Žižek*, Napoli - Salerno, Orthotes, 2014, pp. 99.

In questo suo agile testo, Igor Pelgreffi riassume alcuni dei temi più significativi di un'opera complessa, costitutivamente «aperta», come quella di Slavoj Žižek. Il filosofo di Lubiana è da anni una delle figure centrali – e più controverse – della discussione filosofica internazionale, sia per la carica innovatrice delle sue ricerche, sia per il loro carattere particolarmente e produttivamente provocatorio. Pelgreffi ha appunto il merito di collegare i due aspetti indicando nella provocazione una mossa essenziale, che ha rilevanza metodologica, nel momento in cui si assegna al concetto di (auto)contraddizione – a partire dalla ripresa, decisamente in controtendenza rispetto agli sviluppi più consolidati della filosofia contemporanea, del pensiero hegeliano – un valore squisitamente *performativo*. È sicuramente Hegel, accanto a Marx e a Lacan, a costituire il «classico» di riferimento per un'operazione di rilancio di un pensiero che si vuole radicalmente critico, capace cioè di confrontarsi teoricamente e politicamente con le componenti essenziali dell'odierna civilizzazione di segno iper-capitalista: dalle trasformazioni tecno-antropologiche agli sconvolgimenti dell'immaginario presente, dalle accelerazioni delle condotte di vita ai profondi cambiamenti del rapporto con il sistema dei *media* (con un occhio di riguardo all'impresa cinematografica). In quest'ottica, la «ripresa» di Hegel non può però che definirsi per la sua parzialità di base, nel senso che del pensiero del filosofo tedesco viene accentuato il protagonismo del momento della scissione, considerato ancor più fondamentale di quello dell'unità. Pelgreffi sottolinea opportunamente come il nucleo della ricerca di Žižek consista nella convinzione che sia proprio la contraddizione – e dunque non l'essere o il divenire – a costituire «il cuore della materia e della storia», vale a dire che si esprima dovunque una dinamica di «autolacerazione» in grado di ri-animare incessantemente «tutto ciò che esiste (le cose, l'io, le relazioni, le rappresentazioni)» (p. 8).

A partire da tale rilevezione, che trova espressione anche nell'elaborazione di uno stile di scrittura assai singolare e per niente «accademico» (o forse iper-accademico...), si può rintracciare il proposito di effettuare una originale e complessiva critica dell'ideologia contemporanea, a partire da una messa in questione degli assetti «dati» e delle configurazioni «realizzate» di ciò che appare essere il nostro «mondo» ma che concretamente si presenta sempre come qualcosa di predeterminato/predisposto da «altro». La messa in questione del mondo non declina una sensibilità teorica di taglio ontologico ma affronta il problema del perché le cose stiano così come stanno: questo suggerisce Pelgreffi nel suo testo e l'indicazione appare particolarmente convincente a proposito di Žižek in quanto rinvia alla valenza performativa di strutture che vanno appunto affrontate criticamente, anche con il ricorso agli «spiriti» della destrutturazione (marxista) e della decostruzione (nel senso specifico della lezione di Derrida, autore imprescindibile per lo studioso sloveno). È in questa direzione che si comprendono le relazioni con la critica marxiana dell'ideologia, con le analisi lacaniane delle criticità costitutive del soggetto e dell'ordine simbolico, con il motivo decisivo della contraddizione hegeliana, con tutto quello che in breve disegna uno spazio concettuale che Pelgreffi descrive come una sorta di «materialismo dialettico psicoanalitico».

Ma che cosa fa propriamente Žižek? È rispetto al motivo della ri-animazione (che vale anche antropologicamente e forse in riferimento alle modalità di trasformazione della forza-lavoro in tempi di ri-articolazione dei fenomeni fondamentali dello sviluppo economico) del «corpo» polimorfico del vivente complessivo, assunto nei termini specifici della critica dell'ideologia, che si mette in pratica, di tale *corpus*, un suo «prolungamento» che si vuole astratto (teorico, ideale...) e concreto (anche a livello di immagine, gesto e parola...). Del «prolungamento» si dà/fa «testo», opera di scrittura, con la sua variabilità – che è anche imprecisione perché non risultante da nessun assoggettamento puramente teorico – di fondo: procedimento vano, fundamentalmente auto-contraddittorio,

verrebbe da osservare, in effetti «melanconico» per via della presa d'atto del carattere di «rovina» del presente, ma carico, proprio per la sua provvisorietà, di una criticità che vale positivamente per la sua irriducibile eccentricità (a qualsiasi «ordine» dato, imposto).

