

P. ENTRALGO, *La generación del '98*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1997, pp. 518.

Le edizioni Espasa-Calpe di Madrid in occasione delle commemorazioni per il centenario (1898-1998) dalla formazione in Spagna di quel famoso gruppo di intellettuali che prese il nome di *generación del '98*, ripropone l'importante studio di Pedro Laín Entralgo sull'argomento, già pubblicato nel 1947. Meglio: lo stesso Autore precisa nella sua *"Avvertenza preliminare"* alla nuova edizione (pp. 11-12), che il testo in realtà è stato già pubblicato anteriormente al 1947, cioè nel 1945; poco dopo le edizioni Espasa-Calpe, interessate a pubblicarlo nella *"Colección Austral"*, gli proposero di ridurlo per questioni di spazio, venendo così meno capitoli come: *Epístola a Dionisio Ridruejo, ¿Generación del '98?* e *De la acción al ensueño* importanti per una migliore comprensione del tema e che vengono ora riproposti in questa nuova edizione.

Pedro Laín è sicuro di offrire con il suo testo un contributo rilevante, come in effetti è, per chiarire una parte della vita spagnola che sicuramente sarebbe stata diversa se diversa fosse stata la sorte di Villalar, o non si fosse scritto il *Chisciotte*, o non fosse esistita la stessa *generación del '98*, ossia gli spagnoli contemporanei non penserebbero, non sentirebbero e non opererebbero come oggi fanno, se non ci fosse stato quel gruppo di uomini (pp.14-15).

Prima tappa importante nella trattazione della tematica è quella di chiarire se effettivamente è esistita una *generación del '98*. Se cioè, evidenzia l'A., quel gruppo di intellettuali, cui primo compito fu quello di far conoscere agli spagnoli i paesaggi di Spagna con i suoi abitanti e in genere la vita del popolo che i più ignoravano, con interpretazioni varie che vanno: da quella *teologica* del paesaggio castigliano, *infinito, grave ed intenso*, di fronte al quale l'uomo avverte la sua pochezza rispetto a Dio (=Unamuno); a distinzioni fra simili emozioni suscitate dal paesaggio e l'idea della storia di Spagna, fatta alternativamente di *esaltazioni* ed *angustie* (= Azorín); ad emozioni suscitate in seguito alla perdita di persone care seppellite in quel paesaggio (= A. Machado); alle continue peregrinazioni in esso (= Baroja) ed infine a descrizioni meno desolate, più realiste e meno esaltate (= Mènendez Pidal) (pp. 27-51 e pp. 388-412), possa realmente prendere tale denominazione. Il fondatore di questo gruppo è Azorín che accortosi della *disgregazione* dai valori della *generazione romantica e naturalista*, cerca di arrivare ad una nuova sintesi; in un articolo comparso su *"ABC"* parla di questa nuova *generazione del 1896* -che tre anni dopo ribattezzerà con il nome di *generación del '98*, dicendo i suoi componenti (= Unamuno, Ganivet, Baroja, A. Machado, Valle-Inclán, Maetzu, Benavente, Mannel Bueno, Zuloaga...) ed evidenziandone le caratteristiche: *l'amore per l'arte, la protesta per le "formule" anteriori, l'indipendenza, l'idealità, l'ambizione...* Ora l'interrogativo sorto fra i critici che Pedro Laín illustra in maniera esemplare ed al quale risponde con una personale interpretazione, alla quale tutto il testo è dedicato come sua dimostrazione, è questo: si può parlare di una vera e propria *generación del '98*? In merito a ciò occorre dire prima di tutto che la polemica si è aperta all'interno degli stessi componenti il gruppo e che l'A. riassume attraverso due posizioni: quella di Baroja, per il quale non si può parlare di generazione data l'assenza di punti di vista comuni, di eguali aspirazioni, di solidarietà spirituale e cosa più importante

manca il nesso dell'età perchè si possa definirla una generazione. Maetzu, al contrario, afferma che la *generación* del '98 fu per la Spagna, ciò che fu per la Germania lo "*Sturm und Drang*" (pp. 52-82). P. Laín pur ammettendo una sostanziale indefinizione ed una differenziazione interna che funge da struttura, individua i motivi per i quali si può parlare di una *generación del '98* (pp. 75-82), attraverso la descrizione della "*biografía*" dei suoi componenti, alla ricerca di quello che lui definisce "*el parecido generacional*". Ed è quello che fa evidenziando il modo di descrivere il ricordo della propria terra nativa, comune perchè tutti uomini di "*finis terrae*", basato su tre punti fondamentali: 1) la terra incontaminata che è sempre quella di Castiglia; 2) l'uomo come perturbatore del paesaggio; 3) colui che osserva il paesaggio, per lo più un personaggio immaginario che incarna la personalità dell'autore. Così avviene in *Paz en la guerra* di Unamuno –e qui inizia la dimostrazione, da parte dell'A., di come Unamuno sia effettivamente il capo spirituale del gruppo, nonostante Azorín ne sia stato il fondatore, per modi di sentire ed esprimere le cose in modo esemplare–, dove Pachico è l'uomo che in contrapposizione alla continua ed acerba lotta della vita degli uomini, preferisce il paesaggio naturale dove ritrova l'armonia della propria esistenza e viene considerato favorevolmente solo l'uomo che smette di essere soggetto della *historia* per essere protagonista della *intrahistoria*. Stesse sensazioni ed atteggiamenti nei confronti dell'uomo si riscontrano in Azorín ed in A. Machado; quest'ultimo, contrariamente alla vera concezione che ha della sua terra, è portato a definirla *páramo maldito*. Se Baroda è più clemente nei confronti degli abitanti del suo paesaggio natale, in Valle-Inclán ritorna la nota perturbatrice dell'uomo in un paesaggio misto fra la Galizia e la Castiglia (pp. 83-109). Ora la comune interpretazione del paesaggio spagnolo, in contrapposizione con la diversità di questi uomini, fa pensare a Laín Entralgo che fra essi ci siano comuni esperienze storiche. Una di esse è sicuramente –per rimanere in tema di paesaggio– Madrid, città nella quale tutti i componenti del gruppo si recano a compiere i loro studi. Non è buona, come per ogni altra città, l'impressione suscitata in Unamuno che la vede come città *triste* e *deprimente*, dinanzi alla quale preferisce uscire dalla *historia* per sprofondare nella *intrahistoria*, nel puro *paesaggio*. Non diversa da questa è l'attitudine di Azorín, nel quale gli elementi evidenziati sono: la *sporcizia*, la *morte*, il *rumore*. Baroda che nella sua prima visione non si discosta dagli altri, arriva nella sua maturità a giudicare il popolo di Madrid come *allegro* e *pittresco*. Simile alla visione di Unamuno è quella di A. Machado, mentre il *dolore* è l'elemento che distingue le descrizioni di Valle-Inclán, quale elemento in assenza del quale la vita madrilenica diventa *pura jarsa grottesca* (pp. 153-179). L'A. comunque sottolinea come di Madrid gli uomini del '98 fanno solo una descrizione *letteraria* e non *oggettiva*, in realtà essa rappresenta una condizione storica a loro non gradita. Solo gli anni e la nostalgia per un tempo ormai passato cambierà il loro risentimento per quella situazione storica ed ammorbidirà il loro giudizio (pp. 180-182).

Ma qual è l'attitudine di questi uomini nei confronti della storia? E quale l'interpretazione della storia di Spagna? Tutti gli uomini del gruppo –evidenzia l'A.– si formano negli anni che vanno dalla Restaurazione all'ultima guerra carlista (1880-1895), un periodo nel quale si registra una disaffezione nei confronti della politica,

