



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

febbraio 2002 (8 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Indice cronologico: febbraio 2002

<p>Recensione di Claudia Rosciglione - 28/2/2002</p>	<p>Ross, Werner, <i>Nietzsche selvaggio ovvero il ritorno di Dioniso</i>. Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 213, Euro 11,36, ISBN 88-15-07185-7 - 15/2/2002</p>
<p>Recensione di Massimo Pulpito - 25/2/2002</p>	<p>Martini, Carlo Maria, <i>Figli di Crono. Undicesima cattedra dei non credenti</i>. Milano, Raffaello Cortina, 2001, pp. 149, Euro 13,43, ISBN 88-7078-714-1</p>
<p>Recensione di Corrado Del Bò - 21/2/2002</p>	<p>Dworkin, Gerald, Frey, Raymond G., Bok, Sissela, <i>Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro</i>. Torino, Edizioni di Comunità, 2001, Lit. 28.000, Euro 14,46, ISBN 88-24-50626-7</p>
<p>Recensione di Moris Frosio Roncalli - 18/2/2002</p>	<p>Cedroni, Lorella, Polito, Pietro, (a cura di), <i>Saggi su Umberto Campagnolo</i>. <i>Atti del Seminario di studi su Umberto Campagnolo promosso dall'Associazione Internazionale di Studi "G. Ferrero" e dalla "Società Europea di Cultura di Venezia"</i>. Roma, Aracne, 2000, ISBN 88-7999-290-X.</p>
<p>Recensione di Emanuele Bardone - 14/2/2002</p>	<p>Veca, Salvatore, <i>La penultima parola e altri enigmi. Questioni di filosofia</i>. Roma-Bari, Laterza (I Sagittari), 2001, pp. 160, Euro 12,39, ISBN 88-420-6321-2.</p>
<p>Recensione di Yuri Gori - 10/2/2002</p>	<p>Di Ciaccia, Antonio, Recalcati, Massimo, Jacques Lacan. Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 247, ISBN 88-424-9518-2.</p>
<p>Recensione di Alessandra Callegari - 6/2/2002</p>	<p>D'Amico, Pietro (a cura di), <i>Storia della filosofia del diritto</i>. Napoli, Edizioni Giuridiche Simone, 2001, pp. 432, Lit. 50.000, Euro 25,82, ISBN 88-244-9726-8. (12/12/2001)</p>

Recensione di
Fernando
Pascual L.C. -
3/2/2002

Sofistas. Testimonios y fragmentos.

Introducción, traducción y notas de Bellido, Antonio Melero.
Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos vol. 221), 1996,
pp. 507



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Ross, Werner, *Nietzsche selvaggio ovvero il ritorno di Dioniso*

Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 213, Euro 11,36, ISBN 88-15-07185-7

Recensione di [Claudia Rosciglione](#) - 15/2/2002

Parole chiave: Storia della filosofia

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

L'intento di questa biografia è quello di mostrare la natura fortemente selvaggia del Nietzsche, uomo e filosofo, fino a far vedere come sia stato proprio questo impeto ribelle a motivare e spronare tutta la sua produzione, letteraria, musicale e filosofica.

Il libro è diviso in dieci capitoli che partendo dall'infanzia e giungendo fino all'ultimo periodo di follia prima della morte ripercorrono la vita di Nietzsche alla ricerca di questo *leit motiv*, l'istinto di ribellione, di sovvertimento, di lotta rispetto a quella normalità, a quell'ordine e a quel conformismo che si celavano prima di tutto nella religione e nella morale cristiana. In quest'ottica, già nel Nietzsche ragazzino, nel "bambino ubbidiente", che in collegio conduce una vita fatta di ordine, di rigore, equilibrio e valori religiosi, si individua una fantasia selvaggia e ribelle che trova espressione nella scrittura, in quei primissimi versi giovanili in cui già si parla di Bacco, delle sue botti piene, del gozzovigliare e in cui Nietzsche si descrive come colui che domina e controlla tutto ciò. A riguardo, una prova di questa spiccata voglia di comandare è la fondazione di una società chiamata "Germania". Questa iniziativa non è altro che il tentativo di esprimere quella sua adolescenziale attrazione per la guerra. Un'attrazione che, sul piano letterario, verrà poi, liberata, apertamente dichiarata in un poema in cui le parole chiave sono proprio "distruzione", "fuoco", "tempesta", "eroe". Allo stesso modo, la falsa discendenza polacca che Nietzsche attribuì alla propria famiglia testimonia il tema costante dei suoi sogni giovanili laddove la nobiltà polacca era il simbolo della ribellione alle leggi del dominio e della discendenza. Ed è, infine, nella musica e nella composizione che Nietzsche sembra trovare, fin da subito, un utile ed efficace strumento espressivo per queste sue esigenze di ribellione, trasgressione e rottura con i valori e le rigide norme della tradizione. I suoi pezzi sono, infatti, sempre dominati dal mostruoso, dal doloroso, dall'aspro come la sinfonia su Ermanarico.

Sul piano più strettamente speculativo *Fato e storia*, scritto da Nietzsche nel 1862, viene considerato il primo saggio in cui si tematizza il bisogno di un nuovo modo di pensare rivoluzionario e sovvertitore che sarà alla base di tutte le teorie successive sviluppate in altre opere, dalla *Nascita della Tragedia* (1876) a *Umano troppo umano I e II* (1878-'79), da *La*

gaia scienza (1882) a *Così parlò Zarathustra* (1883), fino alle opere della follia come *L'Anticristo* (1888). È in *Fato e storia*, dunque, che Nietzsche introduce per la prima volta l'idea di una volontà sovvertitrice, caratteristica di quegli uomini superiori che vogliono liberarsi dal passato. Si tratta di una volontà intesa come piena realizzazione dell'uomo in tutte le sue potenzialità. Infatti, l'uomo che si concentra su se stesso, su ciò che egli è ed è capace di fare, è colui che si rapporta al mondo circostante soltanto a partire da se stesso e dalla sue capacità senza ricorrere a modelli pre-esistenti, legittimati storicamente e che rappresentano il nucleo di quella tradizione da cui, secondo Nietzsche, l'uomo deve liberarsi. In questo senso, allora, l'uomo superiore non è altro che quest'uomo libero che vuole realizzare pienamente la propria natura. La figura che ci viene descritta è quella di un Nietzsche che, riconoscendo il ruolo delle scienze naturali e dei progressi da queste compiute, professa l'ateismo definendo la religione unicamente come un conforto nei tempi tristi. La scienza è, dunque, la base da cui partire per diventare liberi e voler essere. Occuparsi di scienza significa, infatti, occuparsi di ciò che riguarda soltanto quella dimensione terrena in cui l'uomo vive; significa separarsi, in modo netto e radicale, dalle descrizioni esistenziali imposte dalla religione o tratteggiate dalla metafisica, che distolgono l'uomo dall'accettazione di se stesso come elemento terreno tra altri molteplici elementi di cui la natura nel suo complesso è fatta. Una scienza, dunque, che non permetterà all'uomo di comprendere e controllare tutto ciò che lo circonda, ma che piuttosto lo aiuterà a riconoscersi in tutti i propri limiti e a cercare delle spiegazioni proprio a partire da questi.

È attraverso queste considerazioni che si incomincia a delineare l'immagine di quel Dio che, più tardi, Nietzsche chiamerà Dioniso e che per ora è soltanto il "*Dio ignoto*". Un Dio che ha già le caratteristiche di un pensiero antimetafisico che sfugge alle regole tradizionali della logica avventurandosi in un procedere labirintico e incontrollabile. È l'avvento di questo nuovo Dio che si vuole celebrare in *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. In tale opera, questo Dio ancora informe e indefinito viene festeggiato attraverso il linguaggio della musica, quella stessa musica che piaceva tanto a Wagner. Soltanto più tardi, in *La visione dionisiaca del mondo* il Dio nietzscheano prende forma e viene identificato con Dioniso, anche se la conoscenza di quest'ultimo da parte del filosofo resta ancora parziale e superficiale. Nietzsche stesso criticò profondamente *La Nascita della tragedia* descrivendola come un libro scritto male, in cui si parla di un Dio ancora sconosciuto, ossia quel Dioniso che trova appropriata espressione soltanto nella musica e nel pensiero. Ne *La Nascita della tragedia* non c'è, ancora, una matura consapevolezza di cosa sia Dioniso e soprattutto del linguaggio attraverso cui questo si esprime. Questa consapevolezza Nietzsche l'acquista individuando proprio nella musica e nel pensiero le forme espressive attraverso cui la natura dionisiaca può meglio svilupparsi poiché entrambe sono caratterizzate da quella capacità creativa, istintiva e innovativa che è il nucleo fondante del carattere stesso di Dioniso. Si tratta, dunque, di un Dio che è il fondamento della nuova cultura in cui vengono superate le remore della civilizzazione ed in cui c'è spazio per l'ebbrezza, la guerra, l'istinto. Sarà proprio Dioniso che Nietzsche si porterà dietro in tutte le sue composizioni musicali e filosofiche. Infatti, sia la critica all'ottusa erudizione, che Nietzsche definisce "ruminare" - tanto ne *La gaia scienza* quanto in *Umano troppo umano* - sia l'esaltazione dell'inventare e del creare, che ritroviamo in *Così parlò Zarathustra*, sono espressione della nuova cultura dionisiaca che, non a caso, trova un suo modello in Eraclito e in generale nel pensiero presocratico proprio perché si tratta di un pensiero originario, libero dalle rigide strutture di una logica sistematizzata e chiusa in cui non c'è spazio per l'istinto e la creatività.