Sono le opere più note di Žižek (*L'oggetto sublime dell'ideologia*, 1989; *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, 1999; *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, 2012) a consentire di gettare uno sguardo d'insieme sui temi maggiormente ricorrenti, da quello dell'attenzione costante alla dimensione della soggettività (vuota e «riempita di apparenze») alla rilevazione dell'importanza delle questioni lacaniane del desiderio e del godimento, in definitiva: della «scissione», della critica del soggetto, per il loro utilizzo all'interno di una rilettura/revisione della grande tradizione dell'idealismo moderno. Ma il merito indubbio di Pelgreffi, in questo suo testo, è quello di rinviare, con puntualità di analisi, a un'opera del 1972, la prima pubblicata da Žižek, intitolata *Il dolore della differenza*, nella quale si ritrova una singolare e produttiva «mescolanza di Heidegger e Derrida», come sottolinea lo stesso filosofo sloveno. Da una parte spicca il motivo della «differenza», parola-chiave di tanta filosofia contemporanea, dall'altra la nozione di «dolore», che risulta essere comprensiva di percorsi di pensiero anche assai distanti tra loro. È soprattutto quest'ultima nozione a rivelare la presenza di un interesse preciso nei confronti dell'elaborazione fenomenologico-«antropologico» di *Essere e tempo*, contraddistinto da una articolazione della dimensione soggettiva (si pensi alle osservazioni heideggeriane sulle tonalità emotive fondamentali, a partire da quelle sull'angoscia) che impedisce di fatto una risoluzione intera del soggetto all'interno del gioco o del composto (irrimediabilmente «impersonale») delle «strutture». Pelgreffi individua quindi uno spostamento da Heidegger a Derrida che si conclude nel confronto con Lacan, in termini tali cioè da consentire – attraverso il passaggio dal Derrida studioso del gioco di rimandi, appunto impersonale, e della struttura dei segni, al Lacan teorico di un soggetto auto-lacerato, distinto dall'«essere» e attento al complicarsi delle dinamiche esistenziali – un ritrovamento della pluralità irriducibile del corpo e dei suoi sintomi, un aggancio alla complessità dell'esistere. È in questo senso che l'opera del '72, pur presentandosi come un libro «da principiante, alquanto confuso» (così Žižek, rivedendo il suo cammino nelle «conversazioni» con G. Daly del 2004), può essere considerata come indicativa di una tensione teorica che emerge nell'intero *corpus* di studi dell'autore di Lubiana, laddove lo sforzo di quest'ultimo appare quello di collegare la questione della struttura a quella dell'esperienza, fino ad arrivare a delineare, in tale prospettiva, una sorta di paradossale «strutturalismo esistenzialista». È così che si può allora cogliere una fertile e dunque felice ambiguità di fondo «in Žižek fra livello impersonal-ontologico della struttura e livello esistenziale dell'esperienza che ne faccio. Nel primo, la struttura è psichica, ma anche storica, simbolica, sociale. Nel secondo la struttura è esistenziale, perché interseca ciò che esiste, me compreso, ciò che si dà *in quanto tale*, cioè come marginale e non-sensato» (pp. 28-29). Ecco quindi il delinearsi di una «struttura concreta» che si relaziona costitutivamente con un soggetto ovviamente «turbato», anche soltanto per il fatto di ritrovarsi (parzialmente e quindi malinconicamente: anche nel senso della presenza nel soggetto di tale «struttura») sempre dislocato e altrove, secondo possibilità limitate ma comunque vitali di esistenza.

Ubaldo Fadini
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Università di Firenze
Via Laura 48
50121 Firenze
ubaldo.fadini@unifi.it

Terry Pinkard, *La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 463.

