

In questa visione l'amore appare come atto spirituale fondamentale. Esso costituisce, infatti, il movimento dai valori più bassi a quelli più alti, mentre l'odio si muove in senso inverso generando un *disordine* del cuore in quanto ordinato, in prima istanza, nel senso dell'amore, temi che Scheler chiarirà nei testi sull'*Ordo amoris*. Si può a questo punto tornare al problema della *storicità concreta* di un soggetto che non è più un "io" ma una persona in senso pieno. L'analisi filosofica dei valori trova il proprio fondamento in una compiuta *filosofia della persona* e, conseguentemente, nell'assunzione di una (rinnovata) prospettiva *metafisica*. Forse non è azzardato sostenere che la permanente trascendenza-immanenza dell'umano su cui a più riprese insiste Scheler, trova la propria cifra e condizione di possibilità nella *recapitulatio* storico-naturale in cui si compie e si sostiene la prospettiva personale scheleriana. La persona appare così propriamente in quella dimensione "spirituale" che, secondo Scheler, pone l'umano in una dimensione che trascende l'attività emozionale, istintiva ed intelligente delle forme di vita che lo precedono nell'evoluzione. In questa dimensione l'uomo manifesterebbe la propria capacità di opporsi alle dinamiche proprie della mera esistenza biologica, ponendosi come libertà che pensa se stessa, capacità di auto-determinazione. Sempre da questa prospettiva concretamente storica Amori sottolinea come il concetto scheleriano di persona, a differenza di quello kantiano, sia concreto anche dal punto di vista della sua ineliminabile *individualità* e *identificabilità*. La persona sembra qui compiersi come arco teso tra due estremi, entrambi considerati fallaci da Scheler, la *sostanzialità* e la pura *attualità*. Il darsi positivo di questa ipotesi scheleriana potrebbe essere individuato, secondo Amori, in quella dimensione *riflessiva* in cui il "vivere la persona stessa" appare in quanto tale. La persona è, allora sì, in questo senso ricorsivo e dinamico al tempo stesso, il centro di attività dello spirito ma sullo sfondo di una *promessa fattuale di salvezza personale* che, secondo Scheler, non può trovare la propria sensatezza e criterio di misura, che nella prospettiva di un Dio che si offre come "persona assoluta".

L'esplicitazione del margine teologico del tema scheleriano della persona rende, a mio modo di vedere, particolarmente pregnanti le considerazioni con cui Amori conclude il suo denso lavoro: l'interesse della filosofia di Scheler – anche quando il percorso teorico può sembrare accidentato e magari non interamente coerente, trascinato da tendenze apparentemente opposte e inconciliabili – ha una *chance* di guadagnare plausibilità, solo se ne segue fino in fondo l'esigenza di radicalità.

Maurizio Ercoli

Etica, antropologia, religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo, a cura di R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano, Giunta, Napoli 2010

Il lavoro intellettuale e scientifico di Giuseppe Cantillo rappresenta un contributo alto e significativo; i suoi studi su Hegel, Rosmini, Troeltsch, sullo storicismo tedesco, su Jaspers, Guardini, Capograssi e Piovani possiedono un valore inestimabile e documentano un impegno culturale di rilievo. Cantillo, attraverso il suo insegnamento, ha saputo fecondare nel tempo energie nuove, capaci di interagire con le direzioni più significative del dibattito filosofico contemporaneo. I saggi qui raccolti sono l'omaggio che gli allievi di diverse generazioni rivolgono al loro maestro testimoniando così la fecondità di un dialogo ininterrotto che continua, qui, in un intreccio teorico che articola i diversi assi della sua riflessione con le sensibilità e gli interessi di ricerca dei vari autori. per questo il testo è suddiviso da quattro sezioni – *Etica, Antropologia, Religione, Filosofia e visioni del mondo* – che focalizzano e ripercorrono le tematiche di riferimento.