Questo spirito dionisiaco e ribelle è così radicato nel pensiero di Nietzsche che permane anche laddove, apparentemente, sembra scomparire come nella prima parte di *Così parlò Zarathustra* in cui del Dio selvaggio, che sembra essersi assopito, rimangono, però, gli elementi della danza, del riso, del canto e della leggerezza per giungere poi a *I canti di Dioniso* in cui il filosofo sembra recuperare quella dimensione pienamente dionisiaca che nella prima parte dell'opera era stata persa. È, infine, proprio nel libro della follia, *L'Anticristo*, che il tema di Dioniso domina pienamente, poiché Nietzsche ha perso ogni freno inibitorio e la sua fantasia vaga liberamente senza censurarsi.

Concludendo, in questa biografia inusuale, perché descrive il pensiero nietzscheano attraverso una sistematicità a-sistematica che, quindi, rende giustizia della complessità del suo pensiero senza negargli per questo una coerenza, ciò che si vuole dimostrare è che anche nella follia e al di là della follia, lo scopo della vita di Nietzsche è sempre stato quello di distruggere il cristianesimo e costruire una nuova visione del mondo di cui la filosofia è fondamento grazie allo studio necessario delle scienze naturali e all'isolamento della metafisica. Allora, è proprio questa filosofia antimetafisica, basata sui progressi delle scienze naturali, sospettosa di ogni criterio assoluto di verità, a cui si arriva seguendo il cammino di Dioniso selvaggio, che permette di definire Nietzsche un precursore della moderna filosofia del linguaggio di impronta scettica, in cui si attua una relativizzazione di tutte le verità e affermazioni di valore della tradizione. Ciò che, in altre parole, Nietzsche aveva già chiamato *prospettivismo*. Questa è la grande rivolta che il pensiero di Nietzsche opera e di cui questa biografia vuole essere soltanto una testimonianza pur risultando agli occhi del suo stesso autore incompleta e impotente di fronte al labirintico procedere del pensiero nietzscheano.

Indice

Prefazione

Il bambino ubbidiente

Giovinetto con fuoco e spada

Un bambino che gioca coi mondi

I. Il ritorno di Dioniso

II. Progetto di vita I. "De la musique encore et toujours"

III. Sensualità

IV. Progetto di vita II. "Una totalità immensa di filosofia"

V. Ultime maledizioni ed ultime estasi

VI. Tutte le strade portano alla follia

Appendice; Bibliografia; Indice dei nomi

L'autore

Werner Ross ha insegnato letteratura nell'Università di Monaco ed è stato critico letterario della "Frankfurter Allgemeine Zeitung". È autore dell'importante biografia di Nietzsche "Der ängstliche Adler" (1980); il Mulino ha inoltre, pubblicato il suo "Lou Andreas-Salomè" (1996).

Links

- [Centro interdipartimentale di ricerche internazionali sulla bibliografia nietzscheana](#)
 - [Nietzsche, Artaud e il dionisismo oggi](#)
-



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Martini, Carlo Maria, *Figli di Crono. Undicesima cattedra dei non credenti.*

Milano, Raffaello Cortina, 2001, pp. 149, Euro 13,43, ISBN 88-7078-714-1

Recensione di [Massimo Pulpito](#) - 12/01/2002

[filosofia della scienza](#), [filosofia della religione](#), [storia della filosofia \(contemporanea\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

In *Temps et récit III* Paul Ricœur aveva messo in mostra il lavoro dell'aporia nel discorso filosofico sul tempo, attraverso un complesso disegno in cui all'*aporetica della temporalità* rispondeva una *poetica del racconto*. Una delle forme dell'aporetica era rappresentata dall'impossibilità di conciliare tempo dell'anima e tempo del mondo partendo da uno dei due estremi. Sarebbe stata la poetica a cercare di congiungere ciò che la speculazione separa. Viene in mente questo gioco in tre mosse, aprendo *Figli di Crono* ossia l'undicesima e probabilmente ultima tranche dell'iniziativa dell'arcivescovo di Milano Carlo Maria Martini, chiamata *cattedra dei non credenti*, un tentativo di "dar voce al dialogo tra credente e non credente che abita ciascuno di noi" (p. 2). E che il tempo si offra come terreno di confronto sulla questione della fede, e in questo caso come terreno finale, è cosa che si comprende facilmente. Il testo, che riproduce gli incontri svoltisi all'Università degli Studi di Milano nel novembre del 2000, è diviso in tre parti, che sembrano in qualche modo rievocare quelle "tre mosse" di cui dicevamo: la prima si interessa del tempo del mondo, attraverso le parole della scienza affidate a Duccio Macchetto; la seconda presenta il rapporto tra tempo e filosofia, attraverso il contributo di Carlo Sini; infine, troviamo il discorso sulla dimensione narrativa del tempo, nell'intervento di Giacomina Limentani. Il libro mostra quindi, già nella sua struttura, il carattere interdisciplinare del tempo. E tuttavia, gli stessi interventi segnano una caratteristica dei diversi ambiti di discorso sul tempo (forse già rintracciabile in Ricœur) e cioè la loro incomunicabilità. I tre piani di riflessione sembrano non *dialogare* tra loro. L'implicita pretesa di Martini è quella di attraversare questi piani, confrontandosi con ognuno di loro, per cucirli in un unico tessuto. Al cardinale spettano un preludeo, un *Dialogo* con gli autori delle sezioni in ognuna di esse, nella forma domanda-risposta, e un contributo conclusivo per tracciare il percorso e segnalare alcuni problemi. Per completare il quadro, in ogni sezione al contributo e al dialogo segue un intervento complementare di un autore esterno alla discussione.

La prima delle tre sezioni si intitola *Il ciclo degli anni e le posizioni degli astri* e prevede come primo intervento *L'evoluzione del tempo nel tempo* di Duccio Macchetto. Il saggio intende

presentare il nesso esistente tra movimento astrale, concezione del tempo fisico e misura del tempo. La prima parte disegna una sintetica storia della misurazione pubblica del tempo, dal calendario all'orologio, partendo dal presupposto che il tempo è "un collegamento tra il mondo materiale e quello spirituale" (p. 13). Ciò è particolarmente evidente nel caso della costituzione dei calendari, nel quale ai problemi astronomici, come lo scarto temporale tra ciclo lunare e ciclo solare, si affiancano ragioni politiche. L'idea del giorno è invece antichissima, coniata com'è sulla naturale alternanza di buio-luce, ossia sonno-veglia. Meno evidente è il raggruppamento dei giorni in numero di sette, e così la stessa divisione in ore, che hanno una loro storia. Ma è nella misurazione meccanica del tempo che si è avuto un vero punto di rottura nella storia della civiltà: "Poche sono state le rivoluzioni che hanno segnato l'umanità come quella determinata dal passaggio dall'ora stagionale e relativa all'ora assoluta e universale" (p. 24). Tutto questo grazie all'*orologio*, che permetteva una misurazione fissa, e non soggetta alle variazioni stagionali del giorno. Nonostante questo rivolgimento, "il *concetto* di tempo non cambiò granché fino agli inizi del XX secolo" (p. 25). Di questo cambiamento concettuale ci riferisce la seconda parte del saggio, nella quale il tempo non è più esaminato attraverso la sua misurazione, ma nel confronto con la natura dell'universo. E la storia di questa natura non può che passare attraverso le figure di Newton e Einstein, per poi raggiungere i problemi dell'astrofisica contemporanea, da cui scaturiscono domande circa l'origine dell'universo come origine del tempo; circa il numero dei tempi, moltiplicato dagli universi del Multiverso; circa il tema della reversibilità del tempo.