Nel considerare questo volume è doveroso anzitutto indicare un limite: arriva in Italia con un ritardo di oltre un decennio. L'originale (*German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press) era uscito infatti nel 2002. Per questo, esso non può portare traccia delle più recenti discussioni internazionali su temi e problemi della filosofia classica tedesca e degli ultimi sviluppi della cosiddetta «Hegel-Renaissance» americana, che ha in Pinkard uno dei principali protagonisti (insieme con Pippin, McDowell e Brandom, tra gli altri).

Detto ciò, questa edizione italiana merita di essere attentamente considerata per più aspetti. Anzitutto si tratta dell'opera di più ampio respiro da parte di un autore che non è solo un attento studioso (*Hegel. A Biography*, 2000), ma anche un fine interprete e filosofo (*Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, 1994, tradotta nel 2013; *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, 2012). Questo volume non è «solo» un'introduzione storiografica alla filosofia classica tedesca. Certo Pinkard scrive anche delle pagine molto belle, per chiarezza e incisività, di contestualizzazione storica e di introduzione al pensiero degli autori considerati, da Kant a Schopenhauer. Ma egli non si limita a questo: l'obiettivo fondamentale è palesemente quello di offrire un'interpretazione del contributo complessivo della filosofia classica tedesca per la riflessione filosofica odierna, in particolare per l'elaborazione di una teoria della dimensione sociale e auto-normativa della razionalità.

Pinkard cerca di legittimare un'indagine filosofica sull'agire umano che non abbia bisogno di fondarsi su principi o elementi trascendenti, esterni all'esame filosofico stesso. Questo obiettivo può essere realizzato, primariamente, mantenendo il discorso filosofico su un piano che esige la completa auto-justificazione non solo dei singoli asserti, ma anche delle procedure stesse di indagine. Ciò significa interdarsi di pensare al «reale» come a qualcosa di preconstituito, per forma e significato, rispetto ai nostri modi di sperimentarlo. «Dopo la rivoluzione kantiana, infatti, non è stato più possibile concepire l'esperienza senza pensare al modo in cui l'esperienza stessa viene «assunta» e interpretata da noi, ossia senza pensare che il significato dell'esperienza non deve essere inteso come semplicemente dato, ma – almeno in parte – come costituito e ricostruito spontaneamente da noi» (pp. 432-433).

Questo tuttavia non significa limitarsi ad affermare che il soggetto opera una sorta di «costruzione» auto-centrata del significato del mondo reale. Piuttosto significa rilevare la dimensione attiva e spontanea del modo autocosciente di fare esperienza conoscitiva in ogni ambito del reale. In questo senso, sottolinea Pinkard, «se non altro la rivoluzione kantiana si è lasciata per sempre alle spalle l'idea che la natura possa essere considerata come fonte di significato, indicando perciò la necessità di guardare alla spontaneità umana al fine di supplire a questa funzione, oppure al fine di rinvenire le condizioni all'interno delle quali possa aver senso sollevare quel genere di pretese conoscitive» (p. 433).

La lettura che Pinkard propone della filosofia classica tedesca segue questo quadro interpretativo generale. Ecco allora che Kant è colui che ci ha mostrato come il singolo, nella sua finitezza, sia in grado di essere veramente libero, perché può effettivamente far spazio entro di sé alla capacità spontanea della ragione di auto-regolarsi e auto-legittimarsi.

Questa idea kantiana dell'autonomia della ragione viene riletta da Pinkard attraverso il filtro dell'analisi della struttura normativa del conoscere e dell'agire, entro l'orizzonte di ciò che Sellars denominava «spazio delle ragioni» (*space of reasons*). Questo comporta che gli atti di auto-legittimazione della ragione vengano anzitutto esaminati nel campo della costruzione sociale di «status normativi» (Brandom); in altri termini, la ragione viene identificata con l'attività dell'*entitle one to do something*, vale a dire con

il legittimare qualcuno a compiere determinati tipi di operazioni: si tratti di giudizi, inferenze, procedure, valutazioni, decisioni o di qualsiasi altro genere di atto conoscitivo e pratico che costituisca l'orizzonte (normativo) dello *spazio sociale*.