Rossella Bonito Oliva apre la prima sezione con una riflessione sul ruolo equilibrante che la *phronesis* assume nell'uomo «[...] che nel poter essere altrimenti, eccede l'ordine e la regolarità della natura» (p. 12). La *phronesis* platonica non è né un risultato né un esercizio, richiama piuttosto alla funzione di collegamento ed elasticità del diaframma (*phrên*) nel modulare il respiro vitale dell'uomo, teso tra il mutevole e l'immutevole (p. 13). Se già Aristotele aveva riconosciuto il ruolo di mediazione della *phronesis*, Hegel legge Platone e Aristotele a partire dall'assunzione kantiana della *phronesis* come *vis* che dà forma umana alla vita: «l'antroponomia dell'antropologia». La *vis* pensata dialetticamente diviene etica solo nella misura in cui «[...] la virtù non è virtù personale, ma qualità del mondo umano come realtà della libertà soggettiva» (p. 25), perciò la saggezza si mostra come una virtù «difficile» in cui vive la consapevolezza di

quella condizione dell'uomo «[...] che riporta ogni volta in causa il bisogno della misura e l'impossibilità della misura, là dove si fa luce il riferimento all'in-finito del poter essere e del dovere essere» (p. 26). Pio Colonnello mette a tema le nozioni di finitudine e di colpa nella filosofia dell'esistenza che ha riproposto nel nostro tempo la domanda fondamentale sull'essere. Il punto di partenza è l'interrogativo sul rapporto fra l'essere e il nulla: se per lo Heidegger della *Kehre* la "radura" rappresenta una «zona di chiarore» delimitata da un contesto popolato di ombre, Jaspers ha a lungo insistito sul metodo del *rischiamento* del fondo oscuro della nostra esistenza, nell'orizzonte dell'*Existenzphilosophie*, l'uomo si costituisce «[...] per il "non", per il "meno" che lo foggia e lo struttura» (p. 30). La posta in gioco è decisiva: «Nella nostra età, da molti connotata come l'epoca del "post-moderno", dopo la svolta nichilistica, dopo la *Kehre* tracciata dalla filosofia dell'esistenza, da Heidegger a Jaspers a Sartre e dopo che la più recente riflessione filosofica, dal decostruttivismo al pensiero negativo, ha tentato di battere nuove piste, proprio nella nostra età [...] viene riaffermata [...] la centralità dell'"esistente" [...] (l)'uomo nella sua *difettività* o destabilizzazione esistenziale, nel suo esperirsi semplicemente a contatto col fattuale, e dunque la centralità della sua stessa libertà esistenziale come modo costitutivo fondamentale della coscienza» (p. 33). Il problema del rapporto fra ragione pratica e ragione teoretica e il ruolo delle emozioni nel nostro agire è il tema che Anna Donise svolge mettendo a confronto le prospettive di Rickert e Husserl. Dall'analisi rickertiana del puro conoscere emerge un'idea della ragione complessa che implica l'atteggiamento pratico di chi risponde a una pretesa e che conduce fuori dalla classica dicotomia «di ragione *versus* sentimento», ma Husserl contesta proprio la declinazione dell'idea di un "primato della ragion pratica" in quanto «[...] mina alle fondamenta la possibilità di costruire un sapere valido» (p. 46). Se per Husserl è a partire dal concetto di "scopo" che è possibile parlare di primato della ragion pratica, non però nel senso di una priorità del pratico sul teoretico; si tratta invece di affermare il principio di autonomia riferendo ogni sapere in relazione agli scopi dell'agire (p. 53), tuttavia la lezione di Rickert, che ci spinge a guardare più da vicino il ruolo delle emozioni nell'ambito teoretico, appare in ogni caso particolarmente utile (p. 54). Edoardo Massimilla (*Le lezioni husserliane di introduzione all'etica: qualche osservazione a partire da Weber*) mostra come la forte difficoltà, segnalata da Weber, che l'uomo moderno ha a fissare in volto il destino di un tempo senza profeti e senza redentori diviene in Husserl punto di avvio per la fondazione di un'*etica pura*, di una scienza a priori della ragione puramente pratica e dei doveri che si costituiscono nei suoi atti; uno strato superiore della fenomenologia della ragione (pp. 62-63). Il dibattito sul "fine vita" tra etica e norma giuridica, è il tema affrontato da Eugenio Mazzarella. La bioetica segnala ormai un territorio di riflessione che genera materiali costruttivi per nuovi bisogni normativi ed alimenta un disagio che si riflette anche nel dibattito pubblico, tanto il caso Welby quanto il caso Englaro hanno evidenziato un vuoto legislativo sui temi di fine vita che si è fatto anche moralmente insostenibile, ciò rende necessaria una legge, ma anche il dovere di distinguere e valutare ogni situazione in se stessa. Si tratta di tenere insieme l'indisponibilità della vita e la libertà della persona che vive – e muore – in quella indisponibilità. Una buona legge dovrebbe tutelare «tutti gli orizzonti della pietà» (p. 86), senza pretendere di governare fino in fondo il «battito del cuore della pietà» (p. 87). L'aver a che fare con persone concrete dimostra che «[...] la prudenza dell'intelligenza è sempre anche prudenza del cuore» (p. 90). Francesco Miano discute i temi della libertà e della responsabilità attraverso la prospettiva di Mounier e di Jaspers. Per Mounier la libertà è un movimento di liberazione attraverso il quale l'uomo assume i suoi limiti e si avvia a oltrepassarli (p. 93), ma la libertà tuttavia esige responsabilità per non rimanere astratta e potersi aprire agli altri. Interessante allora il contrappunto con Jaspers: nella sua filosofia dell'esistenza libertà e responsabilità si inscrivono contemporaneamente in una dimensione di relazionalità interpersonale e in una dimensione di carattere sociale e politico. Dopo l'esperienza del nazismo e della guerra mondiale, Jaspers stesso si apre a una riflessione sulla responsabilità collettiva e sulla politica in quanto tale: «Il destino dell'umanità è sempre più chiaramente un destino comune di cui imparare a sentirsi sempre più responsabili» (p. 107). *Il pensiero della vita offesa. La riflessione morale della teoria critica* è il titolo del contributo di Luca Scafoglio, che si propone di delineare i contorni della specifica costellazione nella quale l'accentuazione del movente morale della critica alimenta sia un'interrogazione sul nesso tra ideazione filosofica e ingiustizia reale, sia la questione della "traduzione" di quella stessa ideazione in grandezze storiche. Una simile linea di ricerca, che dal primo Horkheimer conduce alle riflessioni del Marcuse più maturo, viene qui distinta da una seconda direttrice di ricerca, prevalentemente adorniana, che indaga i modi di obiettivazione della sofferenza alla luce del contenuto normativo della mimesi.