la nascita di movimenti regionali separatisti nonostante la proclamata unità spagnola, la perdita degli ultimi possedimenti d'oltremare, un disorientamento circa il destino storico ed una mancanza di volontà per la Spagna di far parte di quei popoli che decidono la Storia Universale (pp. 110-126). Ciò che evidenzia l'A. è che si riscontra un giudizio negativo una critica degli uomini del '98 sul passato della Spagna, a partire in particolare dalle imprese esterne del sec. XVI. In seguito ad esse infatti, secondo Azorín, le tendenze naturali della *razza* espresse liberamente dagli scrittori primitivi, vengono soffocate nel *concettismo*; mentre Unamuno decade il sogno di una Spagna *originaria e pura*, quale sogno di una libertà anteriore a quella storica, contemplata nella Castiglia primitiva. Entrambi però vantano la peculiarità e le glorie *castize*, evidenziando l'*africanismo* ed il *medioevalismo* dello spirito della Spagna autentica; così Baroda propone un'interpretazione *semi-europea e semi-africana* della Spagna, ed insieme a Valle-Inclán e A. Machado un certo *medioevalismo*. È per una genealogia *araba ed africana* della *mistica* spagnola e del *Chisciotte*, Ganivet per il quale assieme al mito di Castiglia, costituiscono le due vene *d'energia spirituale* degli spagnoli (pp. 440-454). Di fronte a ciò, onde poter fornire una spinta *rigenerazionista* alla Spagna, gli intellettuali della *generación del '98* si pongono in contatto con la storia d'Europa tramite la lettura, per tutti riguardante tre temi: la *Letteratura*, la *Storia* e la *Filosofia europee e moderne* perchè più consoni alle loro esigenze di conoscenza (pp. 126-136) e dalle quali scaturirà il loro progetto di azione politica. In realtà, ben presto tutti i componenti finiscono col preferire *all'azione esteriore*, la *creazione*, o meglio il *sogno letterario*; Unamuno per primo con la sua preferenza per l'azione esercitata dal *verbo*, dalla parola: cosa vissuta che diventa mezzo e fine della sua esistenza (pp. 336-352). P. Lain Entralgo riesce cioè a mettere in evidenza come, di fronte a tendenze rigenerazioniste che guardano ai progressi in campo agricolo, industriale, sociale, educativo... di altri paesi, ossia esterne, gli uomini del '98 compiano il cammino inverso: *hacia dentro*. Ed è a partire da ciò che Unamuno *ritiene* che la scossa più grande per il risveglio della Spagna deve avvenire in campo *spirituale e religioso* –ed a proposito di religione l'A. qui coglie un'altra simiglianza negli uomini del '98 che, in mancanza di una *religiosità socialmente vigorosa*, si separano dalla *fede ingenua* dell'infanzia, uscendo dall'ortodossia cattolica pur mantenendo tutti sostanzialmente uno *spirito religioso*, così come tutti sostituiscono l'antica fede umana nella *ragione*, con un'affermazione entusiasta della *vita*, irriducibile a ragioni (pp. 138-152)–, un ambito che deve essere avvertito in un modo diverso da quello del tempo. Per ciò gli spagnoli devono conoscere la prima verità del loro *essere*, velata dalla *storia* cui Unamuno giunge percorrendo quattro tappe, attraverso le quali cerca di portare alla luce la casta *intima* spagnola, la sua interiorità. Essa si rivela attraverso lo studio del *paesaggio*, l'attenzione verso la *realtà viva della patria*, lo studio della *intraistoria* (pp. 367-378), ossia della *lingua*, della letteratura rivelante la continuità, in contrapposizione alla *historia*, che descrive gli avvenimenti (= *sucesos*) passeggeri (pp. 289-308). Non bisogna comunque pensare, sottolinea l'A., che la casta intima sia in Unamuno sinonimo di una *casticismo* stretto –come invece accade in Ganivet, che distingue nella vita spagnola due modi di vivere simultanei e distinti fra loro: uno *superficiale e falso* (= i fatti della storia spagnola), un altro *profondo e*

genuino (= la geografia e l'indole psicologica spagnola) (pp. 318-319)-; il suo piuttosto è un modo di *essere uomo*, e tanto più lo si sa essere tanto maggior *gloria* si riscuote. Azorin e Baroda confessano anch'essi il loro *interiorismo*, che si avvicina molto all'attitudine unamuniana, esprimendo l'intenzione di far conoscere la vera Spagna agli spagnoli, così come, evidenzia l'A., chiara è l'influenza della dottrina *storicistica* di Unamuno che in Azorin vede la distinzione fra *Historia* ed *intrahistoria* ridotta a *materia estetica* (pp. 308-317), mentre in Baroda è evidente nella divisione mentale dell'epoca storica in: strato *superficiale* o dei grandi avvenimenti e strato *profondo* e *popolare* (pp. 320-324). Così è anche per Valle-Inclán, che preferisce la via della speculazione estetica, e per A. Machado che preferisce invece la *poesia* ed il *paesaggio* (pp. 367-386): entrambi influenzati dalla storiografia unamuniana e dalla storiografia estetica di Azorin (pp. 324-333). Tutti riversano una dura critica alla Spagna che hanno sotto i loro occhi, evidenzia l'A., per: la vita moderna, civilizzata che cerca di assimilare dall'Europa ma che non gli è consona; per la sua Storia a partire dalla quale cercano però di renderla un paese moderno e civilizzato. Questo si può vedere soprattutto nei testi di Unamuno, che, insieme a Ganivet, è il solo ad avere una dottrina relativamente sistematica in merito alla storia della Spagna. Affine all'intendimento di Unamuno si rivela la posizione di Azorin che riserva un particolare culto al *Chisciotte*, mentre Baroda avverte su se stesso il peso della storia giudicando negativamente l'azione esterna della Spagna, in tal modo sviata da un *destino* più perfetto. A. Machado, fedele seguace di Unamuno, compie una stima migliorativa del Medio-Evo spagnolo e ritiene sia prossima una nuova alba per la storia di Spagna (pp. 183-262). C'è quindi un *sogno* della Spagna, di un mondo *ideale* diverso da quello reale (pp. 353-367) e quindi, evidenzia Lain Entralgo, l'interpretazione di un *futuro* per la Spagna che in Unamuno è *speranza religiosa agonicamente sentita* per un uomo, per il suo essere e per il suo voler essere, cui non riesce a giungere, nel momento in cui lo desidera. È evidente quindi che lo spirito di Unamuno vive sempre nel futuro piuttosto che nel presente ed in relazione a ciò si spiega il suo pensare a tre età successive nella Storia umana: l'età della *Natura* già compiuta, l'età della *ragione* in cui si trova Unamuno e l'età dello *spirito* che è quella futura in cui gli uomini saranno sinceri ed alla quale si può arrivare tramite: la *libertà*, *l'inquietudine*, la *predicazione del principio*. Parallelamente a ciò l'uomo ha due modi di arrivare al dorato avvenire: *l'immersione nel popolo*, con cui l'uomo conquista quanto in esso vi è di *umano* e che tradisce il metodo *chiscianico* di Unamuno; la *collaborazione* come *scambio spirituale* di tutti gli uomini, che tradisce il suo metodo *chisciottesco* (pp. 456-470). A questo proposito l'A. ci mostra come don Miguel avverta in modo particolare il problema *dell'uomo nuovo* come *rinnovamento* di tutti gli altri, quale via per la *sobrehumanidad*: un'Umanità che compirà il proprio destino tramite la sua ricapitolazione in Cristo, verso cui può guidarla solo l'*uomo chisciotizzato*. Quest'uomo diventa in don Miguel simbolo di somma cultura e di eroismo per la civiltà, parte della *intrahistoria* spagnola che lotta, affronta il ridicolo, impegna la sua esistenza nelle due problematiche centrali: la *vita* e la *morte* ed è mosso da una profonda passione per *l'immortalità*. Ma proprio per queste sue caratteristiche l'uomo di Unamuno non si realizzerà mai, sarà eternamente futuro, conservando –sottolinea l'A.– la sua preziosa *idealità*

che ci *vivifica* (pp. 414-428). Anche in Azorin è riscontrabile una visione analoga a quella di Unamuno, nel senso che Pedro Laín mostra come attraverso alcune catastrofi l'autore sogna l'accesso ad una nuova era di maggiore *giustizia* e *benessere*, quasi compimento di una storia della Spagna rimasta interrotta (pp. 470-477). Anche Azorin assume *don Chisciotte* come archetipo, anzi la sua stessa vita è un'avventura chisciottesca perchè opera vivificato da *un'illusione*, senza premio, per un ideale che non vedrà mai realizzato (pp. 430-435). La Spagna sognata da Baroda è invece di una desolata nudità che la rende più pura e che egli vorrebbe volta alla conquista della scienza europea e moderna, alla cura e potenziamento della sua peculiarità nell'arte e nell'etica come nei regionalismi, sì da poter avere il vero *tipo umano* dello spagnolo (pp. 478-481), le cui caratteristiche saranno: *l'individualismo, l'azione, fede e volontà* che faranno della sua vita una fonte *d'energia, pensiero ed azione* (pp. 435-436).

Se Valle-Inclán contempla il futuro della Spagna passando per una riforma *dell'idioma*, Ganivet ritiene che deve trovare in se stessa la massima *perfezione spirituale*. Di ciò, mostra l'A., è testimone anche la sua interpretazione del *Chisciotte* come tipo di uomo ideale, espressione dell'impegno per essere *spagnoli autentici* (pp. 428-430). Maetzu sogna invece la *Hispanidad*, ossia il coronamento dell'opera iniziata e mai finita nel sec. XVII per l'unione spirituale di tutti i popoli di lingua spagnola (pp. 486-487); non a caso il suo ideale di uomo spagnolo è el *Caballero de la Hispanidad* che porta a fine l'opera incompiuta della Spagna classica (pp. 437-438). Parallelamente al sogno di un futuro della Spagna fatto di *libertà e speranza, laboriosità e riflessione* così da ricreare espagnolamente tutto ciò che il mondo moderno offre (pp. 487-492), A. Machado –evidenza Laín Entralgo– sogna uno spagnolo dalla vita giovane da cui scaturisce un germoglio *castizo*, capace di ira e di riflessione, perchè la sua Spagna dev'essere quella della *rabbia e dell'idea* (pp. 438-440).

Pedro Laín Entralgo ha dimostrato così con particolare acume analitico gli elementi che accomunano gli uomini della *generación del '98* e soprattutto il fatto che si deve al loro sogno i tre «miti storici, che vanno ad operare in modo visibile o invisibile sugli spagnoli che dopo essa (= *la generación del '98*) si svegliano alla storia di Spagna: il mito della Castiglia, la terza uscita di don Chisciotte ed una Spagna futura nella quale si devono unire in maniera nuziale e feconda la sua peculiarità storica ed intrahistorica e le esigenze dell'attualità universale» (p. 492).

Infine l'A. dedica un capitolo a chiarire che certamente la vita degli intellettuali del '98 non è solamente un *sogno*, giacchè anche la loro vita è piena di necessità, tematica che lascia approfondire ad altri, sottolineando tuttavia il contrasto che si genera all'interno della loro esistenza (pp. 493-502). Un altro capitolo è invece dedicato alla disputa circa l'appartenenza di M. Machado alla *generación del '98*, di cui l'A. è sicuro oltre che per «il suo credo estetico» anche «per la sua sensibilità di fronte alle cose della Spagna» (pp. 503-514).