Questa linea interpretativa consente di tradurre immediatamente la filosofia classica tedesca nella discussione contemporanea su questi temi. D'altro lato tale operazione presenta delle inevitabili forzature, rilevabili da significativi slittamenti semantici (per es. nell'uso dei termini «Metaphysics» e «Reason/s»), nell'estrapolare il senso complessivo delle principali innovazioni teoretiche considerate. Ciò appare evidente soprattutto in riferimento alla concezione fichtiana dell'autoposizione dell'io e alla concezione hegeliana del concetto come processo di autorealizzazione. La teoria fichtiana dell'autoposizione dell'io viene intesa da Pinkard come identificazione dell'io con l'attività della ragione, che si autorizza a istituire determinati *status* normativi (pp. 138ss.). In modo simile, la *Scienza della logica* viene intesa come una teoria della normatività, e in particolare come un'indagine sul modo in cui il nostro pensiero, nella comprensione del mondo e di noi stessi, si assoggetta alle strutture normative che esso dà a se stesso (pp. 295ss.).

Hegel è l'autore a cui Pinkard dà il maggior spazio in questo volume (pp. 255-366); dalla lettura di questa parte le ragioni di ciò appaiono evidenti. Nell'interpretazione di Pinkard, Hegel ha mostrato come la dimensione spirituale, la *Geistigkeit*, sia essenzialmente un prodotto normativo, collettivo e storico: non è una sorta di *ente sostanziale* o una *proprietà metafisica*, e nemmeno una *caratteristica trascendentale*, ma un'opera culturale soggetta alla storia. Con questo, egli ha mostrato chiaramente come tutto ciò che concerne le condizioni concrete dell'agire sociale sia esposto alle sfide della storia e non sia mai dato una volta per tutte.

V'è un ulteriore aspetto da segnalare: il pregio di questo volume non dipende solo dalla qualità dell'originale, ma anche dalla cura dell'edizione italiana. È stato tradotto con un'attenzione per il lessico che in genere viene riservata alla traduzione dei grandi autori. Il curatore di questa edizione italiana, Mario Farina, nelle note a piè di pagina offre anche una serie utilissima di precisazioni sugli usi lessicali. Per esempio si sofferma sul neologismo «Mindedness», utilizzato da Pinkard e Pippin nelle discussioni sulla filosofia classica tedesca per tradurre «Geist», cercando così di sfuggire all'alternativa tra il vetero-metafisico «spirit» e l'internalistico «mind». Da ultimo: egli fornisce non solo un'integrazione delle indicazioni bibliografiche con puntuali riferimenti alle edizioni italiane dei testi citati, ma aggiorna anche la bibliografia internazionale recente di maggior rilievo, cercando così di colmare, almeno in parte, il ritardo con cui questo importante volume viene presentato in lingua italiana.

Paolo Giuspoli
Dipartimento di Scienze cognitive della Formazione e degli Studi culturali
Università di Messina
Via Concezione 8
98122 Messina
pgiuspoli@unime.it

Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 564.

«Se paura e tristezza durano a lungo, ciò significa malinconia», scriveva Ippocrate. Il confine tra il normale e il patologico è assai labile fin dagli inizi della storia della medicina: «Ridotta alla sua giusta proporzione, la "malinconia" è uno degli ingredienti indispensabili della *crasi* che costituisce lo stato di salute. Non appena essa diventa preponderante, l'equilibrio è compromesso e ne consegue la malattia. Come dire che le

nostre malattie procedono dal disaccordo dei medesimi elementi dei quali si compone la nostra salute» (p. 10). Allo stesso modo paura e tristezza sono sentimenti che fanno parte della vita, ma se il normale alternarsi di tristezza e gioia, di paura e fiducia in se stessi si interrompe, allora si entra nel terreno della malinconia. Ed è proprio su questo terreno, al confine tra normale e patologico, che Jean Starobinski, medico e critico letterario, fin dagli anni sessanta vicino alla *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger, accompagna il lettore nell'esplorazione delle molteplici manifestazioni della malinconia.