La seconda sezione si apre con il saggio di Stefania Achella *Tra ricordo e memoria: la libertà in Hegel*. Il termine *Erinnerung* non viene utilizzato da Hegel solo per intendere la facoltà del ricordo, ma anche ciò che consente al soggetto di «presentificarsi», in tal senso la memoria lavora con i segni e compie in questo modo l'operazione del «[...] mettere fuori dall'interno, dal profondo deposito dell'io» (pp. 135-136). Qui si insedia il linguaggio: la memoria infatti prevede l'attività del pensiero che deve conferire significato al nome affinché questo indichi l'oggettività vera compiendo così l'emancipazione del soggetto dal piano biologico al piano spirituale. Maria Filomena Anzalone si sofferma sulle lezioni norimberghesi di Hegel nelle quali la psicologia del filosofo trova, nel passaggio da *Seelenlehre* a *Geisteslehre*, un assetto non lontano da quello definitivo. Si articola qui un significato «nuovo dell'idea dell'anima», che giunge nell'*Enciclopedia* ad essere «[...] oggetto di una scienza dello spirito naturale l'antropologia, in cui sono indagati quei fenomeni che, pur avendo come soggetto l'uomo, riguardano aspetti fortemente legati alla vita naturale» (p. 151). Giovanna Borrello pone la sua attenzione sul tema della notte in Hegel e Jaspers. Per Hegel la notte è generativa perché è la chiave di un «[...] percorso [...] per la costituzione della soggettività umana che si origina a partire da un salto, da un'emergenza dalla istintualità naturale» (p. 154), per Jaspers la filosofia deve fare continuamente i conti con le tenebre dell'inconsapevolezza umana, con il buio della malattia mentale in quanto anche le tenebre angoscianti della malattia hanno in sé una «produttività» feconda. Marco Celentano analizza il rapporto fra storia naturale e antropologia nel pensiero di Kant. Dopo una cauta apertura al trasformismo nella fase pre-critica Kant, con il trascendentalismo, segue un percorso che lascia necessariamente sospesa la questione delle *origini storiche* delle forme di conoscenza e di ragionamento dell'uomo. Kant ha in ogni caso formulato in modo più rigoroso di altri un problema decisivo per l'interpretazione della storia naturale e umana mostrando *ante litteram* i limiti di molte formulazioni del trasformismo a lui contemporaneo e degli evoluzionismi successivi (pp.182-183). *Espressività dell'estetica e genesi dell'intenzione* è la prospettiva di indagine di Fabrizio Desideri che gli permette di considerare l'estetico come un «[...] terreno esemplare per considerare un modo e un senso dell'interagire tra emozioni e cognizioni che mantiene comunque la sua valenza descrittiva, senza aver bisogno di slittare in un dover essere» (p.186). Di questo intreccio è espressione il sentimento estetico, inteso come «[...] intersezione feconda [...] dalla quale si generano quasi-intenzionalmente vincoli di senso con il mondo e con la propria e altrui esistenza» (p. 199). Giuseppe Ferraro riflette sul tema del silenzio della voce e sulla parola interiore; occorre imparare a sentire le cose con le idee: «[...] pensare è come parlare con una voce che non si sente dall'esterno. Una voce inaudibile» (p. 213). Educare la voce «[...] è dare un'articolazione che disponga di uno stile di risonanze, per sentire, parlare ascoltando ed esprimersi nell'ascolto del proprio sentire». Mettere al mondo la vita e dare vita al mondo è lo stesso che dare voce alla vita e dare parola al mondo. Educare la voce è imparare a parlare, mentre ascoltare è allestire lo spazio interno entro il quale imparare a riparare se stessi e «[...] ciò che è più caro nel legame del proprio e dell'improprio, della vita che si ha e della vita che si è. L'etica dice di questo legame che rende possibile ogni altro» (p. 219). Angela Giustino, ripercorre il pensiero di Freier, ponendo l'attenzione sulla costante preoccupazione del pensatore che le idee si incarnino nella pratica della vita quotidiana e vengano vissute attraverso il rispetto verso l'altro riconosciuto come persona. La sua stessa epistemologia implica una lettura della realtà nella sua datità a cui si accompagna la sua coscientizzazione che non rimane prigioniera del pensiero, ma è un «fare la storia», creazione e ri-creazione del mondo (p. 225). Paolo Augusto Masullo (*Rinnovamento antropologico e modi del sé*) evidenzia come l'antropologia filosofica può diventare un'«epistemologia antropologica» se è capace di realizzare una comprensione unitaria del divenire umano, non del suo essere. La «categoria del *postuomo*» – così come la chiama l'autore – infatti, «[...] inaugura l'apparizione di una nuova forma di soggetto umano e di umana soggettività che si viene configurando in un discorso incentrato sul processo di trasformazione delle categorie tradizionali d'indagine e delle ipotesi definitorie di uomo» a partire dall'essenza (p. 241). Daniela Sciarelli (*Analisi esistenziale e infelicità dell'uomo in Paolo Filiassi Carcano*) evidenzia l'originalità della riflessione di Filiassi nell'approfondire e interpretare la crisi del suo tempo nella misura in cui, pur condividendo il tentativo aliottiano di ricondurre sia il positivismo che l'esistenzialismo al più generale «sperimentalismo», non poteva acquetarsi nell'«intima debolezza» delle critiche di Aliotta sia a queste correnti di pensiero che al pluralismo e al neo-realismo anglo-americano (p. 252). In particolare Filiassi, rispetto al suo maestro, vede nell'esistenzialismo quella corrente di pensiero che può «[...] indicare il cammino di una terapia efficace» (p. 268). Maria Vicinanza confronta il concetto di creazione di Scheler con quello del giovane Kant. Per Scheler la creazione deve possedere un punto storico e trascendentale d'inizio, una specifica temporalità nel