Sono proprio queste ultime domande ad essere riprese nel *Dialogo* tra Martini e Macchetto che segue il saggio. Per quanto riguarda il tema della pluralità di tempi sui cui Martini chiede chiarimenti, Macchetto lo lega alla questione dell'origine affermando che una delle differenze fondamentali tra i molteplici tempi starebbe nel fatto che il nostro tempo parrebbe avere un inizio, mentre noi possiamo ipotizzare altri tempi senza principio per altre zone del Multiverso. La difficoltà più grande dell'Universo è il suo presentarsi come un oggetto fisico diverso da tutti gli altri. Esso non può essere sottoposto a esperimento, non può essere confrontato o ricreato. Tutto è nelle mani dell'osservazione. La reversibilità del tempo, invece, rimanda al tema del viaggio nel tempo, di cui si interessa John Barrow nell'intervento *Viaggiare nel tempo?* che segue il dialogo. Il saggio di Barrow è di notevole interesse: l'autore prende in considerazione le origini einsteiniane - qui solo affermate e non presentate - di quella idea, esplicitata da Gödel e Weyl. L'autore si sofferma invece sui paradossi generati dall'idea del viaggio nel tempo (come il *paradosso della nonna* — se io tornassi indietro nel tempo e uccidessi mia nonna prima che il mio genitore fosse da lei generato, io non dovrei esistere — o come il *paradosso dell'affollarsi dei curiosi* — se è possibile viaggiare nel tempo, dove sono i turisti che vengono dal futuro?) e su come si è tentato di metterli fuori gioco (ad esempio formulando la *congettura della protezione cronologica*, o il *principio di evoluzione*). Il saggio però lascia il lettore con il dubbio che il fondamento di tutti i paradossi sia nell'idea stessa di viaggio nel tempo, di cui l'autore non ha ritenuto necessario argomentare le ragioni.

Nella sezione intitolata *La parola e la vita* spetta alla filosofia venire incontro alla questione temporale. Ad affrontare il compito è chiamato Carlo Sini, in uno sfuggente intervento dal titolo *Può la filosofia vincere il tempo?*, titolo che forse rappresenta bene il tempo come un nemico che ingaggia una lotta col pensiero. È un passo platonico (*Timeo* 37c-38a) ad aprire il saggio - passo che Sini ritiene essere il testo capitale per capire la concezione occidentale

del tempo. Ma quel testo pone parimenti alcune questioni ineludibili, come ad esempio il fatto che esso sia organizzato nella forma del mito, la quale esclude che possa trovarsi nel testo stesso una descrizione 'di come stanno le cose' (ingenuità prefilosofica dei cosmologi, dice Sini). L'introduzione della figura del mito permette di passare a considerare il linguaggio: i figli di Crono sono infatti anche i figli della parola. Anzi sono i primi, perché sono i secondi. È la parola che ci permette di ottenere il sapere antropologico essenziale, ossia che siamo *mortali* (come diceva Hegel, l'animale non muore, finisce). Questo è un sapere iscritto nell'atto della parola. Apprendendo a parlare, l'uomo comincia a scandire il tempo, a riconoscerlo, a ritrovarlo. Ma la consapevolezza della morte si struttura in un sapere ambiguo. Sini ricorda quello che più volte è stato notato della morte, e cioè il suo appartenere ad ogni singolarità, ad ogni *persona*, senza che sia conosciuta per esperienza *personale*. Di un'analogia ambiguità è partecipe anche la filosofia. La parola che ammette il divenire del tutto, che evoca la morte, nei fatti osa sottrarsi al tempo, restando però soltanto parola, e quindi soggetta al tempo. In questo senso, quindi, la filosofia non vince il tempo. Può vincerlo soltanto se assume quell'*eternità di vita* che è nell'evento della parola.

Il *Dialogo* con Martini torna sui non pochi nodi dell'intervento di Sini. Innanzitutto Martini chiede se il tempo cosmologico e il tempo dell'uomo siano due realtà separate, e nel fare questo parte dall'osservazione che nel saggio di Macchetto non siano occorsi termini come "parola", "vita" e "morte". Sini ammette la distanza della filosofia dalla scienza, ma attribuisce la responsabilità di questa incomunicabilità alla svolta tecnologica della scienza che la renderebbe incapace di riflettere sul tempo. È singolare, però, notare che mentre Macchetto apriva alla filosofia seppure ingenuamente intesa come metafisica, Sini chiuda il dialogo (pur ritenendolo auspicabile in linea di principio) attribuendone alla scienza l'incapacità. Martini a questo punto si chiede, a ragion veduta, se non possa esserci una sordità della filosofia alle parole della fisica. E Sini in un certo senso lo ammette, dicendo che la filosofia, in qualche modo "espulsa" dalla chiusura tecnologica della scienza, si è ritirata in sé stessa. Ma la scienza, avverte Martini, non possiede solo il tempo della fisica: c'è anche un tempo biologico. Si avrebbero così almeno tre tempi: della fisica, della biologia, della filosofia. Sini, in tutta risposta, moltiplica i tempi, dicendo che i tre tempi ricordati da Martini sarebbero prodotti spirituali dell'uomo greco (e quindi europeo). Molti sono i tempi come molte sono le figure della verità. Ma tutti riposano sull'unico tempo eterno.

Dalla vita eterna o dal tentativo di affrontare il tempo dell'anima, si passa al tempo della vita nel senso biologico con il saggio di Edoardo Boncinelli dal titolo *Fatti di tempo*, che afferma con forza già al suo inizio il nostro essere posseduti dal tempo, fino al punto di poter dire di *essere tempo*. Ma il tempo della vita ci si presenta in due forme contrarie: la ciclicità (il pensiero va, ovviamente, alla stagionalità) e l'irreversibilità. È soprattutto l'evoluzione del vivente che mostra quest'ultimo carattere. Ciò pone un problema di simmetria, e cioè, forse, il vero paradosso del tempo, ossia il contrasto tra la possibilità teorica racchiusa nelle leggi simmetriche nel tempo (la reversibilità) e la realtà che presenta chiare *rottture di simmetria* (che Boncinelli illustra con alcuni esempi). La vita stessa si può dire sia stata una rottura di simmetria avvenuta nell'universo in condizioni di bassa temperatura, e che si mantiene coerente nel tempo attraverso la discendenza. L'evoluzione del vivente illustra l'irreversibilità del tempo perché si presenta come una serie ininterrotta di rottture di simmetria, essendo segnata da eventi accidentali (che poi diventano *incidenti congelati* nel tempo). E parrebbe di trovare confermata la concezione bergsoniana dell'evoluzione quando Boncinelli scrive

che "l'evoluzione biologica è un concentrato di irreversibilità, imprevedibilità, e quindi di *creazione nel tempo*. È un'ininterrotta produzione di novità: nessuno può predire quello che succederà, come nessuno avrebbe potuto predire quello che è successo. Nessuno 'progetta' le novità" (p. 98). In essa, insomma, troviamo eventi plausibili ma non necessari, e cioè che hanno il diritto ma non il dovere di accadere. Da qui una riconsiderazione dell'idea di contingenza, vero presupposto della libertà.

Nella parte dal titolo *Memoria e pienezza del presente*, la dimensione narrativa incontra la concezione ebraica e cristiana del tempo. Giacomina Limentani, saggista ed esperta di ebraismo, compone in *Ricordati dell'altro* un quadro in cui alcuni scenari tratti dalla *Torah*, la Legge, vengono raccolti, raccontati e interpretati secondo lo spirito del *midrash*, cioè l'indagine, il commento. Ne viene fuori "un montaggio di vari commenti rabbinici" (come l'autrice dirà nel *Dialogo*, p. 120) che nascondono una forte dimensione etica, e così la stessa figura del tempo, che si struttura a partire dal nodo memoria-oblio. La prima preoccupazione di Martini, nel *Dialogo* che segue, sarà proprio quella di confrontare questa vicenda "umana e divina" con la vastità spazio-temporale che invece Macchetto aveva illustrato, questione che la Limentani supera mostrando in un certo senso la conciliabilità tra prospettiva cosmologica e prospettiva religiosa. Nelle domande e risposte successive viene chiarito il significato dell'approccio ermeneutico del *midrash* che sottende una vera ontologia della relazione: ogni cosa è connessa con tutto, i rapporti tra le cose sono infiniti. E in questa trama si rende necessario il nesso indissolubile tra imperativo della memoria e imperativo dell'oblio: ricordare gli eventi senza essere paralizzati dal dolore. Da qui si passa a sottolineare un tema classico e cioè il rapporto tra tempo e interiorità, come alterità dall'oggettività del tempo misurato. Infatti la gioia e il dolore intervengono sulla durata, nonostante l'orologio.

Gabriel Bunge spiega con molta chiarezza la concezione cristiana del tempo ne *Il significato del tempo per l'eremita*. Per il cristiano il tempo assume una gravità che il mondo prima di Gesù ignorava: esso si stende tra le due *parousie*, le due venute del Cristo, la prima che riempie il passato, la seconda che fissa il futuro in un termine. Ma nessuno conosce il momento in cui Gesù tornerà. Dunque, occorre *vigilare*. Una delle insidie dell'attesa del ritorno è proprio il *tempo*: il Signore sembra tardare. E questa pesantezza del tempo è particolarmente evidente al monaco, all'eremita, apparendogli sotto le vesti dell'*accidia*, il "demone meridiano". Il rimedio è, come suggeriva Evagrio Pontico (nato intorno al 345) riportando l'insegnamento del suo maestro, quello di vivere con la convinzione che si morirà l'indomani; tutto questo, nella certezza che la morte è il ricongiungimento col Signore. E tuttavia, paradossalmente, questa convinzione deve convivere con una pratica nel tempo che mira al completamento di ogni opera: un tempo, dunque, pieno e costante, che cioè non sia svuotato dall'attesa. Ed è da questa liberazione dell'*accidia* che la vita spirituale diventa mistica: la preghiera permetterà di superare momentaneamente i limiti dello spazio e del tempo, per l'automanifestazione di Dio. La seconda *parousia*, dunque, può essere sperimentata già in questa vita.