Carmine Luigi Ferraro

E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. a c. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 296.

Nell'attuale rinascita di studi fenomenologici, rispondenti all'idea di un recupero metodologico del filosofare improntato ad un criterio di razionalità argomentativa, nonché nel quadro della ripresa di interesse per la produzione intellettuale di Edith Stein, si inserisce la pubblicazione, in traduzione italiana, della sua opera *Introduzione alla filosofia*. Ciò evidenzia, nel contesto del pensiero della Stein, due caratteristiche speculative rappresentate, da un lato, dall'originalità del suo pensare al femminile (si pensi alla sua opera "La donna", che ne approfondisce il compito secondo la natura e secondo la grazia) e, dall'altro, dalla fedeltà all'itinerario intellettuale di un rigoroso pensare filosofico; si pensi che questo è rimasto pienamente produttivo anche nel periodo dell'appassionato impegno della Stein nella sua vocazione religiosa che, nel rigore spirituale del Carmelo, la doveva condurre alla santità.

Non va dimenticato che il presente studio della Stein è stato da lei elaborato, a più riprese, nell'arco di un lungo periodo di tempo, compreso tra il 1919 e il 1931. Sappiamo anche che il manoscritto autografo del medesimo è giunto fino a noi attraverso vicende fortunate, che ne hanno permesso il recupero dopo la distruzione del convento olandese delle Carmelitane avvenuta verso la fine del secondo conflitto mondiale.

110 Il volume, ora proposto alle stampe in Italia, presenta una lineare "Introduzione" di A. Ales Bello che, come noto, ha già curato studi su E. Stein e traduzioni delle sue opere. Va inoltre sottolineato che la chiara e agile traduzione italiana del medesimo è stata effettuata da A. M. Pezzella (collaboratrice di A. Ales Bello e da questa introdotta allo studio del pensiero della Stein), la quale ha al suo attivo traduzioni di altre opere della pensatrice tedesca.

Lo studio introduttivo pone in luce, in modo efficace e chiarificatore, le relazioni tra E. Stein e il suo maestro, fondatore della fenomenologia, Edmund Husserl. Pertanto, l'opera appare improntata alla utilizzazione della "metodologia" fenomenologica nella direzione di un ripensamento personale dell'autrice, secondo precise esigenze critiche e ricostruttive, dettate da una rivisitazione del problema fondamentale dell'ontologia. Questo disegno filosofico colloca la Stein nell'itinerario specifico di un pensare i problemi della conoscenza secondo una direzione fondamentalmente realistica, che avanza per ciò stesso riserve critiche nei confronti dell'idealismo, dello psicologismo e dello storicismo.

È quindi evidente che, nel suo intento di fondo, la presente opera rivela l'originalità filosofica della Stein consapevolmente impegnata nel suo tentativo di elaborare delle proposte costruttive nell'ambito del rinnovamento della filosofia contemporanea. Tali proposte, sia pure derivanti dalla fenomenologia husserliana, le permettono pertanto di affermare la sua personalità intellettuale, senza indulgere a quegli studi metafisici, legati alla filosofia medioevale, che dipendono strettamente dalla svolta religiosa del suo pensiero destinato, come noto, ad approdare poi ad una visione mistica del cristianesimo, con tutte le implicazioni della cultura religiosa ad esso relativa.

L'opera della Stein, probabilmente predisposta dall'autrice allo scopo di con-

seguire l'abilitazione all'insegnamento nell'università di Breslavia, è divisa in due parti. Nella prima parte, viene trattato "Il problema della filosofia della natura" passando dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento teoretico, per inquadrare la conoscenza a partire dai fenomeni e per giungere, attraverso il sapere scientifico, ad una filosofia fenomenologica capace di cogliere l'essenza del mondo naturale.

Nella seconda parte, invece, vengono affrontati "I problemi della soggettività", che sono inquadrati in un duplice orizzonte: quello della psicologia e quello delle scienze dello spirito. A tal riguardo, vengono poste in luce le tematiche della soggettività, della coscienza, della psiche, della corporeità e della persona. Ciò al fine di impostare, nel più ampio quadro delle conoscenze relative al sapere scientifico del mondo della soggettività, il grande problema della storia che rapporta la Stein all'autore della "scuola storica tedesca" L. von Ranke, nonché al filosofo storicista G. Simmel.

È ovvio quindi che l'opera della nostra pensatrice, nel tentativo di fornire, allo scopo introduttivo di uno studio della filosofia, un'ampia rassegna di problematiche, finisce poi per elaborare una interessante tematizzazione fenomenologica del filosofare; questa, a sua volta, si rivela capace di costituire un'importante ancoraggio ontologico delle sue riflessioni, concernenti il sapere scientifico nonché la conoscenza filosofica, rapportabile al duplice ambito del mondo della natura e del mondo dello spirito.

Aurelio Rizzacasa

111

A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova, Edizioni del Messaggero, 1998, pp. 139.

Il libro di Angela Ales Bello, rappresenta il primo profilo completo, unitario e sistematico, dell'opera filosofica, che colpisce per la singolare personalità da cui sorge. Al termine della letteratura, infatti, ci si sente legati da stringente necessità a riconoscere fino a che punto in questo caso "non è possibile separare il contributo intellettuale dalla vicenda esistenziale e spirituale che l'accompagna" (*Prefazione*, p. 5). Di questa figura ci viene offerto un quadro policromo: l'ambiente familiare, gli studi, le amicizie intellettuali ed il dialogo con gli eventi dei tempi sempre più cupi, fino alla catastrofe –che ispirò a Husserl, suo maestro, quella grande sinfonia tragica che è *La Crisi delle scienze europee*.

Il percorso di vita e di pensiero di E. Stein ha una sua cifra, assolutamente singolare e sorprendente: ella è, come persona e come intellettuale, creatura delle unioni e delle lacerazioni, delle fedeltà sostanziali e delle scelte decisive. Ebraismo e cristianesimo, agostinismo e fenomenologia, concezione tomistica e soggettivismo moderno: di questi poli ella cerca con passione il filo di una congiunzione possibile, e, nella sua lucidità intellettuale, ripercorre le divergenze. Fino alla polarità più comprensiva, ove si dispiega la distanza massima: scienza –rigorosa, nel senso husserliano– e mistica; nella reclusa solitudine del Carmelo di Colonia, la fanciulla ebrea, la brillante studiosa, se in segreto dischiude le

porte del mistico *castello dell'anima (Seelenburg)*, compone la grande opera teoretica, le millecentosessanta pagine in cui si consolida un pensiero, ricco dell'esperienza scientifica della psicologia e sociologia del Novecento, affinato nell'esercizio dell'analisi fenomenologica, che non cede d'un punto sul piano della metodica rigorosa, tuttavia incontrando l'*altro* del sapere, l'*ulteriorità* che richiede la figura dell'essere. "Nel 1936 –scrive Angela A. Bello, che coglie ed offre di ogni dato la risonanza assiologica– il manoscritto di millecentosessanta pagine era già pronto e fu intitolato *Essere finito ed Essere eterno. Tentativo di un'ascesa al senso dell'essere*" (p. 25), e noi non soltanto leggiamo il deliberato confronto con Heidegger, come Ales Bello lo sintetizza: "Heidegger [...] si chiude nella necessaria ed essenziale finitezza dell'essere di ogni ente", mentre la Stein compie una "ricerca dell'essere umano a Dio e poi di nuovo in particolare all'anima umana" (p. 26); ma siamo colpiti alla carica simbolica che c'investe nella coincidenza cronologica: nel 1936 Husserl concludeva il suo cammino di pensiero scavando al fondo dello spirito smarrito dell'Europa le radici della sua dissoluzione, ed evocava il telos della ragione contro il prevalere di un "oscuro destino".

I momenti che, tra l'inizio e la fine, presentano una significativa corrispondenza, nel contenuto e nel metodo, sono due. Innanzi tutto vi è il tema antropologico, che si affaccia con lo studio su *L'empatia*: "Non è un caso –scrive Ales Bello– che E. Stein nel momento di scegliere la sua tesi di laurea si orienti verso la trattazione di questo tema" (p. 44). In questo campo, infatti, ella prosegue da un lato approfondendo le ricerche di Husserl attraverso il "lavoro di revisione da lei condotto del secondo volume delle *Idee*" (p. 31), ma anche confrontandosi con Scheler, Tönnies ed altri a proposito di società e comunità, massa e Stato. D'altra parte, il suo metodo, come sottolinea Ales Bello, è orientato "ad una lettura della realtà che la coglie nella sua totalità, ma la totalità non è un cerchio che chiude tutto, individuando un punto di forza teorico unitario, che potrebbe essere la storia, l'economia, la ragione, l'inconscio, ma è una totalità che si delinea per espansione in una duplice direzione di approfondimento e progressivo sondaggio della parte [...] al tutto che essa rivela in se stessa e a cui rimanda per poter essere compresa" (pp. 42-43).