cominciamento dell'auto-dispiegarsi di Dio e del processo dello sviluppo dell'uomo, ma che non ha una fine: «[...] da Essa tutte le cose scaturiscono ad ogni istante, nel senso di una Creazione continua» (p. 273). L'atto creativo divino è invece pensato da Kant come quell'istante infinito e assolutamente trascendente in cui la materia viene dotata di leggi immanenti eterne secondo le quali essa si svilupperà autonomamente. In *Scorci hegeliani. Da Croce a Weil* Renata Viti Cavaliere prende le mosse da «una buona intuizione» di Franchini: mettere in relazione l'interpretazione della logica hegeliana di Croce con il pensiero di Lask e di Weil per rivisitare strutture teoretiche e pratiche del filosofare. L'autonomia del filosofare che Croce aveva cercato nella teoria del giudizio storico è un tema che sta particolarmente a cuore anche a Lask. Anche Weil, rifiutando ogni astratta metodologia per il sapere filosofico, propone una filosofia come scienza del Logos, che non prescinde perciò dall'Assoluto, ma include la comprensione di sé e dunque del tutto nella sua storicità (p. 279). Steffen Wagner si concentra sul concetto di persona in Trendelenburg e sul suo accento fortemente etico-morale. L'uomo è fatto di vita razionale e di vita priva di ragione, una condizione naturale da cui l'uomo trova rimedio nella «liberazione» dalla «costrizione della vita singola»: come ente «[...] per sua natura sociale, l'uomo si definisce nell'appartenenza ad un intero contrassegnata dall'azione reciproca delle parti» (p. 300), la persona si costituisce così «[...] come un ente la cui esistenza si svolge nella sfera di influenza del diritto» (p. 302). Ma questo connubio fra diritto ed etica si espone al rischio di derive conservatrici se non addirittura autoritarie, in questo senso, Trendelenburg specifica che l'esercizio della forza dell'intero sul singolo «[...] è legato al *sensu etico* comune a fondamento di entrambi» (p. 305).