L'ultima sezione è intitolata con una domanda: *Tempo finito o infinito?*, e comprende l'intervento conclusivo del solo Martini, ossia *Una riflessione*, come vuole il titolo, che cerca di ricomporre in unità le varie tappe del percorso esposto dal libro. Martini cerca di rispondere a tre domande: 1. Che cosa ci insegna il percorso tracciato dagli interventi del

libro? 2. Come legge il tempo il non credente che è in noi (Martini dice "in me")? 3. Come lo legge il credente? L'autore ripete il percorso del volume, nella consapevolezza che nessuno degli interventi pretende di risolvere il mistero del tempo. Di fronte a questo *sapere di non sapere* sta il paradosso del tempo per il cristiano, cioè di colui che vive nel tempo ma è anche cittadino dell'eternità; diremmo *figlio di Crono e figlio di Dio*. Alcune tentazioni per il cristiano (e dunque le forme in cui nel cristiano si fa sentire il non credente, secondo Martini) implicano una certa concezione del tempo. Sono i modi in cui Crono tenta, oggi, di divorare i propri figli: l'ansia (il tempo non basta), la frustrazione (la finitudine del tempo), la ripetizione (il tempo ciclico, senza alcuna soluzione di continuità data da un atto di decisione per l'eternità, la seduzione della dottrina della reincarnazione), la chiusura (il tempo finisce con la morte, nulla è oltre la vita fisica). A queste *derive*, corrispondenti a diverse intuizioni del tempo e della vita, il credente tenta di rispondere con il suo tempo. Questo tempo è l'*oggi*, parola che si trova in quattro luoghi del Vangelo di Luca, e che testimonia la pienezza di un presente che poggia sul passato per aprirsi al futuro, secondo una concezione cristologica del tempo che unisce il finito e l'infinito.

Chiudendo il libro, però, permangono alcuni dubbi sul senso complessivo del percorso tracciato. L'impressione dominante è che il tema del tempo sia un felice *pretesto* per riflessioni di una eterogeneità al limite dell'inconciliabile, che nemmeno la buona volontà del cardinale Martini riesce a ridurre. Di più, essa appare come una eterogeneità improduttiva, sia nel senso del dialogo tra le discipline, sia in quello più specifico del tema del libro. Appare con grande evidenza come il tempo non sia quasi per niente toccato, ma solo *accerchiato* senza che da nessuno dei fronti parta un attacco alla sua natura. Si dovrebbe sospettare della citazione ricorrente (non solo in questo testo) del passo di Agostino in cui il padre della chiesa confessa la sua incapacità di "dire" ciò che del tempo sa già. L'onnipresenza della citazione forse nasconde una sorta di pigrizia intellettuale o una vera e propria rinuncia a pensare altrimenti. Ci sembra di dover intendere in questo secondo senso le seguenti parole di Martini: "Inafferrabile resterà certo [il tempo] anche per il lettore di *questo volume*. Sarebbe solo superbia che l'autore di uno qualsiasi dei contributi che lo compongono pretendesse di spiegare esattamente cosa sia mai il tempo! Non lo sappiamo proprio, anche se, forse, sappiamo di non sapere" (p. 139). Il presupposto indiscusso è che il tempo sia un mistero perpetuo. E certo non lo si stringe da presso se si continua a spezzettarlo in compartimenti stagni: più volte compaiono espressioni come "tempo fisico", "tempo della filosofia", "concezione cristiana del tempo", senza che ci sia uno sforzo almeno di chiarimento di ciò che accomuna tutti questi *tempi*. Poiché è chiaro che è solo dall'incontro e dallo scontro tra prospettive che ci si può avvicinare al mistero del tempo. Ma questo tentativo non è stato fatto (e ciò prescinde dalle intenzioni dello stesso Martini). Indicativa è ad esempio l'assenza, già segnalata, di una giustificazione dell'idea del viaggio nel tempo nel saggio di Barrow. Ma era lì che potevano scontrarsi due prospettive come quella del tempo come ente in cui viaggiare, e quella che lo riduce a struttura antropologica, uno scontro che poteva avvenire tra scienza e filosofia. Qui va segnalato l'imbarazzante silenzio della filosofia nell'intervento di Carlo Sini, in cui è la *morte* a prendere il posto del *tempo* senza che questa sostituzione sia giustificata. Del tempo del mondo (quel mondo in cui anche i mortali sono) si tace. Non consola nemmeno la posizione di Sini sul dialogo con la scienza: "Allo stato attuale, però, questo dialogo pare essersi interrotto. La ragione è che la formazione dei ricercatori scientifici è sempre più una formazione tecnologica. Si potrebbe addirittura dire che essi nemmeno capiscono quando si pone loro un problema (filosofico).

Ma non è colpa loro: sono, *per così dire*, addestrati a non capire" (p. 82). Stona una posizione così dura, dopo un intervento che non offre alcuno strumento per mettere in discussione gli eventuali limiti della posizione scientifica sul tempo. Non sarà proprio questo *manca* il tempo, questo evitare il bersaglio, questo non affrontarlo (con tutti i rischi intellettuali che ciò comporterebbe), che in un certo senso materializza il tempo e permette a Crono di divorare i propri figli?

Indice

Preludio (*Carlo Maria Martini*)

I. IL CICLO DEGLI ANNI E LA POSIZIONE DEGLI ASTRIS - L'evoluzione del tempo nel tempo (*Duccio Macchetto*) - Dialogo (*Carlo Maria Martini e Duccio Macchetto*) - Viaggiare nel tempo? (*John D. Barrow*)

II. LA PAROLA E LA VITA - Può la filosofia vincere il tempo? (*Carlo Sini*) - Dialogo (*Carlo Maria Martini e Carlo Sini*) - Fatti di tempo (*Edoardo Boncinelli*)

III. MEMORIA E PIENEZZA DEL PRESENTE - Ricordati dell'Altro (*Giacoma Limentani*) - Dialogo (*Carlo Maria Martini e Giacoma Limentani*) - Il tempo dell'eremita (*Gabriel Bunge*)

IV. TEMPO FINITO O INFINITO - Una riflessione (*Carlo Maria Martini*)

L'autore

Carlo Maria Martini è cardinale arcivescovo di Milano. Dal 1987 promuove l'iniziativa denominata *Cattedra dei non credenti*, un invito al confronto e alla riflessione sulla condizione umana. La penultima cattedra era dedicata ai temi della scienza: Carlo Maria Martini, *Orizzonti e limiti della scienza. Decima cattedra dei non credenti*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

Links

[Alcune interviste col cardinale Martini](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Dworkin, Gerald, Frey, Raymond G., Bok, Sissela, *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro.* Torino, Edizioni di Comunità, 2001, Lit. 28.000, Euro 14,46, ISBN 88-24-50626-7

Recensione di [Corrado Del Bò](#)

[*Parole chiave:* bioetica, eutanasia, morte]

[Indice](#) - [Gli autori](#)

Publicato originariamente nel 1998 all'interno della collana di etica applicata della Cambridge University Press dal significativo titolo di *For and Against*, il libro affronta le due delicate e distinte questioni del suicidio assistito - se è, cioè, moralmente permmissibile, e se dovrebbe essere legalmente permmissibile, che i medici mettano a disposizione le proprie competenze per facilitare il paziente che volesse togliersi la vita - e dell'eutanasia - se è, cioè, moralmente permmissibile, e se dovrebbe essere legalmente permmissibile, che i medici pongano fine in prima persona alla vita dei pazienti che ne facciano richiesta. I due saggi che lo compongono e che sostengono posizioni contrapposte affrontano queste faccende in maniera schietta e diretta, in una sorta di duello filosofico in cui l'unica arma concessa è l'argomentazione razionale e l'arbitro finale è, in definitiva, il lettore.