L'incbiostro della malinconia, comparso in francese nel 2012 con una pregevole postfazione di Fernando Vidal, e ora disponibile in edizione italiana grazie alla traduzione di Mario Marchetti, ripercorre cinquant'anni di attività di Starobinski, dall'importante tesi di dottorato in medicina dal titolo *Histoire du traitement de la mélancolie* del 1960 (già comparsa in italiano nel 1990 per i tipi di Guerini e Associati) fino agli scritti sulla nostalgia dei primi anni del duemila. Il lettore italiano può dunque ora trovare finalmente riuniti in un unico prezioso volume i principali scritti di Starobinski dedicati alla malinconia.

Il volume è diviso in sei sezioni, secondo un criterio che privilegia l'unità tematica rispetto alla cronologia. La prima sezione è occupata interamente dalla *Histoire du traitement de la mélancolie*, un'opera importante che, insieme agli studi di Saxl, Klibansky e Panofsky, ha inaugurato un nuovo modo interdisciplinare di studiare la malinconia. Uno dei tanti meriti di questo saggio è di avere contribuito a far emergere l'esistenza di una «terapia morale» attraverso l'analisi di testi medici, filosofici e teologici. A partire da quest'opera, che in poco più di cento pagine riassume i passaggi fondamentali attraverso i quali si è sviluppato il dibattito sull'eziologia e le terapie della malinconia fino all'inizio del Novecento, sono molti gli studiosi che hanno approfondito i filoni di ricerca aperti da Starobinski: basti qui ricordare il nome di Jackie Pigeaud.

La seconda sezione è in gran parte dedicata a *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton, la più importante opera sulla malinconia che sia mai stata scritta. E verrebbe da osservare che non mancano certo elementi di somiglianza tra Burton e lo stesso Starobinski. Che cos'è infatti questo volume se non un'anatomia della malinconia del XX secolo? Non è forse anche questo un libro «in cui dimora un'intera biblioteca», come definisce l'*Anatomy* lo stesso Starobinski? In queste pagine dedicate a Burton troviamo riuniti i due temi più cari a Starobinski: lo smascheramento e la malinconia. Il tema della maschera, affiancato da quello dell'ironia intesa come sintomo e terapia delle forme depressive, è anche l'argomento della quarta sezione. L'ironia permette di prendere le distanze, di non prendersi sul serio, neppure nella tragicità della propria sofferenza. Ironico è lo sguardo sul mondo attraverso la maschera, dietro la quale però troviamo ancora una volta il volto del malinconico che, nonostante i tentativi, non può sfuggire a se stesso: «Quel che viene a questo punto alla ribalta è la parte nascosta, il tormento che si era acuito dietro la maschera e che Kierkegaard chiama il tedio o, più spesso, la malinconia» (p. 349).

Nella terza sezione, invece, troviamo una raffinatissima analisi della nostalgia, «varietà particolare di malinconia» (p. 81). Il termine «nostalgia» viene coniato nel 1668 dal medico Johannes Hofer di Mulhouse: «Hofer ebbe mano felice: con l'aiuto di ritorno (*nóstos*) e dolore (*álgos*) creò nostalgia, vocabolo la cui fortuna fu tale che ne abbiamo completamente dimenticata l'origine» (p. 211). Coniato come termine tecnico medico per descrivere la sofferenza per l'allontanamento dal proprio contesto affettivo e sociale, la nostalgia era originariamente la sindrome che colpiva i soldati arruolati nei grandi eserciti nazionali. Ma più in generale, la nostalgia è patologica quando impedisce di vivere il presente, annulla il futuro e proietta in un passato che non esiste più (o che forse non è mai esistito). È la contemplazione del mondo delle possibilità che non si trasforma mai in realtà.