La terza sezione del volume, dedicata alla «Religione», si apre con il saggio di Fiorella Battaglia su *Natura e storia nella sintesi culturale dell'eupeismo di Ernst Troeltsch*. L'autrice sottolinea come Troeltsch senta l'esigenza di comunicare e di integrare i diversi campi specialistici per ricostruirne una visione unitaria e comprensiva (p. 316). Tra natura e storia vige un rapporto di unità, ma vi è anche un altro senso dell'idea dell'unità ed è quello antropologico: la tendenza all'unità presente nella natura dell'uomo (p. 320). *La questione della immortalità nel pensiero di Ludwig Feuerbach* è il titolo della riflessione di Andrea Cardillo. Un confronto con i motivi etici e teoretici della critica di Feuerbach all'immortalità «[...] non può esimersi dal domandarsi se davvero la spiegazione psicologica della fede nell'immortalità sia perfettamente sovrapponibile con le ragioni della *genesì* della sua rappresentazione» e se essa resti l'ultima parola dell'antropologia filosofica (pp. 322-323). La sua antropologia in realtà non ci sottrae alla scomoda consapevolezza che, «nonostante ogni sforzo della ragione», le condizioni per cui l'idea dell'immortalità si genera e si riproduce nella coscienza «restano insuperabili» (p. 336). Chiara de Luzenberger (*Male radicale e pluralità umana ne La religione nei limiti della semplice ragione di Kant*), prende le mosse dalle difficoltà che tale tema introduce nel sistema morale kantiano. Se il tentativo di individuare un principio positivo del male può essere ricondotto all'esigenza di attuare il passaggio da una analisi della ragion pratica in astratto all'individuazione dei meccanismi attraverso i quali «[...] l'uomo può rendere anche soggettivamente pratica la ragione oggettivamente pratica», è vero che con questa operazione si manifesta non soltanto «[...] uno sdoppiamento tra coscienza pura e coscienza empirica», ma anche «[...] il loro conflitto, un'opposizione tutta interna alla ragione stessa» (p. 343). Tale difficoltà tuttavia è indice dell'atteggiamento kantiano che non esita a sacrificare la coerenza interna del suo sistema all'onestà del suo ricercare (p. 352). Maria Di Domenico ci offre una riflessione sul concetto di alterità in Joseph de Finance. Indagando i modi in cui l'alterità si rivela in de Finance l'autrice mostra come le diverse tipologie di essa e gli stessi modi di recepirla si riferiscono tutti ad un'"alterità fondamentale" intesa come una necessità logica, la quale sottende alla razionalità del tutto. Senza questa alterità fondamentale dell'Essere, di Dio, non potremmo dare ragione della stessa comunicazione quale superamento dell'alterità. *Tra Hegel e Kierkegaard. La lettura di Jean Wahl* è il titolo della riflessione di Maria Giungati. Hegel e Kierkegaard rappresentano per Wahl due pensatori che affondano le loro radici nel romanticismo, entrambi i filosofi sono visti all'interno di un movimento «verso il concreto». Si tratta infatti per Wahl di «procedere con Kierkegaard» oltre Hegel al di là del globale, per ritrovarvi il particolare. Alla *Weltanschauung* del «giorno» di Hegel, Kierkegaard oppone quella della «notte», ma così facendo conduce a parere di Wahl al riconoscimento della «ricca concretezza» della soggettività umana. Giulio Nocerino affronta il tema del rapporto fra *Verità libertà e storia nel pensiero di Antonio Rosmini* evidenziando come nella sua ontologia morale «[...] si realizza un tentativo di superamento [...] della scissione tra soggetto e oggetto, tra libertà ed essere-verità» (p. 389). La dialettica di soggettività e oggettività si manifesta nell'articolarsi della relazione di libertà e verità: la libertà soggettiva deve elevarsi all'oggettività dell'«adesione amorosa» alla totalità dell'essere, divenendo