La prima parte del libro è occupata dal saggio di Dworkin e Frey, che sostiene una posizione favorevole all'eutanasia e al suicidio assistito. Nel primo capitolo, opera di Dworkin, viene avanzata in aperta polemica con un celebre articolo di Leon Kass una serrata critica alla tesi secondo cui "le norme della medicina proibiscono in qualunque caso a chi la esercita di agire con l'intenzione di uccidere dei pazienti, o di aiutarli a uccidersi" (p. 5). Kass, secondo Dworkin, sbaglia per vari motivi, ma soprattutto perché considera le due tesi classiche a favore dell'eutanasia (quella fondata sull'autonomia del paziente e quella fondata sulla benevolenza compassionevole del medico) come separate anziché come interconnesse: invece, "la tesi più plausibile è che siano *sia* la scelta *che* la condizione del paziente a rendere permmissibile l'uccisione da parte del medico. Ed è questa la ragione per cui tale pratica viene definita eutanasia volontaria - "volontaria" per sottolineare l'elemento di scelta del paziente, ed "eutanasia" per sottolineare che la morte è *buona*" (p. 10).

Nel secondo capitolo, opera di Frey, viene, invece, affrontato "il caso per antonomasia di suicidio medicalmente assistito, in cui la domanda è: può un dottore legittimamente fornire gli strumenti per uccidersi a un paziente competente e informato la cui malattia sia a uno stadio terminale, che abbia volontariamente richiesto la sua assistenza, e la cui richiesta sia

sopravvissuta a una cura antidepressiva?" (p. 21). Evidentemente, se il suicidio medicalmente assistito non è giustificabile in questo caso, è improbabile che esista un caso in cui lo sia. Il lavoro analitico di Frey è qui sviluppato in tre direzioni: elaborare la differenza tra uccidere, volere intenzionalmente la morte e causare la morte; chiarire come la richiesta di assistenza per morire avanzata dal paziente incida sulla posizione del medico; individuare chi agisce per ultimo e se, dunque, si debba parlare di eutanasia attiva (come nel caso del medico che inietta morfina in quantità letale) o di suicidio medicalmente assistito (come nel caso del paziente che ingoia la pillola fornitagli dal medico). Si tratta indubbiamente del paragrafo più intricato, non solo perché le distinzioni diventano particolarmente sottili, ma anche perché il discorso oscilla continuamente dal suicidio assistito all'eutanasia volontaria. Ciò non deve, tuttavia, stupire: secondo Frey, seppur distinti concettualmente, i due casi si pongono lungo quel *continuum* definito dalla scelta del paziente di dare avvio a un progetto di morte; ed è alla luce di questo progetto che va, caso per caso, valutata la responsabilità morale del medico che aiuta il paziente terminale a porre fine alla propria vita. Così, "se il diritto di rifiutare il trattamento fornisce in effetti un modo per suicidarsi; se il suicidio è considerato permissibile; e se per suicidarsi deve essere possibile avere accesso agli strumenti per il suicidio; allora non vi è ragione di credere che solo la sospensione o la non-somministrazione del trattamento siano mezzi accettabili per determinare la morte del paziente" (pp. 50-1).

Nel terzo capitolo, anch'esso opera di Frey, vengono discussi gli argomenti della cosiddetta "china scivolosa". Si tratta di argomenti consequenzialisti e probabilistici, che assumono una forma del tipo: "si faccia il passo A [ad esempio, autorizzare il suicidio medicalmente assistito], e si sarà condotti a fare i passi B e C [ad esempio, praticare l'eutanasia volontaria o, addirittura, l'eutanasia involontaria]. Il passo A ci conduce sul margine della china; i passi B e C ci fanno scivolare verso il basso" (p. 53). Perché questi argomenti possano funzionare, è richiesta una spiegazione del meccanismo attraverso cui si verifica lo "scivolamento" e, soprattutto, occorre che questo meccanismo determini conseguenze non solo disastrose, ma anche quasi impossibili da evitare attraverso dispositivi di salvaguardia. Prendendo in esame le tesi di John Arras, Frey mostra, però, i limiti di questa prospettiva. In particolare, secondo Frey, va rigettata, innanzitutto, quella che egli chiama la "difesa sociologica" di Arras della proibizione del suicidio medicalmente assistito, in forza della quale nessuno dei tre assunti su cui può fondarsi una giustificabile politica di suicidio medicalmente assistito - volontarietà della richiesta, vaglio accurato delle alternative, messa in opera di un efficace sistema di controlli per prevenire gli abusi - è, nella realtà odierna, scevro di problemi: infatti, il fatto che la realtà attuale sia in un certo modo non implica che non si possano escogitare delle soluzioni, empiricamente praticabili, in grado di modificarla. Dopotutto, quando nel sistema penale si applica la pena di morte, "noi esigiamo molto per concludere che un'uccisione è stata giustificata, ma nessuno crede davvero che, dal momento che ammettiamo che il diritto possa contemplare uccisioni giustificate, la nostra società rischi l'anarchia o il ritorno allo stato di natura" (pp. 63-4). Allo stesso modo, è per Frey debole anche il secondo argomento di Arras, quello secondo cui diventerebbe impossibile tenere separate il suicidio medicalmente assistito dall'eutanasia attiva volontaria, sulla base dell'idea che sono sottintese in entrambe le pratiche l'autonomia del paziente e l'attività compassionevole del medico di alleviamento del dolore: infatti, tale argomento presuppone che sia possibile tracciare una distinzione morale tra suicidio medicalmente assistito ed eutanasia volontaria (il che, come abbiamo visto in precedenza, è, però, tutt'altro che

pacifico) e/o che quest'ultima sia male (il che, tuttavia, è controverso). E nemmeno, rileva Frey, è più convincente l'argomento che paventa il rischio di un'estensione dell'eutanasia anche alle persone che non vogliono morire: infatti, esso accentua le somiglianze delle giustificazioni per procedere lungo la china trascurando la differenza morale che sussiste, ad esempio, tra eutanasia volontaria ed eutanasia non volontaria e che potrebbe servire a mettere in pratica dispositivi di tutela contro lo scivolamento.

Il quarto e ultimo capitolo, scritto da Dworkin, discute, infine, dell'opportunità di istituzionalizzare la pratica del suicidio assistito (legalizzandolo, oppure mantenendolo come reato ma attribuendo al motivo pietoso caratteristica di non punibilità o di attenuante). L'analisi di Dworkin prende in esame il rapporto della *New York State Task Force on Life and the Law*, che nel 1994 ha difeso la necessità di mantenere in vigore nello Stato di New York la proibizione del suicidio medicalmente assistito. Gli otto argomenti avanzati dalla Task Force, fondati su ragioni essenzialmente consequenzialiste, sono oggetto di un'attenta opera di dissezione da parte di Dworkin, allo scopo di mostrare che le istanze soggiacenti al suicidio assistito di evitare sofferenze inutili e di modellare la fine della propria vita secondo i propri valori non possono essere annullate da generici inviti a "non correre rischi". Infatti, "i danni in questione sono, è vero, gravi - delle persone potrebbero essere spinte a suicidarsi contro la loro volontà - ma la probabilità e l'entità di tali pressioni non sono chiare. Inoltre, si può fare molto per prevenire questi danni. Come minimo l'*onus probandi* dovrebbe ricadere su coloro che vorrebbero impedire la legalizzazione di tale pretesa morale sulla base della previsione di abusi" (p. 102).

Le argomentazioni contrarie all'eutanasia e al suicidio assistito occupano, invece, la seconda parte del volume e sono portate avanti da Sissela Bok in un saggio che non ha il rigore argomentativo né la chiarezza espositiva di quello che lo ha preceduto e che, a dispetto della competenza storico-filosofica dell'autrice sul tema, sembra sempre un po' eludere il nocciolo della questione. Bok aderisce alla prospettiva che distingue *sempre* tra l'uccisione di se stessi e l'uccisione di altri innocenti e che proibisce *sempre* quest'ultima. Secondo questo approccio, quindi, "vi sono circostanze nelle quali può essere giusto scegliere la morte per se stessi; ma tali circostanze non giustificano l'uccisione di altri. Il suicidio può dunque, talvolta, essere moralmente legittimo, ma lo stesso non vale per l'eutanasia, l'infanticidio o l'uccisione dei comatosi e dei disabili mentali" (p. 113). Nel sesto capitolo del volume (il secondo del suo saggio), Bok non si dimostra, in effetti, particolarmente simpatetica con le tesi classiche in forza delle quali si è spesso ritenuto il suicidio un atto moralmente deprecabile; quelle tesi, cioè, che hanno visto nel suicidio una violazione o del potere divino di vita e di morte o della legge di natura che prescrive l'autoconservazione. Pur puntualizzando in maniera molto opportuna che il suicidio non è un fatto meramente privato (infatti, i membri della famiglia del suicida - in particolare i figli - sono esposti al rischio di ripetere il gesto o, comunque, di soffrire di prolungati stati di agitazione psicologica), Bok riconosce che il suicidio può essere in alcuni casi una scelta adeguata e moralmente ineccepibile; la questione cruciale è, però, se le condizioni che giustificano il suicidio, qualora questo non sia praticabile, possano giustificare l'eutanasia attiva.