L'antropologia di E. Stein ha alla sua base un concetto originale, rimasto estraneo alla fenomenologia husserliana: il concetto di forza vitale, che ha la funzione d'interpretare sia il rapporto corpo-anima sia quello tra individuo e relazione, nelle diverse forme e modalità, che sono: società, comunità, Stato; e massa, popolo. La forza vitale è un elemento mobile, che attraversa gli strati 'meccanici' e 'psichici' per giungere fino al centro della persona, lo spirito. Nella sua ricostruzione fedele all'"esattezza" fenomenologica, che ripercorre gli strati genealogici, Ales Bello è sempre attenta al significato etico che le sorregge. Nel tema della forza vitale si conserva la fenomenologica rivalutazione della corporeità come dimensione a pieno titolo soggettiva, e nello stesso tempo si disegnano le articolazioni che connettono, dinamicamente, l'individuo agli altri in forme concrete e stabili: "la forza vitale appartiene ai singoli che contribuiscono a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo al singolo" (p. 47).

L'antropologia è d'altra parte il centro vivo del confronto più intenso e drammatico che la Stein affronta, nel momento della svolta cruciale dalla fenomenolo-

gia alla metafisica. Si tratta dello studio su S. Tommaso e Husserl, che Ales Bello così commenta: “In tutto l’articolo è riscontrabile un duplice atteggiamento: desiderio di stabilire un accordo, ma anche di sottolineare la distinzione che indica uno sforzo teoretico comprensibile sulla base del nuovo indirizzo che la sua speculazione stava assumendo. Il confronto fra le due posizioni è stabilito in relazione ad alcuni temi di fondo: il significato dalla filosofia, la ragione e la fede, il teocentrismo e l’egocentrismo, l’ontologia e la metafisica, il valore dell’intuizione, quindi sotto il duplice aspetto metafisico e gnoseologico” (p. 60).

Il razionalismo di Tommaso, che “crede nella possibilità di una scoperta razionale delle cose” è il punto di maggior vicinanza tra i due filosofi— ciò che li disgiunge è la “modernità stessa”, quel “punto di partenza indubitabile e contemporaneamente critico” (p. 62), così lontano dallo spirito della filosofia medievale.

L’esperienza di vita di Edith Stein fu segnata da un sistematico, sempre più feroce rifiuto, che le fu inflitto in molteplici forme. Prima con la negazione della libera docenza, poi con la privazione del suo posto d’insegnante; della vita stessa, infine, con la deportazione e morte ad Auschwitz. La forza del suo spirito non fu mai spezzata, e la sua voce parla ancora della speranza di unione, di ciò che fu così tragicamente diviso.

Bianca M. d’Ippolito

S. COSTATINO, *La verifica dell’incontro – Socializzazione e persona nell’universo teilhardiano*, Cosenza, Jonia Editrice, 1998.

113

Si tratta dell’ultima fatica di Salvatore Costantino docente di Filosofia teoretica e Didattica della filosofia presso l’Università della Calabria.

Il volume non è una generica esposizione del pensiero del gesuita francese Teilhard de Chardin, paleontologo, teologo, filosofo, geologo, al centro di accese polemiche e controversie per la sua teoria dell’evoluzione cosmica integrale che sembrava inconciliabile con la rivelazione divina.

Teilhard aveva la consapevolezza di essere “un uomo di rottura” e con sottile umorismo lui stesso si definì “un elefante a passeggio nelle ordinate aiuole dello scolasticismo”, tanto stupore, interrogativi e dure opposizioni doveva suscitare!

Le sue idee risultano venate di tracce panteistiche e trasformiste.

Scenziato e pensatore incompreso, ritenuto un sovversivo, autore postumo, geniale “franco tiratore” a cui, in definitiva, è stata riconosciuta la sincerità della sua liturgia cosmica.

Profeta e precursore dei tempi nuovi. Il suo influsso vibrante d’ottimismo conflui sotterraneamente nella costituzione “Gaudium et spes” del Concilio Vaticano II che con le sue ardite e feconde intuizioni aveva acceso tante aspettative ed attese, in parte andate deluse.

Costantino offre non solo una sintesi equilibrata ed armonica del sistema filosofico, teologico e scietifico di Teilhard de Chardin, ma ha la pretesa, del resto ben riuscita, di offrire all’attento lettore un blik specifico ed originale su cui ruota l’intera sua ricerca: *il personalismo socializzante di Teilhard de Chardin*. L’Autore

realizza un'antica aspirazione risalente agli studi giovanili: proporre un tudio accurato su Teilhard de Chardin ora che le polemiche attorno alle sue concezioni sono superate. La bibliografia sulle opere di Teilhard (13 volumi, oltre agli scritti scientifici, all'epistolario e al diario) appare sterminata e ben assortita.

Costantino ha con cura studiato le opere del "gesuita proibito" prestando particolare attenzione alle interpretazioni fornite da estimatori ed amici di Teilhard: Padre Henri de Lubac e Padre René d'Quince che colpiscono per la loro obiettività e per la loro ponderazione.

Teilhard de Chardin appare come un grande e fine aristocratico del pensiero ed insieme un ineffabile mistico: basti pensare alla *Messa sul mondo* ed alle sublimi parole pronunciate di fronte al deserto degli Ordos in Mongolia.

Liturgia solenne e offerta mistica affidata alla pietà della memoria: "*Poiché ancora una volta, Signore, non più nelle foreste dell'Aisne, ma nelle steppe desolate dell'Asia, non ho né pane né vino, né altare, mi eleverò al di sopra dei simboli sino alla pura maestà del Reale, e ti offrirò, io tuo sacerdote, sull'altare della Terra intera, il lavoro e la sofferenza del mondo*".

Marguerite Teilhard-Chambon così ricorda suo cugino: "*Pierre Teilhard, questo grande ottimista, mai soddisfatto di sé, [...] visse con le vele spiegate al vento dell'avventura, il vento che lo spingeva alla più grande evasione, la sola che lo appassionasse: la ricerca e l'Incontro di Dio*".

Il primo articolo, poi, del credo teilhardiano è: "credo che l'Universo è un'evoluzione". In questo Teilhard si ricollega al grande filone stoico agostiniano ad alla generazione degli scienziati moderni per i quali l'evoluzione non è un dogma, ma un'evidenza.

114

Di Bergson, Teilhard ha conservato l'ogenesi, il dinamismo, l'*élan vital* (lo slancio vitale), la cavalcata fantastica dell'umanità protesa nell'abbattere gli ostacoli... Ha apprezzato di meno la ricaduta plotiniana nella materia, la stagnazione dell'istinto, il ricorso all'intuizione: per Teilhard l'evoluzione non è che un trampolino, la base di una grande speranza. Occorre, però, dare all'evoluzione e al mondo non soltanto "un supplemento d'anima", ma la sua anima: il Cristo, che nella sua terminologia chiama il "Cristo Evolutore". Se l'uomo è la freccia dell'evoluzione, il Cristo ne è l'arciere e il fine, il bersaglio: l'Alfa e l'Omega, "*il punto Omega*". Il completamento dell'uomo ha il suo compimento nel Cristo, nel Cristo totale, nel Cristo parusiaco si ha la "pleromizzazione" -Efesini (4,10)- Col. (1,12-23). Questo *leitmotiv* percorre tutte le pagine di Teilhard.

Il testo di Costantino, come tutte le sue indagini filosofiche, oltre ad avere un notevole spessore scientifico e rigore culturale, ha un interessante mordente d'attualità in questa fase di transizione verso una vera unità europea che, pertanto, dovrà essere, oltre che politica ed economica, anche sociale e spirituale. Il Teilhard coniuga insieme, afferma Costantino, personalismo e socializzazione, rifiuta Teilhard l'organizzazine sociale del formicaio, dell'alveare umano; ripugna al gesuita la costruzione del "Termitière" ed esprime la sua opposizione radicale alla "supersociété sans coeur et sans visage".

Il divenire dell'umanità è verso una socializzazione d'espansione e una socializzazione di compressione. Secondo Teilhard, c'è in atto una tendenza irreversibile verso la definizione di un "*super-organism*" che deve essere com-

posto da tutti gli individui umani, così come il singolo individuo biologico è composto da tantissime cellule, che v'è decisamente una differenza sostanziale col personalismo comunitario elaborato dal Mounier. In Mounier la natura resta il luogo dell'impersonale e dell'oggettivo, "dell'indecifrabile", del ribelle.

Per Teilhard il personale non è uno stato, ma una direzione, una energia: è dunque in termini di sintesi che bisogna parlarne. "C'è in Teilhard una dialettica della personalizzazione che parte dal protozoico e si innalza verso una sintesi superiore in cui l'individuo ed il sociale formano un solo essere che si completerebbe in Dio, il quale, così sarebbe la Personalizzazione Assoluta" (pag. 153 del testo).

In Teilhard, afferma Costantino, certamente l'apologia della fede cristiana si radica sulla riserva di una grande speranza che è la risorsa più necessaria all'umana fatica del vivere quotidiano. L'ottimismo teilhardiano si alimenta della certezza della Resurrezione di Cristo, evento centrale della storia della salvezza e momento epocale della Signoria di Cristo su tutte le cose, sul cosmo intero. Il libro di Costantino è una doviziosa miniera di notizie, annotazioni e puntualizzazioni; merita la più ampia diffusione e conoscenza non solo tra i docenti, ma anche tra i giovani che ignorano le grandi intuizioni della polivalente personalità di Teilhard de Chardin.