libertà morale, cioè libertà nella verità, che deve concretarsi nelle vite soggettive degli individui morali e quindi nella storia. Leonardo Pica Ciamarra analizza la relazione tra *Il dèmone e l'altro* attraverso la lettura dell'enigmatico «ciclo poetico» *Urworte. Orphisch* di Goethe. Il dèmone che rappresenta l'immutabilità dell'individuo, «ciò che noi autenticamente siamo», non è, in realtà, *tutto*; c'è infatti l'altro, o meglio gli altri che mettono un «argine» al demone che noi siamo tanto da conferirgli uno statuto più chiaro della propria identità. Valeria Pinto tratta, a partire da Simmel, il tema della felicità e della scepsi nella direzione dello sviluppo di una metafisica dell'al di qua. A definire lo spazio filosofico post-nietzscheano è, al fondo, la metabolizzazione dell'insussistenza delle antitesi metafisiche e la nuova chiarezza del fatto che è il valore della verità che deve essere giustificato. Perché la verità invece che l'errore? Qui lo scetticismo mostra la propria natura ancipite: da un verso preziosa opera di durezza critica e smascheramento, dall'altro «*volontà di verità*». Si tratta allora di «[...] distinguere, anche ironicamente, la serietà del negativo dalle fascinazioni del suo dominio» (p. 432).