La risposta di Bok, formulata nel settimo capitolo del volume, è negativa: ammesso (e non concesso) che non vi siano differenze morali intrinseche tra suicidio ed eutanasia, la legalizzazione di quest'ultima non è auspicabile in quanto sussiste il concreto rischio che

venga poi estesa a un numero crescente di persone che non ne hanno fatto richiesta. Ritorna, dunque, qui in discussione l'argomento della "china scivolosa", che costituisce, par di capire, il vero punto di dissenso tra Bok da una parte e Frey e Dworkin dall'altro. L'esame di quello che è avvenuto in Olanda, l'unico Paese in cui suicidio assistito ed eutanasia sono disciplinati a livello giuridico, non sarebbe, secondo Bok, confortante: nel periodo compreso tra il 1990 e il 1995 per circa mille casi le direttive che disciplinano l'applicazione dell'eutanasia sarebbero state disattese. Ora, se questo, sottolinea Bok, è accaduto in un Paese a tradizione liberaldemocratica, in cui l'assistenza sanitaria è universale e gratuita, è legittimo nutrire dei giustificati timori su cosa accadrebbe se si legalizzasse l'eutanasia in Paesi retti da regimi autoritari o in Paesi (come gli stessi Stati Uniti) in cui la ricchezza costituisce una barriera all'accesso alle cure mediche. Né incontra favori maggiori, nelle preferenze morali di Bok, il suicidio medicalmente assistito (approfondito nel capitolo ottavo, l'ultimo del suo saggio). Il caso paradigmatico diventa qui quello dell'Oregon, i cui cittadini hanno approvato nel 1997 per la seconda volta il *Death with Dignity Act*, con cui il suicidio medicalmente assistito veniva reso legale se conforme a una serie di requisiti (che la richiesta per l'assistenza al suicidio provenga, in forma orale e scritta, da un paziente sano di mente con meno di sei mesi di vita e che l'esistenza di tali condizioni, unitamente all'assenza di depressione clinica, siano riconosciute da due medici). Secondo Bok, provvedimenti legislativi di questo tipo possono essere criticati sia sulla base del timore della china scivolosa sia alla luce del loro impatto sul ruolo dei medici (cui pure Bok non risparmia critiche per la loro diffusa incapacità di gestire e alleviare, attraverso opportune terapie del dolore, le sofferenze dei malati terminali): infatti, "i medici nutrono [...] preoccupazioni sul modo in cui una svolta nella percezione pubblica del dottore - da operatore che opera con fini di vita a gestore anche della morte - potrebbe incidere sui già decrescenti livelli di fiducia tra operatori sanitari e pazienti" (p. 171). Non è un caso, da questo punto di vista, che proprio i medici - e gli operatori sanitari in genere - siano tra i più accaniti oppositori della legalizzazione del suicidio assistito; e il parere, fondato su esperienze concrete, di chi sta, per così dire, "in trincea" è, secondo Bok, da considerare con più attenzione delle speculazioni degli intellettuali che ragionano in astratto.

Giunto al termine della lettura dei due saggi, il lettore potrebbe trovarsi realmente disorientato; dopotutto, il nocciolo della controversia tra Frey e Dworkin da una parte e Bok dall'altra pare ridursi a una differente valutazione dei rischi sociali determinati dalla legalizzazione del suicidio medicalmente assistito e/o dell'eutanasia invece che fondarsi su un diverso giudizio sul suicidio medicalmente assistito e/o dell'eutanasia *in sé*. Se questo fosse vero, come credo, si avrebbe un risultato decisamente curioso: il disaccordo tra le due posizioni avrebbe poco a che fare con il piano squisitamente normativo e finirebbe forse per suggerire che le questioni del suicidio medicalmente assistito e/o dell'eutanasia dovrebbero essere di pertinenza degli scienziati sociali e dei legislatori più che dei filosofi.

Indice

Avvertenza - Introduzione - *Parte prima* (Gerald Dworkin e Raymond G. Frey): 1 La natura della medicina - 2 Distinzioni tra tipi di morte - 3 Il timore della "china scivolosa" - 4 Politiche pubbliche e suicidio medicalmente assistito - *Parte seconda* (Sissela Bok): 5 Scegliere la morte e togliere la vita - 6 Il suicidio - 7 L'eutanasia - 8 Il suicidio medicalmente assistito

Gli autori

- Gerald Dworkin è professore di Filosofia presso la University of California.
 - Raymond G. Frey è professore di Filosofia presso la Bowling Green State University.
 - Sissela Bok è *distinguished fellow* presso lo Harvard Center for Population and Developmental Studies.
-



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Cedroni, Lorella, Polito, Pietro, (a cura di), *Saggi su Umberto Campagnolo. Atti del Seminario di studi su Umberto Campagnolo promosso dall'Associazione Internazionale di Studi "G. Ferrero" e dalla "Società Europea di Cultura di Venezia"*.

Roma, Aracne, 2000, ISBN 88-7999-290-X.

Recensione di [Moris Frosio Roncalli](#)

[filosofia del diritto](#)

[Indice](#) - [Nota biografica](#) - [Bibliografia](#)

Il 1999 è stato l'anno della riscoperta di Umberto Campagnolo. Allievo e soprattutto critico di Hans Kelsen, teorico del diritto internazionale, federalista europeo della prima ora e poi geniale organizzatore di eventi culturali, il filosofo padovano ha sofferto di un prolungato periodo d'oblio dovuto alla scarsità dei lavori conclusi e pubblicati e ad una insopprimibile volontà di far parte per se stesso, lontano dai circoli culturali e politici più alla moda.

Il primo tassello della riscoperta del filosofo Campagnolo è stato posto, su invito di Norberto Bobbio, da Mario G. Losano, che ha curato la pubblicazione della tesi di dottorato del nostro e il suo carteggio con Kelsen. Il convegno organizzato dall'Università La Sapienza e dall'Associazione internazionale di studi Guglielmo Ferrero costituisce un completamento del lavoro di Losano, spingendosi ad analizzare non solo l'elaborazione teorica di Campagnolo, ma anche la sua azione come leader del Movimento Federalista Europeo e, dal 1950, come organizzatore della *Société Européenne de Culture* (SEC). Non che i saggi raccolti s'illudano di rendere compiutamente conto della ricca esperienza di Campagnolo ed esaurire l'argomento. Per ricostruire in maniera soddisfacente l'evoluzione del suo pensiero e della sua azione politica servirebbe uno studio di più ampio raggio, che si preoccupasse preliminarmente di raccogliere e catalogare le fonti sparse (articoli di giornali, materiale d'archivio delle diverse organizzazioni in cui Campagnolo s'impegnò, documenti conservati dalla famiglia) e di pubblicare gli inediti. Ma i contributi raccolti nel volume che presentiamo hanno il merito di sollevare il velo che copriva i diversi volti di Umberto Campagnolo. Resta da stabilire se esista una continuità tra i tre momenti dell'esperienza campagnoliana: (tra la fase internazionalista, quella federalista e la successiva della "politica della cultura") o se ci si trovi, al contrario, di fronte ad un percorso intellettuale nient'affatto lineare, ma rispondente piuttosto ad un'ansia irrimediabile di intervento nella politica e nella storia. I tre momenti dell'esperienza intellettuale di Campagnolo sono infatti separati da esperienze storiche

importanti: tra la sua prima opera sui problemi del diritto internazionale (*Nations et droit* del 1937) e *Repubblica federale europea* (1945) - il lavoro che segna la conversione al federalismo europeo - c'è la guerra, che detta l'impellente necessità di passare dalle teorie pure del diritto ai progetti politici per l'avvenire; tra la fase federalista e la creazione della SEC c'è la fine della vecchia idea d'Europa e il trionfo della politica dei blocchi, che desta in Campagnolo, e in pochi altri per la verità, l'obbligo morale di tenere aperto il dialogo con i paesi dell'Est. Il filo rosso che lega queste diverse esperienze risiede probabilmente nella ricerca della pace (intesa non nel senso generico del pacifismo utopistico, ma kantianamente come soluzione del problema eminentemente giuridico di uno stabile ordinamento internazionale) e nella fiducia nel dialogo, nel confronto intellettuale come strumento per avvicinare le masse alla politica e giungere alla fondazione di una società civile mondiale, capace di lottare per l'affermazione di quei valori, che la visione strettamente pragmatica dei governi non è in grado di difendere.

L'interesse della raccolta di saggi, non risiede comunque unicamente nel loro valore ricostruttivo. Oltre all'analisi di problemi euristici, i contributi mettono in luce alcuni concetti che sembrano tornati oggi d'attualità, sia sul fronte del dibattito sul valore delle formule del diritto internazionale, sia sul terreno della prosecuzione del processo di integrazione europea. Sorprendono, ad esempio, la vicinanza delle considerazioni di Campagnolo sulle categorie inclusione/esclusione, apertura/chiusura, nazione/stato con le teorie di J. Habermas, la comune derivazione kantiana del pensiero dei due autori sul problema dell'unificazione europea, l'identica fiducia nelle possibilità di dialogo interculturale e nel valore della critica nei confronti della politica.