Nelle ultime due sezioni di questo volume emerge soprattutto lo Starobinski critico letterario. La fenomenologia della malinconia è analizzata in maniera magistrale attraverso un'ampiezza di riferimenti di cui è difficile dar conto, dalle parole di Charles Baudelaire (che «ha saputo dire meglio degli altri il crollo del sogno», p. 353), alle statue prive di sguardo di Giorgio De Chirico (questa è una delle poche escursioni nel campo delle arti visive che troviamo nel libro), dalle attese e dalla brama di gloria del *Don Chisciotte* di Cervantes, all'amore come unica forma di salvezza e al suicidio come reazione all'abbandono nelle opere di Madame de Staël, fino ai versi sulla perdita di sé di Pierre Jean Jouve.

Starobinski in questo volume accompagna il lettore per oltre cinquecento pagine alla scoperta dei molteplici volti della malinconia: dalla ricostruzione dei modelli medici che fungeranno da base per le riflessioni filosofiche, teologiche e letterarie fino alla rivendicazione della malinconia come un modo di stare al mondo. La domanda di fondo che troviamo in quasi tutte le opere sulla malinconia è questa: la scrittura può alleviare il mal di vivere? Può essere davvero una forma terapeutica? Starobinski risponde con le parole del poeta del XV secolo Charles d'Orléans: «Scrivere significa stilare sulla pagina bianca dei segni che diventano leggibili solo perché sono speranza oscurata, significa convertire l'assenza di avvenire in una molteplicità di vocaboli diversi, significa trasformare l'impossibilità di vivere in possibilità di dire. [...] Ma questa possibilità è appena intravista ed eccola interrotta brutalmente: "Fortuna viene a lacerarmi il foglio"» (p. 533).

Mauro Simonazzi
Scuola di Giurisprudenza
Università di Camerino
Piazza Cavour 19/f
62032 Camerino (MC)
mauro.simonazzi@unicam.it

Francesco Saverio Trincia, *Freud*, Brescia, La Scuola, 2014, pp. 478.

La presentazione sintetica di un autore e del complesso della sua opera è tra i generi letterari più difficili che ci siano. E inevitabilmente è divenuto oggi uno dei più richiesti dagli editori, sia per le dinamiche interne del mercato editoriale e degli approcci alla lettura, sia per la ristrutturazione della didattica universitaria operata dalle riforme succedutesi a partire dagli anni duemila. La collana «Profili» dell'editrice La Scuola, con una dozzina di titoli all'attivo, rappresenta uno dei prodotti migliori lungo questa linea editoriale. La griglia informativa di ciascun volume è sobria e tradizionale, comprendendo una biografia, un'analisi delle opere principali, una spiegazione dei concetti-chiave sotto forma di glossario e una storia della ricezione, più una bibliografia orientativa ma aggiornata.

Il problema è che, trattandosi di Freud, ciascuno dei compiti appena elencati appare un'impresa impossibile. Come far rientrare in un solo volume, per esempio, la storia delle innumerevoli reazioni e controversie che ha suscitato una figura come la sua, il cui impatto sul pensiero del Novecento è probabilmente senza paragoni? E come procedere a riassumere in poche pagine il contenuto delle sue opere e delle sue scoperte, che per definizione esplorano l'inesplorabile? Perfino il superficialmente semplice esercizio biografico non può non costituire un paradosso quando si tratta di chi ha scoperto che la biografia comprende dimensioni immerse ben al di sotto della superficie dei fatti «reali»; anzi, ha chiarito che la realtà che conta radicalmente è quella dei fatti psichici. Non a caso, il volume si apre con una «premessa di metodo»

(p. 5) che rinvia a quanto scrisse a suo tempo Elvio Fachinelli circa l'impossibilità di «possedere la verità biografica». La stessa necessità di ricostruire Freud a partire dai suoi scritti (quelli pubblicati, benché anche il carteggio affiori spesso in queste pagine) contrasta con la consapevolezza che il linguaggio psicoanalitico non è solo quello scritto e anzi «non è traducibile» (p. 6) nella scrittura delle opere che pure ne hanno mediato la trasmissione pubblica.

