

filosofica hegeliana questo non conduce all'elaborazione di una teoria dell'antagonismo sociale, poiché non vengono individuate soggettività conflittuali, ma significa soprattutto un'interruzione del percorso che doveva condurre la particolarità dell'individualità economica all'universalizzazione. Infine persino le corporazioni, gli istituti che avrebbero lo scopo di tutelare le particolarità individuali, inserendole al proprio interno in reciproca solidarietà, vengono meno al loro intento perché di fronte allo sviluppo della moderna economia borghese non riescono ad allinearsi alle nuove esigenze di ridefinire la funzione di comando del processo produttivo e quella della sua concreta esecuzione. Tutto ciò fa venir meno il passaggio logico allo Stato, cioè la piena conciliazione nella società civile tra universale e particolare, rivelando ancora una volta la problematicità nella filosofia hegeliana del rapporto tra logica e filosofia reale: «[...] Il risultato è che tra l'universalità e la particolarità così come fra logica e contenuti real-filosofici rimane, al termine della società civile, un profondo iato. La mediazione si inceppa, non "sparisce" più in ciò che dovrebbe fondarla. Il passaggio allo Stato, che richiede il raggiungimento della perfetta omogeneità fra universalità e particolarità e fra logica e contenuti real-filosofici, viene avvolto da una densa atmosfera di incertezza» (p.19).

Vincenzo Scalonì

Mariapaola Fimiani, *Synousia. Filosofia in comune*, Guida, Napoli 2011

In continuità con Michel Foucault, autore molto frequentato negli anni, Mariapaola Fimiani "si prova" in una pratica, o meglio nella pratica vissuta – che è quello che la filosofia dovrebbe essere – di un *vivre avec*, un procedere insieme che è tracciare un tempo di incontro e di movimento, in cui i pensatori si susseguono attraverso tracce che l'A. rielabora dialogando con loro in vista dell'assunzione delle differenze compatibili, là dove la riflessione dell'altro diventa materia e sostanza di una riflessione in proprio. Nella rigosità dell'analisi e nel rispetto della differenza moltiplicata nel testo per tutti gli autori esaminati, la Fimiani intreccia un corpo a corpo in cui ogni passaggio sembra dilatare le intenzioni stesse degli autori e dischiudere un nuovo originale spazio di meditazione per il lettore. Le pagine di questo "diario minimo" non si limitano perciò a commentare l'altro, raccontando di sé, ma infrangono il tempo della scrittura del testo fatto oggetto e quello dell'intenzione critica fattasi soggetto del discorso in un altro tempo, in cui un pensiero e l'altro si incontrano, si contaminano e aprono nuove forme di confronto. Si genera «[...] come una tensione ossimorica e agonale tra inesistenti lati paralleli e definiti, tra un soggetto e un oggetto, un identico e un differente, una persona e una cosa, una ragione e una vita, che si infiltrano, si tramano, si arricchiscono e si contrastano» creando «[...] una posizione attiva, mescolata e orientata a reggere il lungo ponte fra il *tra* e l'*oltre*» (p. 15).

Rinunciando alla finzione di uno sguardo neutrale la Fimiani entra nel vivo del "dialogo": il libro si fa carne vibrante alle sollecitazioni forti di un pensiero interessato. Non sono discussioni d'occasione o accademiche nella misura in cui le voci di Marramao, Barilli, Masullo, Cantillo, Piro e Menna, solo per citarne alcuni, sono interrogate nella prospettiva e nello stile di una posizione forte in cui è facilmente riconoscibile un itinerario altrimenti e altrove esposto in solitudine. Certo non sono autori scelti a caso, ma compagni di un viaggio che non ha solo la stessa via, ma un'affinità di intenzioni e di curiosità. Ma proprio per la fedeltà non formale a se stessa le idee sono volti a lei familiari e affettivamente prossimi, che in qualche modo sollecitano domande e richiedono risposte in una sorta di erotica del riconoscimento reciproco. «La via lunga di un soggetto decentrato e attivo, il bisogno di una vigilanza molecolare, [...] chiedono al sentire, alla carne, al corpo, di tornare alla sfida di un "intreccio indumentale", al farsi "veste", cosa, mondo» (p. 15) quasi come a riconfinare spazi già a lungo frequentati. Capita perciò di trovarsi dinanzi a temi che da tempo hanno impegnato la riflessione dell'A., ma è come se nella dimensione dialogica la sfumatura e il raggio teorico di questi nuclei riflessivi si arricchissero quasi vibrando in questa ambiguità di una risposta/domanda. Corpo, differenza, soggettività, archeologia, etica pensati all'interno della trama di *eros* e *philia* – questa volta reali dal punto di vista personale e di affinità – sono come ripensati in una luce diversa dall'A. che si pone nella posizione di lettore. Eppure tra tante sollecitazioni è difficile distrarsi dalla linea che crea nessi senza cancellare le differenze, disseminando incroci tra autori forse nemmeno consapevoli di aggirarsi in un paesaggio di prossimità reciproche.