Desidero terminare le mie riflessioni sul testo di Salvatore Costantino con uno scritto abbastanza noto di Teilhard de Chardin, coerente fino in fondo con le sue idee di uomo, cristiano e cittadino del mondo. È una preghiera che sintetizza la sua opera in modo sublime:

"Quando sul mio corpo (e ancor più sulla mia anima) comincerà ad imprimere i suoi segni l'usura dell'età; quando piomberà su di me dal di fuori, o dall'interno nascerà in me il male che impicciolisce e demolisce; nel momento doloroso in cui prenderò improvvisamente coscienza che sono ammalato o che divento vecchio; in questo ultimo momento soprattutto, in cui sentirò che sfuggo a me stesso, assolutamente impotente nelle mani delle grandi forze sconosciute che mi hanno formato: in queste ore oscure, fammi, Dio mio, comprendere che sei Tu (purché la mia fede sia abbastanza grande) che sposti dolorosamente le fibre del mio essere, per penetrare fino al midollo della mia sostanza, per portarmi via in Te [...] oh Energia del mio Signore, Forza irresistibile e vivente, poiché tra noi due Tu sei il più forte infinitamente, è a te che compete il ruolo di bruciarmi nell'unione che ci deve fondere assieme [...] Non è sufficiente che io muoia comunicandomi. Insegnami a comunicarmi morendo [...]"

E morì Teilhard, come aveva sempre desiderato, in un'alba senza tramonto: domenica di Pasqua del 1955.

Giuseppe Ferrari

K. LÖWITZ, *Il nichilismo europeo*, Bari-Roma, Laterza, 1999.

Pubblicato come articolo di rivista in giapponese nel 1940 è stato in più occasioni ripreso e rielaborato dall'Autore stesso.

Il nichilismo europeo – il titolo è apertamente nietzschiano, mentre il sottotitolo

Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea, è forse un'implicita citazione da Burckardt –è quindi in parte già conosciuto, ma presenta nondimeno motivi di interesse perché in forma sintetica e con *montaggio* originale Löwith torna a ripercorrere la storia di passione dello Spirito europeo e la sua dissoluzione.

Lo Spirito della vecchia Europa va in crisi politicamente, a partire dalla metà dell'800 per l'emergere di potenze esterne come Russia, Stati Uniti e Giappone e per fattori esterni, in primo luogo il proletariato e successivamente il nichilismo irrazionalista.

Il punto cruciale della crisi, che si conclude nella seconda metà del secolo, è rappresentato dalla frattura rivoluzionaria che si colloca nel pensiero tedesco dopo la filosofia di Hegel. Ed è proprio attraverso l'analisi attenta di pensatori, da Hegel a Heidegger, che Löwith riconduce l'immane dimensione del conflitto e della violenza che ha segnato il XX sec. al nichilismo, esito della modernità e allo stesso tempo suo tradimento.

La stessa lotta contro il nichilismo porterà Löwith a posizioni orientate a non riconoscere e ad accettare il destino nichilistico del Moderno, ad accompagnare quel tramonto che dell'Europa è il destino, quanto piuttosto a porvi in qualche modo rimedio.

In questo lavoro si esplica il tentativo dell'Autore di sottrarsi alla morsa teorica dei radicalismi dell'irrazionalismo e del marxismo, senza cessare di filosofare e senza abbracciare il sionismo. La filosofia impegnata ma non militante e la tradizione europea viene salvata come tradizione critica.

A. LANZA, *Lo sviluppo sostenibile*, Bologna, Il Mulino, 1997.

In questo volume si affrontano questioni importanti: dalla tutela della salute ai problemi economici legati al sovrasviluppo demografico, dalla ricerca delle risorse naturali ai problemi eco ambientali.

L'argomento veramente molto vasto è schematicamente diviso in quattro settori: demografico, gestione delle risorse naturali, economico e istituzioni e strumenti nazionali e internazionali.

Nello studio dell'area demografica si analizzano: il numero degli abitanti che il pianeta può sostenere, la loro distribuzione e le diverse domande fra paesi ricchi e paesi poveri. Il discorso ruota intorno alle conclusioni a cui si è pervenuti con la Conferenza del Cairo del 1994.

Nella seconda area legata al tema delle gestioni delle risorse naturali viene affrontato il problema dell'inquinamento.

Nella terza area, che l'Autore ritiene rilevante nel dibattito sullo sviluppo sostenibile, quella economica, si analizzano i problemi relativi alla crescita del reddito e alla sua distribuzione fra i cittadini di uno stesso paese e fra i cittadini del mondo, importante a questo proposito è il saggio *Crescita economica, popolazione e ambiente*, in cui oltre ad una analisi dettagliata degli indicatori economici e di quelli ambientali e alla distribuzione del reddito, ci si sofferma ad osserva-

re la transizione demografica e quella ecologica con dei grafici che sintetizzano l'esigenza di una tecnologia più efficiente e la cooperazione tra i paesi, quali elementi cruciali per la sostenibilità dello sviluppo.

Infine l'Autore considera una quarta area, relativa alle istituzioni e agli strumenti nazionali e internazionali necessari ad affrontare il tema dello sviluppo.

I concetti guida di tutto il volume –incentivi, razionalità, pragmatismo– sono tra di loro collegati: gli incentivi economici indirizzano la politica economica, la mancanza di un giusto incentivo e l'assenza di pragmatismo non permettono il decollo di una politica internazionale per lo sviluppo sostenibile. Tuttavia, sottolinea l'Autore, non è possibile, né auspicabile disegnare una società che si ispiri e si muova solamente attraverso queste motivazioni, in quanto il mondo e i suoi abitanti continuano a mantenere sia forti sentimenti ed emozioni, sia una base che può essere definita etica, e che contribuisce a indirizzare le loro scelte e il loro comportamento. Una base etica dunque che unisce i membri di una società intorno a valori come la solidarietà, la generosità, l'attenzione verso la tutela dei più deboli.

Il volume appare dunque utile sia per ricomporre il difficile mosaico dello sviluppo sostenibile, conoscere tutti gli aspetti del problema, ma soprattutto ricercare soluzioni globali capaci di soddisfare le necessità degli uomini di oggi e di domani.

Daniela De Leo

P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Roma, Ed. Studio g.due, 1998, pp.104.

117

Di fronte alla crisi del *telos* teoretico del sapere scientifico, posta in luce sin dalla "Krisis" husserliana, e di fronte alla negatività della tecnica già rilevata da Heidegger, l'odierno mondo della vita quotidiana è andato ormai molto oltre; e tale spostamento d'orizzonte trascina inevitabilmente l'universo dei valori, e non solo della conoscenza, verso la caduta semantica dei vissuti etico-culturali, che rischia di travolgere tanto la religione quanto l'etica e la politica.

Se vogliamo, poi, ampliare ulteriormente il panorama delle nostre osservazioni preliminari al discorso di P. Prini, dobbiamo rilevare che, in questo quadro di fine millennio, alla drammatica consapevolezza della "morte di Dio" e della "morte dell'uomo", si aggiunge il rischio ecologico della morte del mondo. Tuttavia, nel contempo, viene in luce, in maniera sempre più chiara e impellente, un nuovo compito del pensiero filosofico, chiamato ad avviarsi verso una riflessione capace di recuperare il "nuovo inizio", dopo la fine, e l'autenticità dopo la banalizzazione generalizzata delle problematiche più urgenti proveniente soprattutto dal mondo delle comunicazioni multimediali.

Ciò si può constatare senza indulgere all'indifferenza di un ateismo semantico, ma anche senza cadere nell'irenismo eclettico di un certo atteggiamento tipico della New-Age.

In una situazione del genere, complessa e disorientante, nella quale molti filosofi si rassegnano ad assumere un atteggiamento spettacolare orientato alla

“pietas” per l’effimero atto fuggente, P. Prini si inserisce nel dibattito con una posizione di carattere esistenziale ed ermeneutico. Essa, desumendo dalla tradizione giudaico-cristiana i motivi di fondo della riflessione, scava con coraggio e senza pregiudizi nelle questioni più scottanti, ma d’altra parte più ineludibili, vissute dall’uomo contemporaneo. Tali riflessioni del filosofo italiano vengono sviluppate, appunto, in questo suo ultimo saggio dal titolo emblematico “Lo scisma sommerso”.

Con tale titolo, l’autore vuole alludere ad una serie di questioni nei confronti delle quali i cattolici del nostro tempo assumono, nel comportamento pratico di tutti i giorni, una condotta divergente rispetto ai principi universali sostenuti dal Magistero della Chiesa, che la fede cristiana considera quale depositario della verità “eterna” su questa terra. I problemi, quindi, vengono affrontati dal nostro filosofo all’interno del pensiero cattolico, in base al principio, da lui sostenuto da tempo, secondo il quale il filosofo cristiano non muove da una filosofia oggettiva già pre-costituita, ma è condotto ad interrogarsi e a pensare all’interno del proprio orizzonte di fede.

In tale prospettiva metodologica, dunque, P. Prini sviluppa una serie di tematiche che comprendono: la “questione degli ebrei” nel mondo antico, nella tradizione storica e nella società contemporanea, affrontata con un riferimento complessivo al messaggio biblico della “Genesi”; il problema del “peccato originale” con il connesso significato del male universale, quale “misterium iniquitatis” e quale presenza del “demoniaco” nella vita e nella storia umana; gli interrogativi sul senso e il significato del “castigo eterno” con il corollario concernente la presunta “de-fabulazione dell’infernale” cui si ricollega la desacralizzazione del mondo, dei valori e dei comportamenti umani; gli argomenti relativi al “potere” della chiesa in merito alla soluzione e alla condanna della colpa, nonché al condono o alla commutazione delle pene, da cui dipendono molte pratiche sacramentali e devozionali, che vanno dalla confessione alle indulgenze; le riflessioni sulla condanna del piacere in rapporto all’etica della sessualità, con il proposito di condurre al superamento delle tradizionali riserve del cristianesimo nei confronti del problema sessuale; ciò al fine di un recupero fenomenologico-esistenziale della sessualità, quale forma di comunicazione profonda nei rapporti interpersonali; infine, viene affrontato l’attualissimo tema della “bioetica” in chiave interpersonalistica, soprattutto in merito alle questioni dell’ “ingegneria genetica” e delle decisioni concernenti il concepimento e la nascita dell’essere umano.