Laura Bazzicalupo (*Cultural studies e identità politica*) apre la quarta e ultima sezione del volume evidenziando come l'antropologia culturale, nella lettura che ne danno i *cultural studies*, offre un laboratorio politico di problematiche e di strumenti concettuali anche attorno alla possibilità delle soggettivazioni politiche «[...] non conformiste o antagoniste» (p. 435). I *cultural studies* mettono in mostra strade alternative e problematiche pur aiutando a decostruire il movimento oscillante che si produce tra identità ibride e identità culturalmente costruite. Equivoci e ambiguità sono inevitabili, tuttavia le trasformazioni e le manipolazioni che da queste traspaiono possono – «con esito non garantito» – «lasciar luogo a soggettivazioni differenti» (p. 449). Fabio Ciaramelli disegna, nel suo contributo, un profilo politico-filosofico di Castoriadis, filosofo e psicanalista greco che intende ripensare la tensione tra il collettivo e il singolo vale a dire, «[...] tra l'ambito della società e della storia, da un lato, e l'unicità di ciascun essere umano, dall'altro» (p. 454). Nella propria temporalità l'essere sociale sfugge a qualsiasi ontologia identitaria ed è sorgente incessante di nuovi modi di essere. Ciò porta Castoriadis ad affermare che l'unico «luogo» nel quale possono istaurarsi la stabilità e l'origine necessarie al costituirsi dell'esperienza umana è il *nomos*, l'istituzione sociale e storica (p. 465). Antonello Giugliano si sofferma sul rapporto fra de Chirico e Nietzsche. Per de Chirico l'arte non deve essere «considerata una specie di scala» verso il sommo bene, ma sulla scia di Nietzsche, se vuole costruirsi come «l'intimo scheletro di un'arte veramente nuova», essa deve abbracciare il non senso. L'arte metafisica di de Chirico è proprio costituita dalla contemplazione dell'infinito che si rivela «[...] nell'insensatezza dell'autoapparire della materia stessa». Qui è «[...] la stessa tranquillità e insensata bellezza della materia che mi appare "metafisica"» (p. 475). In *La cultura dei sentimenti come antidoto alla violenza e il silenzio delle donne* Simona Marinosi si domanda, con Benjamin, se sia possibile, in generale, il regolamento non violento dei conflitti? La semplice ma inascoltata risposta benjaminiana dice che la cultura dei sentimenti esibisce mezzi puri di intesa come la fiducia, la gentilezza d'animo e l'amor di pace che esigono la mediazione della *comunicazione*: «[...] la lingua è il medium che, contemplando la possibilità della menzogna e la sua impunità, esclude la violenza e crea le condizioni per un'intesa» (p. 489). Per includere nell'intesa chi non ha voce il compito che ci spetta è quello di raccontare la sua storia. *Dalla comunità alla comunanza? Note di lettura* è il tema scelto da Felice Ciro Papparo. Se la dissomiglianza, rivelando il tratto di unicità dei partecipanti alla comunità, è il nucleo più vivo della morale allora è lecito chiedersi se, declinata nella prospettiva della fraternità, essa possa dare «fondamento» ad un'etica. Bastano la dissomiglianza fraterna, lo stare accanto, il pathos-con a fondare un'etica senza essere riportati ad una comune radice, senza la necessità di una Trascendenza? (p. 509). Maria Letizia Pelosi conclude l'ultima sezione del saggio trattando di *Memoria, volontà, amore: il soggetto spirituale in una prospettiva etico-politica*. Per la Pelosi il fondamento ontologico dalla filosofia di Agostino viene ripensato dalla Arendt come l'aspetto caratteristicamente politico dell'essere-nel-mondo (p. 521). Nello scarto fra temporalità e permanenza la Arendt concepisce il mondo come il luogo della persistenza dell'essere insieme. Il problema del trascendimento del soggetto che anela a ri-trovarsi si risolve nel suo sapersi costituito in una comunità terrena. La volontà, trasformandosi in amore, smette di volere e agisce, manifestando tutto il suo potenziale politico. Attraverso gli scritti – nella varietà e ricchezza delle tematiche, nella incessante discussione di esistenza e intersoggettività, antropologia, storia e religione pensate nella loro complessa reciproca e inestricabile implicazione – emerge pressante l'istanza per una riflessione sull'etica come riflessione sulla filosofia e nella natura del filosofico è riverberato il dramma dell'umano e della sua tensione etica proprio nell'istanza di verità che permane anche nello scacco cui la verità va incontro.

Francesca Bonicalzi