Come non cogliere una risonanza teorica tra quanto le lascia pensare Marramao a proposito della secolarizzazione che «[...] è innanzitutto, oggi, assumere il proprio presente e sottrarsi a quel doppio sacrificio, del presente e del singolo» (pp. 19-20) che sembra l'irriducibile eredità del nichilismo moderno, e la sollecitazione che le viene da De Giovanni di un ritorno a Hegel per liberare «la realtà dell'apparenza di un accadere senza scopo?» (p. 121). Recuperare il senso del presente disattivando il sacrificio del singolo e dell'accadere significa, però, assumere il senso tragico del limite e della finitudine senza lasciar andare la tensione alla trascendenza. Non si tratta di individuare rassicuranti approdi per riconsegnare alla filosofia il discorso sulla verità, sui valori rimuovendo lo *status* della sua crisi. La post-modernità ha segnato una nuova relazione che non indebolisce il pensiero, ma riattiva la circolarità tra saperi e filosofia, restituendo spessore all'enigma, come sollecita Moravia, e consistenza comunicativa al patico secondo le intenzioni di Masullo. Questi ultimi perciò, sembrano gettare la rete in cui le riflessioni sul corpo di Cavarero e quelle sul legame di Pulcini si incrociano nel tentare un possibile per la differenza e un riscatto della potenza non più demonizzata di corpi erotici. Figure di corpi femminili portatori di un comune simbolico da cui voce di donna possa incantare con la magia del legame della passione. E qui forse lo snodo si fa più complesso e più sottile. Là dove movimento, differenza e pratica critica si intrecciano nella, e non solo in questa, riflessione della Fimiani, porre la questione dell'enigma dell'umano – mantenendo l'istanza hegeliana di assumere il senso dell'accadere nelle faglie che la domanda antropologica e l'istanza hegeliana hanno potuto recuperare nella soggettivazione concreta solo a prezzo di un loro progressivo addomesticamento alla sovranità vincente della ragione – non significa soltanto tentare un'altra via nella stessa direzione. Decostruire il senso sedimentato e tramandato della differenza dei corpi e del femminile significa problematizzare per liberare genealogicamente quelle nicchie in vista di una proposta eticamente forte.

L'A. sostiene che, in una contemporaneità che invita a discutere della forza valorizzante di *Eros* come della forza eversiva di una sessualità neutra, è necessario interrogarsi sulla «complessità di senso e di impegno» implicita nell'ossimoro di «un'erotica dell'amicizia» (p. 40). La questione si pone tutta nella densità che questi due termini assumono per l'A. nel momento in cui si declinano all'interno di un contesto di senso che è già da sempre singolare e transingolare, antropologico e politico. Un'annotazione importante a questo riguardo è quanto Fimiani afferma discutendo dell'impersonale, centro della riflessione di Roberto Esposito, a proposito del «sonno antropologico». Foucault riconosce la causa di questo *status* nella sottrazione dei saperi all'ingiunzione kantiana della separazione di empirico e trascendentale: «[...] i saperi dell'uomo hanno dissociato e insieme assimilato i termini della tensione indicata dal kantismo. Ciò ha sottratto alla domanda sull'umano lo scarto tra saperi e filosofia, tra categorizzazioni cognitive e teorie dell'umano. Solo a partire dallo "sradicamento dell'antropologia" [...] è possibile tornare a pensare l'umano» (p. 182). Tornare a pensare l'umano allora significa rinunciare a ogni facile assimilazione di empirico e trascendentale mantenendo aperta la tensione come struttura stessa dell'antropogenesi non soltanto nei termini di un da-venire, piuttosto in quelli di una contaminazione continua dei due livelli per la quale ogni possibile discorso o empatica ermeneutica non può che trovarsi dinanzi la soglia insormontabile di eccedenza e una rete di coordinate riflessive e insieme disciplinanti: l'una un "di più" che prende corpo dalla situazione concreta in cui la differenza incide come una ferita sul *logos* e l'altra come una prospettiva performativa di identità. Lo scarto tra empirico e trascendentale non si determina o non si risolve per un vuoto o per una maggiore forza pervasiva del sapere o eversiva della vita. In questa prospettiva ciò che è da assumere è la contaminazione che non risolve la separazione, nella misura in cui non si tratta di un gioco di prima e dopo, di dicibile e indicibile, ma di poter l'uno della vita e perciò della differenza, l'altro del sapere e perciò dell'omologazione. Pensare l'umano significa allora pensare l'originaria e strategicamente vincente struttura politica dell'uomo, aristotelicamente capace di linguaggio. *Logos*, meglio legame, nell'umano pensiero e nel pensiero dell'umano attraverso il riconoscimento delle differenze sempre insieme singolari e culturalmente definite, comunque comparabili, mai assimilabili. In fin dei conti legame del legame e del non legame non come dialettica della conciliazione, ma come ossimoro creativo in cui *eros* e *philia* si contaminano nella misura in cui entrambi si alimentano della mancanza e aspirano alla simmetria che è l'intervallo in cui germina l'umano stesso. L'unica possibilità di pensare l'umano potrebbe essere, allora, la *synousia* come pensare nel comune che è dell'empirico come del trascendentale.

Rossella Bonito Oliva