Nonostante la varietà degli argomenti affrontati dal nostro autore, si può evidenziare come sia ugualmente presente, nell’intero lavoro, una unità di fondo costituita da una precisa intenzionalità, costantemente emergente nell’itinerario argomentativo, sia pure ora in forma esplicita e ora in forma implicita; essa consiste nel voler recuperare la libertà responsabile e sofferta dell’uomo, come singolo, immerso nelle proprie scelte che si maturano nel contesto, spesso ambiguo e complesso, delle situazioni esistenziali. Tale obiettivo di fondo, perseguito con l’intento di giungere al fondamento ultimo delle questioni contingenti, senza necessariamente passare per la via speculativa strettamente ontologica, rende possibile al nostro pensatore il recupero dell’ineludibile “istanza del fondamento” attraverso la via antropologico-esistenziale del cammino della fede cristiana. In tal modo, l’uo-

mo viene rapportato in forma privilegiata a Dio nella dimensione del “mistero” connotato, a sua volta, da una dinamica di svelamento e di occultamento di senso, nonché ritmato dall’intercalarsi della parola e del silenzio, insieme all’apparire e allo scomparire dei “segni” del sacro.

È quindi evidente che il presente lavoro di P. Prini si colloca nel contesto multiforme e costante delle problematiche caratterizzanti gran parte della sua nota produzione filosofica, che qui approda alla chiarificazione degli interrogativi sempre “aperti” del pensiero cristiano. Infatti questo, a motivo del carattere essenzialmente storico del cristianesimo, è inevitabilmente e continuamente posto a confronto sia con le culture di ogni tempo sia con le tradizioni religiose dei vari popoli. Del resto, non dimentichiamolo, tale fenomeno, causato dalla profonda e incessante interazione cultura-religione, fa sì che i problemi aperti ritornino pressanti, oggi più che mai, nella coscienza di molti credenti che vivono con intensa e responsabile partecipazione i timori, le speranze e le attese più serie tipiche della vigilia del “Terzo Millennio”.

Aurelio Rizzacasa

M. VIANELLO-E. Caramazza, *Donne e metamorfosi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1998, pp. 175.

La tematica della presenza e della specificità femminile, della differenza sessuale, ha investito con intensità sempre più crescente, numerosi comparti delle scienze umane: dalla storia alla filosofia dalle scienze sociali a quelle politiche. Oggi si parla maggiormente di “differenza sessuale”, superata la fase dell’antagonismo e della competizione che ha caratterizzato gli anni della rivendicazione femminista. Questo nuovo orientamento ha di fatto mutato la modalità di pensare le stesse scienze umane, la struttura epistemica e disciplinare di diversi campi del sapere che sono stati sottoposti a nuova lettura e a una diversa interpretazione in base anche e soprattutto ad una presenza femminile sempre più protagonista della produzione culturale, legittimata dalla società. Gli autori di questo testo vogliono mettere in luce proprio questo processo evolutivo, la conquista appunto di nuovi spazi sociali, culturali ma anche più semplicemente “fisici”. Il grande sforzo compiuto nei secoli dalle donne, secondo gli autori di questo libro, non è stato solo rappresentato dall’acquisizione del “diritto di parola” di uno “spazio d’ascolto” ma anche del più semplice ma vitale accesso ad uno “spazio fisico” e socialmente legittimato. Uno spazio che vada oltre i ruoli da secoli accreditati alla presenza femminile, compiti e ruoli già determinati e saldati da secoli nel tessuto storico e sociale ma di uno “spazio scelto”, vivo e partecipato, luogo di decisioni, relazioni ed azioni compiute in prima persona. Questo è l’oggetto di riflessione affrontato dagli autori di questo libro che, partendo dalla convinzione che la politica sia appunto uno “spazio di partecipazione alla vita pubblica” (questo almeno anche nella concezione della *polis* greca), si interrogano sui motivi sociali, culturali, storici della emarginazione delle donne da questo spazio divenuto progressivamente appannaggio maschile.

Ciò ha comunque implicato molteplici conseguenze proprio nella vita della società e nella sua crescita civile. L'ipotesi degli autori di questo libro è che le donne siano state intenzionalmente escluse da uno spazio di scelta e di decisione proprio per l'incapacità degli uomini di condividere spazio e potere in maniera complementare. Il mancato apporto che dalle donne sarebbe potuto venire alla vita pubblica e la distorsione con cui essa è stata organizzata dagli uomini, ha prodotto un tipo di storia caratterizzato largamente dalla violenza. A questo riguardo gli autori di questo libro hanno voluto mettere in risalto ad inizio del testo un'affermazione di Gandhi: "Se la non violenza è la legge del nostro essere, il futuro appartiene alle donne" così come nell'analisi del costume e della tradizione di gran parte dei popoli ed in ogni tempo, si può constatare un unico filo conduttore costante: il culto dell'eroe e della violenza come positiva connotazione intrinseca maschile. Così allo stesso modo anche per l'uso ed il significato attribuito allo spazio: per i maschi lo spazio è sempre in funzione delle cose, ovvero dei rapporti di potere relativamente alle cose; per le donne lo spazio non è strumentale ma è sempre rivolto verso se stesse, la propria interiorità e quella altrui, verso il mondo degli affetti e quindi dello "spazio interiore". Spazio pubblico e potere per gli uomini, spazio interiore per le donne. Per gli autori è necessario capovolgere nell'uomo proprio la visione dello spazio, portarlo a guardare verso il dentro, abituarlo al valore del dettaglio concreto anche legato al quotidiano.

È questo il solo modo per condividere veramente lo spazio e realizzare un'effettiva parità secondo la logica della complementarietà, del "fare le stesse cose, ma in modo diverso" che è alla base appunto dell'uguaglianza nella diversità.

120

Nella seconda parte di questo libro gli autori si soffermano a notare come le donne siano estranee alle discipline delle scienze sociali, non esistono quasi donne (almeno fino al Novecento) che abbiano contribuito in modo considerevole alla storia di queste discipline e ciò perché la produzione culturale è sempre stata appannaggio maschile. Di qui la difficoltà che le donne sperimentano nell'esprimere se stesse. Semplicemente, per questi autori non esistono schemi adatti a loro. Il "come" e il "che cosa" dire contribuiscono già un problema, anche solo per il fatto di non possedere nemmeno gli strumenti linguistici autonomi, di essere sempre oggetto di un "pensiero pregiudiziale" che ostacola la libera espressione. L'esperienza femminile non è formulabile, non dispone di metodi di analisi né di teorie (almeno socialmente e culturalmente accettate).

Ecco il motivo della assenza delle donne, oggi intenzionale, dalle "scienze" già costruite dagli esperti e la decisione maturata sul piano intellettuale da parte di molti gruppi femministi di iniziare a partire da se (basti pensare in Italia all'esperienza del gruppo di filosofe di "Diotima" a Verona).

Anche la stessa psicologia ha sempre dimostrato di non riuscire a pensare alla donna partendo dalla donna ma di farlo sempre in relazione alla identità maschile (basti pensare alla teoria freudiana della gelosia femminile per il pene e quindi della figura della donna concepita come mancanza).

In conclusione dunque, gli autori di questo libro, hanno voluto dimostrare come, l'esclusione e l'emarginazione femminile è da ricercare nel profondo delle strutture psichiche e sociali e quindi nello spazio mentale ed in quello fisico.

La soluzione proposta è di espandere lo spazio della vita pubblica e quindi

della democrazia e della partecipazione sociale anche alle donne aprendo le porte ad una società che gli autori definiscono, “la società post maschilista”.

M. Camilla Briganti

M. MANCIA, *Coscienza sogno memoria*, Roma, Borla, 1998, pp. 175.

Il testo recente di Mauro Mancía, *Coscienza, sogno, memoria*, affronta uno dei problemi più importanti e significativi della vita umana, sia dal punto di vista scientifico-epistemologico, che sociale e culturale. L'uomo è solo cervello o anche mente?

Se l'uomo è *solo cervello*, allora *unicamente* le neuroscienze sono in grado di dare spiegazioni soddisfacenti non solo in relazione alle malattie fisiche e psichiche, ma anche ai problemi culturali e sociali. Se invece l'uomo è anche *mente*, allora si tratta di scoprire la natura, le caratteristiche di questa realtà mentale. Come si può vedere, il problema è di estrema importanza. Vengono presi in considerazione gli scritti più recenti e più significativi di neuroscienziati in relazione alla coscienza, al sogno e alla memoria, individuandone sia gli aspetti positivi che i limiti e le contraddizioni. Si tratta di un'analisi, ricca ed approfondita, delle opere di studiosi: Popper e Eccles (1977), Eccles (1979, 1990, 1993), Dennet (1991), Bateson (1979), Damasio (1994), Jouvét (1991), Gazzaniga (1997) e tanti altri studiosi.