Nonostante sia stato, e sia ancora, colpevolmente trascurato dai teorici del federalismo sovranazionale, il pensiero di Campagnolo offre utili chiavi per l'analisi delle difficoltà del cammino verso l'unità europea di fronte al nodo del rapporto tra diritto statale e diritto internazionale, legato strettamente alla questione della cessione di sovranità da parte degli Stati nazionali ad un superiore governo europeo. Su Campagnolo pesa probabilmente l'insuccesso della sua azione politica per la federazione europea, marcata da un eccessivo radicalismo. Ma l'inapplicabilità della teoria non basta ad annullarne ogni ruolo positivo, tanto più che la ben sperimentata ritrosia dei governi degli Stati nazioni a cedere porzioni della propria sovranità alle istituzioni europee sembra oggi la più chiara dimostrazione della fondatezza dei dubbi di Campagnolo.

Indice

p. 7 *Presentazione* di L. Cedroni e P. Polito

p. 11 *Ricordo di U. Campagnolo* di M. Campagnolo Bouvier

p.15 *Saluto ai lavori* di A. Levi

p.19 *Testimonianza su Campagnolo* di U. Bobbio

p. 23 *L'idea di repubblica federale nel pensiero politico di Campagnolo* di L. Cedroni

p. 41 *Kelsen e Campagnolo: una controversia di diritto internazionale fra la pace e la guerra* di M. G. Losano

p. 63 *Lo "spirito europeo" nel pensiero politico di Campagnolo* di F. Mancuso

p. 73 *L'immagine della Russia e il dialogo Est-Ovest nella riflessione di Campagnolo* di T. Dell'Era

- p. 87 *Il pacifismo di Campagnolo* di P. Polito
- p. 107 *Campagnolo critico di Kelsen e Kelsen critico di Campagnolo* di L. Bonanate
- p. 121 *La scienza giuridica come scienza sociale empirica: Campagnolo critico di Kelsen* di A. Carrino
- p. 133 *Appendice: Un inedito di Campagnolo: il curriculum presentato al concorso alla cattedra di filosofia del diritto (1948)*
- p. 143 *Bibliografia*
- p. 147 *Indice dei nomi*

Nota biografica

Umberto Campagnolo (Este 1904 — Venezia 1975) Laureato in filosofia teoretica a Padova, Campagnolo intraprese nel 1931 l'attività d'insegnante nel liceo locale. Nel 1933 l'iscrizione al Pnf divenne obbligatoria per insegnare e Campagnolo lasciò l'Italia per Ginevra. In Svizzera fu allievo di Kelsen presso l'*Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales*, dove si addottorò in scienze politiche con la tesi *Nations et droit*. Allo scoppio della guerra Kelsen si rifugiò negli Stati Uniti, Campagnolo optò per la scelta opposta e rimpatriò nel 1941, accettando la proposta di Adriano e Massimo Olivetti, di occuparsi delle relazioni pubbliche della loro impresa di Ivrea e di costituire una biblioteca all'interno della fabbrica. Caduto Mussolini, nel 1943 fu chiamato dal rettore Concetto Marchesi all'Università di Padova a insegnare Storia delle dottrine politiche e successivamente Filosofia della politica. Dal 1945 al 1950 fu commissario dell'ISPI su incarico del Cln milanese e del Governo militare degli alleati e dietro proposta del Partito d'azione. Nel 1946 fu eletto segretario nazionale del Movimento Federalista Europeo, per il quale aveva pubblicato nel 1945 il testo programmatico *Repubblica federale europea*. Constatata l'impossibilità di realizzare il progetto unitario europeo a seguito della divisione del continente attorno ai due blocchi, Campagnolo sarà costretto a ripiegare su progetti esclusivamente culturali. Nel maggio 1950 fonda a Venezia la *Société Européenne de Culture* con lo scopo di tener vivi i contatti tra gli intellettuali europei. Era l'avvio di quella "politica della cultura" nella quale Campagnolo sperava di trovare il mezzo per riconciliare i blocchi e attuare una politica distensiva indipendentemente dall'azione dei governi, dei quali continuò per tutta la vita a diffidare. Diresse la Società da lui creata e l'organo di questa, la rivista "Comprendre", fino alla morte avvenuta il 25 settembre 1976. Il suo posto a capo della SEC fu preso dall'amico Norberto Bobbio.

Bibliografia

- N. Bobbio, *Un uomo del secolo: Umberto Campagnolo*, in "Nuova Antologia", n. 580(1998), pp. 35-44.
- U. Campagnolo, *Repubblica federale europea: unificazione giuridica dell'Europa*, L'Europa unita, Milano 1945.
- H. Kelsen — U. Campagnolo, *Diritto internazionale e Stato sovrano*, Giuffrè, Milano 1999.
- Biblioteca comunale di Este, Società di gabinetto di lettura (a cura di), *Umberto Campagnolo e la Società europea di cultura*, Biblioteca comunale, Este 1986.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Veca, Salvatore, *La penultima parola e altri enigmi. Questioni di filosofia.*

Roma-Bari, Laterza (I Sagittari), 2001, pp. 160, Euro 12,39, ISBN 88-420-6321-2

Recensione di [Emanuele Bardone](#)

[Indice](#) - [L'autore](#)

La penultima parola e altri enigmi può essere considerato, come lo stesso autore suggerisce, un sorta di esplorazione del mondo attraverso l'attività della meditazione filosofica, in cui il "bene comunicare ad altri modi più perspicui di guardare noi stessi e il mondo" costituisce il fine del libro.

La "stenografia intellettuale" parte con la ricognizione di tre questioni: la natura dell'attività filosofica, la giustizia e le emozioni. Le parti sono organizzate in modo autonomo, sebbene siano collegate idealmente da quello che costituisce l'incipit del libro, cioè il "bene comunicare".

Nella prima parte l'autore cerca di delineare un quadro generale entro cui collocare l'attività filosofica. Il filosofare è un'attività difficilmente definibile: quale funzione esplica il discorso filosofico? Sembra che sia difficile poterlo accomunare alla scienza *tout court* per il suo carattere, a detta dell'autore, frammentario, più simile a un "guazzabuglio", che non a un corso, più o meno ordinato, caratterizzato dalla progressiva accumulazione di verità sul mondo. Cosa gli è dunque peculiare?

La tesi che avanza Salvatore Veca è che la filosofia costituisca uno sterminato repertorio di esempi, simili per certi aspetti a quelli musicali, che suggeriscono modi di vedere, alternativi fra loro, noi stessi e il mondo. La mancanza di convergenza delle teorie, che si susseguono, non va intesa dunque in senso dispregiativo, ma diventa l'esemplificazione del fatto che l'uomo, in quanto "animale prospettico", ha la capacità di guardarsi in modi diversi. Ridurne le possibilità non è altro che rinunciare a quella "molteplicità di commenti" sull'uomo e sul mondo, che ha caratterizzato la storia della filosofia.

L'autore viene così a presentare l'attività del filosofo attraverso un suggestivo elogio dell'anti-riduzionismo, in cui si dà conto della libertà filosofica, quale responsabile "della custodia e dell'ampliamento delle gamme di opzioni di come guardare noi stessi, gli altri e il mondo".

Oggetto della seconda questione filosofica è la giustizia. Il tema è assai caro all'autore, a cui si deve il merito di aver introdotto nella discussione filosofica italiana, all'inizio degli anni Ottanta, quello che è ormai diventato un classico della filosofia politica contemporanea, cioè

Una teoria della giustizia (1971) di J. Rawls.

Il nucleo fondamentale proposto dalla *Teoria*, che ha diffuso un vero e proprio paradigma di ricerca nell'ambito della morale, consiste nell'elaborare criteri di giustizia che giudichino le istituzioni di base di una comunità politica chiusa. In altre parole la teoria politica, detta normativa, ha così il compito di selezionare risposte alla domanda "cosa è dovuto alle persone?" nell'ambito di un quadro istituzionale ben delineato e delimitato.

Pur abbracciando il paradigma proposto dal collega americano, Salvatore Veca sostiene che domande di giustizia non possono essere considerate, se non allargando la prospettiva da una comunità politica chiusa, al più ampio spazio delle relazioni fra stati, elaborando così criteri non unicamente riferibili a una società particolare (nel caso di Rawls a quella occidentale).

Negli ultimi anni insigni filosofi politici hanno cercato di delineare una possibile risposta alla domanda di giustizia, varando teorie che tenessero in conto delle sfide portate dalla cosiddetta "Società globale". Sia lo stesso J. Rawls in *The Law of Peoples* (1999), che J. Habermas in *La costellazione post-nazionale* (1999) hanno sostenuto che una teoria della giustizia "senza frontiere" può riconoscere come propria stella polare il rispetto dei Diritti Umani. Salvatore Veca tuttavia sostiene che difficilmente si potrebbe pensare ad essi come a un criterio del tutto neutro da un punto di vista politico per giudicare le relazioni internazionali: l'accusa di etnocentrismo è sempre in agguato. In altre parole, se occorre delineare criteri di giustizia indipendenti nella loro assunzione da contesti culturali specifici, la proposta di Habermas e Rawls è criticabile.