Tale è l'impresa che tuttavia riesce a portar a termine Francesco Trincia. Si tratta, se non andiamo errati, almeno del quinto libro di Trincia che porta il nome di Freud nel titolo, finora sempre accostato ad altre parole-chiave in quanto Freud era attraversato sulla scorta di un particolare filo conduttore (*Il Dio di Freud*, 1992; *Freud e il Mosè di Michelangelo*, 2000), o in prospettiva comparativa (Husserl, *Freud e il problema dell'inconscio*, 2008), o ancora in relazione al suo impatto culturale soprattutto in campo filosofico (*Freud e la filosofia*, 2010). Questa invece è la sua prima lettura complessiva e autosufficiente. Proprio a partire da questa lunga e profonda comunanza, Trincia può affrontare Freud dall'interno, pur restando filosofo e non psicoanalista, ed evitando così i tranelli di un linguaggio che, in chi pratica professionalmente la terapia, può talora risultare, se non autoreferenziale, almeno altamente tecnico. Al contrario, troviamo qui una dizione estremamente sorvegliata, ricca di risonanze al di fuori del campo strettamente analitico, ma tanto più utile perciò al lettore «laico».

La parte più cospicua non può che essere quella dedicata all'«Analisi delle opere», suddivisa in undici sezioni corrispondenti ai volumi dell'edizione Bollati Boringhieri delle *Opere di Sigmund Freud*; l'ordine dell'edizione è cronologico, e a ciascun volume (almeno a quelli dal terzo all'undicesimo, circa 1900-1934) è dedicata una quarantina di pagine. L'esposizione, nella consapevolezza di dover «riassumere il non riassumibile» (p. 141), punta a rendere comprensibile ciascun testo come momento non solo dello sviluppo di una teoria della psiche, ma anche della storia del movimento e del ruolo di Freud in esso: quello che traspare, cioè, è sempre il *significato* di ciascun testo, si direbbe quasi la sua necessità nella vicenda storica. Tutto ciò senza che Trincia stesso receda sullo sfondo limitandosi a una pura ricostruzione storico-filologica. Se è vero che il libro non è un «romanzo a tesi», né sarebbe opportuno in un'opera di questo taglio, tuttavia si avverte costantemente l'intento di proporre la psicoanalisi come contributo in un progetto culturale, di farne (secondo un'espressione che Trincia ha usato altre volte) un «*logos* dell'altro» in senso eminente. Perciò Trincia non rinuncia a far sentire la propria voce, talvolta in dialogo con altri primari interpreti filosofici di Freud. Valga, a questo proposito, un esempio per tutti. Sul tema della religione in Freud – dunque nel discutere *L'avvenire di un'illusione* (pp. 322-336) – Trincia fornisce una delle sezioni più intense, entrando in un confronto con Paul Ricoeur. Distinguendosi da questi, Trincia comprende il testo nel quadro del progetto freudiano di un illuminismo *radicale*, cioè non dedito meramente a smascherare una presunta falsità della religione, bensì a indirizzare l'umanità sullo stesso cammino terapeutico attraverso il quale un individuo può superare la propria nevrosi nel rapporto clinico. Trincia descrive così il «grandioso esperimento autopedagogico» (p. 335) prospettato da Freud per l'umanità: *reagire* alla scoperta «leopardiana» (p. 335) della propria impotenza come l'analizzando reagisce al proprio «cedimento alla debolezza infantile» (p. 333), affrontare la vita terrena nel proprio potenziale, quale che sia, come l'analizzando affronta «il compito di non restare bambino» (p. 335). Da notare come, seguendo l'esempio di Freud, Trincia si trattienga dal menzionare qui Nietzsche e la morte di Dio, così come la tematica weberiana del disincanto, forse proprio per sottolineare che l'intento illuministico di Freud non è solo un'analisi della condizione umana, ma si esplica nella creazione di uno *strumento* di emancipazione: la psicoanalisi stessa.

Non possiamo qui entrare in maggior dettaglio; ma è certo che questo libro potrà coinvolgere tanto un pubblico che si accosta inizialmente alla psicoanalisi, quanto lettori già esperti e professionisti dell'analisi.

Roberto Brigati
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Università di Bologna
Via Zamboni 38
40126 Bologna
roberto.brigati@unibo.it