Mancia non ritiene sostenibile la tesi secondo la quale la mente sarebbe “isomorfa” al cervello in quanto “un darwinismo neurale non può essere confuso con un darwinismo mentale” (p. 9) poiché il cambiamento culturale segue leggi lamarkiane, e non quelle dell'evoluzione darwiniana. Infatti il cervello non sembra abbia avuto delle “variazioni significative, considerando sempre questo millennio, in termini di volume, numero di neuroni e di sinapsi”. La mente, invece, può registrare grandi trasformazioni, come lo dimostrano l'enorme sviluppo tecnologico e, soprattutto, “la profonda trasformazione della qualità della vita cui è andata incontro l'intera umanità” (p. 137). Questa tesi è riconosciuta, almeno in parte, nonostante le “cadute in ambiguità”, anche dai neuroscienziati, come ad esempio da Edelman (1992) il quale ha scritto che “nessun ammontare di dati delle neuroscienze di per sé solo, non potrà mai spiegare il pensiero, non c'è nulla di misterioso né di mistico; una spiegazione in termini neuroscientifici è necessaria ma non sufficiente come spiegazione ultima” (citato p. 70).

Per quanto riguarda gli ambiti e i limiti delle scoperte delle neuroscienze, Mancía rileva come il grande sviluppo di queste discipline, dalla neurofisiologia alla biologia molecolare, pur avendo accresciuto le conoscenze delle funzioni cerebrali, non ha portato alcun contributo di conoscenza per quanto riguarda il rapporto di casualità tra l'aspetto organico e quello mentale.

Altrettanto si può affermare per quanto riguarda la psicofarmacologia, sulla quale si basa la psichiatria biologica, in quanto, pur potendo modificare stati affettivi, cognitivi e percettivi, non è in grado di “formulare una teoria della mente né di conoscere i suoi meccanismi più intimi” (p. 10). Gli stessi risultati si hanno

relativamente agli stati di coscienza nel senso che è possibile riconoscere “i vari livelli di funzionamento neurologico per spiegare i diversi meccanismi che sono alla base della vigilanza” (ivi), ma rimangono sconosciuti i meccanismi cerebrali che presiedono alle emozioni, agli affetti, alla coscienza più elevata, ai sentimenti e alle astrazioni del pensiero.

La giustificazione epistemologica di questa tesi sta nel fatto che il cervello “è il referente specifico delle neuroscienze che sono però metodologicamente del tutto inadeguate ad affrontare lo studio della mente”. (39). Infatti, quest’ultima è “il referente della psicologia e della psicoanalisi” (ivi). Sono gli strumenti operativi delle neuroscienze, sorti storicamente su intesa intersoggettiva, a posteriori, tra gli studiosi delle neuroscienze, che “ritagliano” il referente specifico di queste discipline e sono del tutto inadeguati per la conoscenza della mente, come di ogni altro referente. “Non è possibile studiare la mente con gli strumenti con cui si studia il cervello” (p. 72). Ma come cogliere le caratteristiche della mente e quelle del cervello?

Innanzitutto, occorre ricordare che è riduttivo ritenere *reale* solo ciò che appartiene a un determinato tipo di realtà, ad esempio, quella fisica e materiale. È, invece, *reale anche quella psichica o mentale*. Sapere poi, *quali e quante* siano le caratteristiche della mente e della psicoanalisi o della psicologia. Pertanto, se “modello biologico appare riduttivo in quanto tende a identificare gli eventi psichici con particolari processi neurofisiologici”, anche il modello mentalistico va criticato ogni qualvolta tende a concepire la mente “come un semplice sistema di funzioni” (p. 12).

122

Non è possibile, infatti, affermare che i neuroni sono tristi, frustrati, invidiosi, gelosi, o che fanno belli o brutti sogni, o che mettono in atto processi mentali di idealizzazione, di negazione, demonizzazione e di identificazione. E questi processi psicologici non sono registrabili od osservabili da nessuno degli strumenti propri delle neuroscienze, come i Raggi X, la Tac o la Pet. Tali strumenti potranno solo registrare gli effetti nell’ambito fisico.

Il presupposto teorico della psicoanalisi è che ogni evento della vita tende, soprattutto dal punto di vista emotivo, affettivo, rappresentazionale, a ricalcare quelli dell’infanzia, ripetendone le caratteristiche e definendone gli aspetti transferali di ogni relazione. Il transfert analitico può essere immaginato come un potente microscopio che permette di osservare e conoscere le figure genitoriali interne vissute quali *dei o demòni, o mostri* che hanno caratterizzato la vita affettivo-rappresentazionale di ogni individuo fin dall’infanzia. Come mai alcuni bambini sono in grado di tollerare frustrazioni, mentre altri non lo sono? Dalla capacità di tolleranza di questo scarto, esistente tra il desiderio e la sua soddisfazione, dipende “il destino affettivo e cognitivo dell’uomo” (p. 148).

Dal punto di vista *antropologico e sociologico*, non possono essere sottovalutati alcuni aspetti della personalità umana, quali conseguenze della incapacità di tolleranza della frustrazione, aspetti caratterizzati dalla violenza e dalla distruttività. In queste personalità violente e distruttive, sono dominanti i sentimenti negativi: invidia, gelosia delirante, odio, competitività esasperata, ambivalenza eccessiva e incapacità di “tenere buone relazioni con il mondo” (p. 147). Causa di questa struttura mentale sono sia i *macrotraumi* della vita infantile, come la

morte di uno dei genitori o la loro separazione, sia i *microtraumi* relazionali, ripetuti nel tempo, i quali sono la fonte di distorsione e fraintendimento nella relazione del bambino con i genitori e di conseguenza di sofferenza mentale.

Il *modello fisiologico* è riduttivo e unilaterale in quanto tende a identificare gli eventi psichici con particolari processi neurofisiologici e a concepirli come dei semplici fatti separati dai contenuti culturali-simbolici e dall'ambito esperenziale nel quale nascono e si sviluppano. È necessaria una *visione sistemica* del problema mente-corpo nella quale è possibile porre l'attenzione non *sull'homo natura*, ma *sull'homo persona*, quale referente di diversi punti di vista, in una concezione secondo la quale l'unità di tutte le componenti è fondamentale al fine di uscire dalla frantumazione operata dal comportamentismo, funzionalismo e dallo strutturalismo.

In conclusione, è difficilmente sostenibile la concezione diffusa in alcune scienze umane: dalla bio-psicologia alla socio-biologia, dalla bio-linguistica alla bio-antropologia –secondo la quale l'essenza dell'uomo è *esclusivamente biologica*. Questo non significa sottovalutare e tanto meno escludere un approccio biologico all'uomo, ma significa affermare che un'interpretazione esclusivamente naturalistica e biologica dell'uomo è fortemente *unilaterale e riduzionistica* e, pertanto, “vera per quello che afferma, ma falsa per quello che nega” (p. 12). Infatti, è difficile non riconoscere l'esistenza anche di un'altra realtà umana, cioè quella culturale, simbolica, rappresentazionale, affettiva, emotiva, intrapsichica.

Luigi Longhin

123

“Αρχή”, –Rivista di filosofia, I, 1: *Filosofia, scienza, teoria della politica*

La rivista di filosofia “Αρχή”, a cura di Sandro Ciurlia, sorge dalla connessione di programmi di ricerca orientati al preciso recupero dell'idea della necessità del riscontro di un'identità definita del concetto di ragione nella deriva dei relativismi contemporanei.

Se la filosofia sorge, quale ineliminabile esigenza, sin dai suoi albori, dall'ardore della “meraviglia”, e si sviluppa come *lotta per la ragione* intorno al centro aggregatore del rigore dell'argomentazione razionale, allora l'assunzione del pieno rispetto della sua vocazione volta al *Logos* equivarrà al progetto del seguire i pluriversi itinerari speculativi che la ragione ha, di volta in volta, intrapreso.

La com-posizione di una rivista, per la sua stessa natura complessiva di differenti contributi ed esperienze teoriche, sorge sempre dall'esigenza di assestarsi nel solco di profondità variabile del dibattito filosofico che alimenta il proprio tempo e lo induce all'autocomprensione, stanando difficoltà irriducibili o sperando situazioni di passaggio al “limite”.

Tutto ciò confrontando scuole e tradizioni diverse, coordinando le ragioni della storia con la prudenza della molteplicità dell'analisi storico-filologica e della pratica ermeneutica, assieme alle logiche esigenze fondative e sistematiche protese a figurare nuovi orizzonti di sviluppo per il Pensiero.

L'accumulazione di significati razionalmente condotti a muovere dal classico

malioso pendio del “*Taumazeir*”, propone i primi tratti del senso di una forma nuova e specifica d’indagine, raccolta nella ricerca della verità e dell’universale, quella filosofica, che, nel solco d’una tradizione ormai bimillenaria, attraversa le differenze incarnando la vocazione pura del “*Teoreir*”, per così dire *flesso* sull’oggetto nella maniera del *vedere con gli occhi della mente*.

È, di certo, lo *spirito* del primo libro del massimo sistema dell’essere dell’antichità, la *Metafisica* di Aristotele, ad aver contribuito ad abbattere la tenace resistenza dell’ignoto, ponendosi ai confini dei “*flammanda moenia mundi*”, verso la delineazione della splendida superficie sia dell’universo fisico sia del cosmo della spiritualità umana.

Questa costruzione di un sapere sistematico è sempre stata caratterizzata, sopra ogni altra esigenza logica e filosofica, dalla ricerca di solidi basamenti fondativi. Da qui la scelta di un termine quale “*Αρχη*” a designare nominalmente una Rivista di filosofia: la differente strutturazione e sedimentazione semantica del termine originale greco (come s’avvide lo stesso Aristotele in *Metafisica* V, 1, 1012 b 33 – 1013 a 23), bene rivela l’intento di *raccogliere* la molteplicità delle direzioni della ricerca teoretica in una qualche versione unitaria e fondativa, al fine di un costante riferimento critico alla natura ed ai principi del Pensiero.

Ma è inesatto pensare ad una radicalizzazione specifica ed esclusiva degli intenti programmatici della Rivista, poiché la sua fisionomia teorica si erige su un concetto fenomenologico di *enciclopedia* teso ad acclarare i termini di una dinamica sintetica e circolare dell’Idea, capace, tuttavia, di sottrarsi alle liquidatorie chiusure di costituzioni sistematiche e conclusive dei limiti dello *scire*.

124

Tant’è che nel programma di presentazione degli intenti teoretici di *Αρχη*’ (*Αρχη*’: *fenomenologia di un progetto*) si trova un esplicito richiamo all’etimologia dell’*Εν-Κυκλο-Παιδεία* (dalla quale risulta perspicuo il rinvio all’agglomerazione dell’unità), a cui fa seguito la costituzione di “un’idea di filosofia che contempi un allargamento controllato (vigile e prudente nelle concessioni) della nozione di oggetto filosofico, senza con ciò produrre un fiacco appiattimento della filosofia stessa sull’amorfa rena di una generica nozione di cultura, contesa da sin troppe forme di sapere collocate nell’area delle cosiddette scienze umane” (*ivi*, p. 5).

Superate forme di edificazioni storicistiche e di altrettanto anguste genuflessioni filologistiche, le linee guida del progetto della Rivista si esplicano nell’assunzione di un concetto di ragione inteso nei termini di *possibilità* nell’elaborazione di una “teoretica topografia di un multivoco tragitto” di ricerca, esso stesso rilucente della molteplicità delle sue componenti. Da qui l’idea di un *olismo* in senso ermeneutico *roso* dalla necessità del *ri-accesso* teoretico ed interpretativo.

Nel corso della trattazione programmatica, in posizione di crinale si colloca la leva euristica del dubbio, motivata da esigenze procedurali –e fondative– volte al recupero delle radici delle prime certezze. In tal modo il richiamo a Kant, o, in altri termini, alla filosofia dell’equilibrio critico fra il dogmatismo della ragione rischiarante e lo scetticismo della giubilazione d’ogni pretesa di verità, diviene evidente oltre che necessario.

La nascita di una concezione della filosofia in possesso d’una identità definita non poteva non identificare gli spettri più perigliosi nello stesso scetticismo e nell’inconcludente relativismo, nelle cui fantasmatiche nebulose sono cadute gran

parte delle esperienze di maggiore seguito della filosofia contemporanea, dal *pensiero debole* di italiana formulazione al *rizomorfismo* alla maniera di Deleuze.

Sottolineano gli autori: “Un concetto adeguato di ragione non si costituisce, per così dire, su di un “piano di estensione indeterminabile”, i cui limiti siano riconosciuti solo in generale, ma deve essere piuttosto paragonabile –per dirla ancora con Kant– al concetto di “sfera”, “il cui raggio può essere determinato dalla curvatura di un arco della sua superficie, in modo tale che sia possibile stabilire con sicurezza il volume e la delimitazione di questa sfera” (*ivi*, p. 6).

L’osservazione del realizzarsi filosofico di questa sorta di palingenesi della finitezza, propria dell’età susseguente alle grandi costruzioni della metafisica, conduce ad un *appello* alla ragione ed alle sue *tecniche* (quasi di sapore neoilluministico), una ragione non più intesa quale superiore facoltà sistematizzante, ma letta come idea “proficuamente modellata sui contenuti molteplici che da essa rampollano, nonché curvata sulle linee variabili delle ragioni a cui si riduce scomponendosi” (*ibidem*), un’idea di ragione sorta nel mezzo degli estremi rappresentati, per un verso, dal modello unico e, per l’altro, dal pluralismo scatenato di una post-modernità dai non mai sufficientemente chiariti pericoli.

Il fondamento costituito dall’“identità variabile della differenza” elabora un’idea di ragione “che si presenta senza più drappaggi, priva di mandarinismi accademici, anche graficamente minuscola, ma consapevole della propria indecentrabile rilevanza fondativa per quanto convinta dell’irriducibilità dei modi di pensare. E di pensarla. Una ragione libera e congetturale, fluida e dinamica, modesta e orgogliosa [...], alimentata dall’arsura contemplativa del “*taumazein*”, [...] sedotta dalle malie irrefragabili dell’annosa domanda sul “perché” delle cose” (*ivi*, p. 7).

Una ragione, dunque, bramosa di riscoprirsi, rifuggendo dai sempre più meccanicistici modelli di comprensione elaborati dalla tecnica del pensiero meramente computazionale, ed irriverente verso circoli o statiche museificazioni, tutta protesa alla celebrazione di una ritrovata *dynamis* nello spirito avventuroso ed assieme sacro della ricerca, una ragione comunque convinta, con Wittgenstein, che “ogni spiegazione è un’ipotesi”.

Per questi ordini di questioni, i numeri di “*Αρχη*” che sfiliranno nel tempo vedranno il succedersi di contributi variamente vertenti sull’aporetica dei fondamenti dell’indagine scientifica, sul ruolo dell’analisi logica per una corretta teoria dell’argomentazione, senza trascurare i sottili e fascinosi legami che, nel crocchio di vie in cui verità e certezza –al punto di consertare se stesse– ritrovano i lineamenti della propria identità *nella* distinzione, il sistema della ragione intreccia con la dimensione del *limite*, un limite non privativo di superfici di dominio ma elemento ineludibile della resa del significato delle sue parti; non limitativo ma carico di direzioni inesplorate, a guisa dei richiami dei “sentieri interrotti” lungo i quali il lucore della “radura” infittisce i suoi *accenni*. Un limite irto di difficoltà, costantemente assiso ad abisso ed a baluardo, in un intercalare continuo d’umbratili balugini, quantunque la sua lacerante ricerca sia motivata dalla rassicurante persuasione hölderliniana secondo la quale “là dove c’è maggior pericolo cresce ciò che salva”.

Una deriva... un approdo.

La Rivista –per gettare un rapido e conclusivo sguardo alla sua composizione

strutturale— risulta articolata in sezioni, sicché, dopo i *Saggi*, trova luogo una sezione di discussione (*Forum: sentieri del pensare*) intorno a temi di maggiore attualità nell'odierno dibattito filosofico (in questo numero è messa a tema *L'espressione del pensiero fra autarchia e divulgazione*), ed una successiva (*Effemeridi filosofiche*) nella quale s'intendono proporre all'attenzione dello studioso la traduzione ed il commento di brevi e scarsamente note pagine di autori altrettanto malconosciuti (in questa circostanza ha attratto l'attenzione l'opera di uno dei primi maestri di Einstein, A. Stadler).

In questo primo numero il curatore, Sandro Ciurlia, ha ritenuto di poter giustificare il titolo monografico attraverso una trattazione della natura accomunante del concetto di "comprensione" (*La comprensione come unità della differenza. Meditazioni di confine fra filosofia, scienza e politica. Per un'Introduzione*).

Lo stesso autore ha proposto, di seguito, alcune riflessioni sull'identificazione di un vero *linguaggio del silenzio* nella prima opera di Wittgenstein, frutto di un'autentica resezione logica del linguaggio ed orientato a costruire una sua semantica in funzione della dizione del trascendentale (*Il linguaggio del silenzio nel Wittgenstein del Tractatus*).

In fondo, problematicamente legato a questo tema supremo della ricerca e dello svelamento dell'Inizio, è il saggio, sempre di S. Ciurlia, sull'aporetica dell'*Anfang* nel primo libro della principale opera logica di Hegel, nel quale si dimostra il percorso hegeliano del relarsi tetico della scansione delle determinazioni logico-ontologiche nella sintesi dialettica, condizionate dallo *status* del sistema che induce a mutare il concetto ordinale di mero *cominciamento* in *principio* (126 *Per un'illustrazione fenomenologica dell'Inizio: l'Anfang fra cominciamento e principio nella Scienza della Logica di Hegel*).

Trovare il principio significa trovare il fondamento, da qui la trattazione della questione, da parte del medesimo autore, mediata per tramite di un intendimento matematico del concetto di relazione, l'unico responsabile dell'*accadere* logico-ordinale del fondamento-principio in generale (*L'evenire del fondamento: la relazione*).

Con Giorgio J. Mastrobisi han ricevuto puntigliosa trattazione, invece, la spinosa questione storiografica delle fonti responsabili della formazione scientifica di Einstein negli anni del Politecnico (*Fonti weberiane nei primi studi di Einstein su termodinamica ed elettrodinamica al Politecnico di Zurigo*) e gli spunti teorici contenuti nel saggio einsteiniano del 1905 *Nuova determinazione delle dimensioni molecolari* (*Sviluppi teorici e implicazioni matematiche nelle ricerche einsteiniane sulla Nuova determinazione delle dimensioni molecolari*).

Sulla questione della globalizzazione si è soffermato, infine, Andrea Gabbianelli, interpretando l'ecologismo come una forma ed una garanzia culturale di pluralismo (*Le culture verdi nel villaggio globale: l'ecologismo come pluralismo culturale*), Michele Gaetani ha proposto alcune riflessioni sul concetto di Persona (*Ecce homo*), mentre Francesco Torre ha ripercorso le tappe dell'auto-costituzione teoretico-scientifica del concetto di tempo (*Riflessioni sul tempo*).

Francesca Scardia