L'autore ritiene essere più accettabile, e nel contempo più ricca di soluzioni teoriche, la proposta del filosofo ed economista A. Sen di focalizzare l'attenzione sul concetto di "sviluppo come libertà". L'idea di Sen è quella di prestare attenzione alla reale libertà, o capacità, delle persone di scegliere un modo di condurre la propria vita, piuttosto che un altro. In altre parole, lo sviluppo come libertà pone l'accento su quella particolare caratteristica degli esseri umani di poter modellare la propria vita a seconda della propria concezione di sviluppo umano, cioè in base alla propria idea di "vita degna di essere scelta e riconosciuta" come dotata intrinsecamente di valore. L'approccio alle capacità, secondo Veca, seleziona così un particolare campo, che individua l'ingiustizia come l'impossibilità di qualcuno di non poter scegliere liberamente la vita che ritiene degna di essere vissuta.

Ora, l'idea dell'autore è che considerare ciascun individuo, quale che sia la provenienza, come qualcuno che abbia diritto a svolgere la vita che più si adatta alla propria concezione di sviluppo umano, può essere un criterio da prendere in seria considerazione per l'elaborazione di una teoria di giustizia globale: "suggerisco in conclusione che l'idea di sviluppo come libertà può costituire un criterio normativo e valutativo universalistico e non dipendente da contesti".

3. La questione, oggetto di studio della terza parte, riguarda la natura del rapporto fra ragioni ed emozioni e su quanto esse incidono o meno nei nostri giudizi di valore. La tesi che avanza qui Salvatore Veca si fonda su un modello che rigetta un dualismo fra stati del sentire e stati del credere o del sapere, ma preordina le emozioni alle ragioni. L'argomentazione di ciò è offerta attraverso due casi paradigmatici: l'attesa d'amore e il caso

della sofferenza.

Secondo Salvatore Veca l'attesa d'amore, o più in generale l'innamoramento, ha a che fare con le nostre risposte al valore di una persona in quanto singolarità. Questo ci conduce a riflettere in primo luogo su cosa si intende per unicità di una persona e in seconda istanza, quale tipo di esperienza ci conduce a ritenere che la risposta al valore di una persona, in quanto individuo unico, sia di carattere emozionale.

Alla prima questione l'autore risponde avanzando la congettura per cui l'amore ha il carattere di rapporto storico: non si è innamorati di una persona perché esemplifica un modello ideale di donna o di uomo, "ma uno ama la *particolare* persona in cui si è imbattuto nel corso del tempo". Questo significa che non si amano le caratteristiche che una data persona esemplifica a mo' di copia, ma è attratto e dà valore alla persona che "è lì davanti".

Ora, qual è l'esperienza emotiva che ci consente di caratterizzare la risposta all'unicità di una persona, come una risposta che coinvolge gli stati del sentire? Se il rapporto d'amore si costruisce ed evolve nel tempo, significa che esso è aperto all'assenza dell'altro e di conseguenza alla sua attesa. Riprendendo Roland Barthes, Veca scrive "Sono innamorato? Sì, perché *sto aspettando*". L'aspettare è quel particolare stato emotivo in cui *sentiamo* la mancanza di qualcuno, in cui cioè sperimentiamo quanto questa persona sia importante ed abbia valore proprio perché "è lei", e non come somma di caratteristiche tipiche, estendibili a chiunque altro.

Se l'emozione d'amore esemplifica un modo in cui rispondiamo al valore di qualcosa o di qualcuno, il dolore rappresenta invece il marcatore somatico di una situazione di male o di disvalore.

Pensiamo al caso, per dirla con Veca, della "solitudine involontaria": l'uomo a differenza dell'animale conosce un tipo di sofferenza che non è solo connesso al fatto di essere un portatore di bisogni elementari, cioè di paziente, ma è anche legato alla capacità di scegliere se stesso e modellare la propria vita a partire dalle proprie convinzioni morali. Ciò che impedisce che questo avvenga è proprio la solitudine, che identifica un deficit quanto alle nostre risorse di riconoscimento da parte di altri.

Ora, ciò che rende conto della peculiarità dell'essere uomo sta nella capacità di dar valore alla propria vita: tuttavia se questo è connesso costitutivamente nel condividere una vita insieme ad altri, con i quali ci riconosciamo come persone, l'esperienza della solitudine diventa lo stato del sentire che annienta le nostre capacità di progettazione e ci mette in contatto proprio con ciò che è disvalore. Ciò che è importante sottolineare è che il "disvalore" non è un semplice soffrire, ma è ricollegato a quella che Veca chiama "sofferenza dell'agente", cioè quella particolare emozione connessa all'uomo in quanto promotore della propria felicità.

La tesi conclusiva sostenuta dall'autore tende a sottolineare perciò la valenza non solamente irrazionale, ma anche cognitiva delle emozioni; gli stati del sentire non sono semplicemente espressioni prive di alcun significato, in preda all'istinto passionale, ma selezionano domini di valore, una sorta di "marcatore somatico" di ciò che vale.

Come spesse volte l'autore sottolinea, un discorso filosofico "mira a guadagnare l'ultima

parola" su questioni salienti quali giustizia, amore e verità, temi ampiamente trattati nel libro. Tuttavia qualsiasi tentativo di dare un resoconto esauriente è destinato ad essere più che altro la *penultima* parola. Ben lontano da qualsiasi conclusione nichilista, l'autore esprime la consapevolezza, dopo tutto, della fallibilità della natura umana. Ma soprattutto è la "molteplicità dei commenti", più volte elogiata dall'autore, che non vuole essere trascurata: essa rimane così il promemoria per mantenere aperta le possibilità di creare mondi da condividere con altri, in perfetta assonanza con l'incipit posto in apertura del "comunicare bene".

Indice

Premessa; - 1. La penultima parola; - 2. L'idea di giustizia; - 3. L'attesa d'amore e altri enigmi; - Riferimenti bibliografici; -Indice dei nomi.

L'autore

Salvatore Veca è professore ordinario di Filosofia Politica presso la facoltà di Scienza Politiche dell'Università di Pavia. Tra le recenti pubblicazioni, *Dell'Incertezza* (Feltrinelli, 1997), *Della lealtà civile* (Feltrinelli, 1998), *La filosofia politica* (Laterza, 1998) e, assieme a Sebastiano Maffettone, ha curato *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*(Laterza, 2001³)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Di Ciaccia, Antonio, Recalcati, Massimo, Jacques Lacan.

Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 247, ISBN 88-424-9518-2.

Recensione di [Yuri Gori](#)

[Psicologia \(psicoanalisi\)](#)

[Indice](#) - [Gli autori](#)

Il testo di Di Ciaccia e Recalcati rappresenta un'efficace introduzione all'opera di Jacques Lacan senza esaurire d'altronde, come evidenziato nell'introduzione, tutte le interpretazioni che sono state fornite dell'opera di Lacan. Gli autori infatti intendono guidare il futuro studioso di Lacan nella complessa e articolata esegesi delle sue opere, presentando le varie fonti che lo hanno ispirato.

Il pensiero di Lacan viene analizzato in modo da individuare le influenze di Hegel, Heidegger, dello strutturalismo (Lévi-Strauss, Merleau-Ponty), di Joyce e di Sartre, e in particolar modo dalle teorie psichiatriche di Clérambaut, soprattutto perché fu il primo ad individuare nella sindrome dell'automatismo mentale un "funzionamento spontaneo della vita psichica normale o patologica, al di fuori del controllo della coscienza." (p114).

Questa formalizzazione del funzionamento psichico come alterità rispetto al Soggetto portò Lacan a descrivere, sulla scorta di Freud, l'inconscio come luogo del linguaggio, e scisso dal Soggetto a cui appartiene. Fu ne *L'interpretazione dei sogni*, infatti, che Freud descrisse l'inconscio in base alla retorica della metafora e della metonimia, e tale teoria fu arricchita da Lacan grazie allo strutturalismo ed alla linguistica di Saussure.

Egli pose così a fondamento della sussistenza del Soggetto la sua interazione con ciò che è esterno ad esso, cioè il linguaggio, l'Edipo, il fantasma familiare, o comunque strutture esterne che agiscono su di un piano sociale e dialettico.

Ciò non toglie la completa divisione fra il Soggetto e l'alterità, che per Lacan è rappresentata dall'Altro.

Gli autori del libro, approfondendo la questione dell'Altro, lo descrivono come esterno e (de)terminante dialetticamente il Soggetto, il quale avviene fuori da sé, in un *luogo* rappresentato di volta in volta dall'identificazione con l'ideale dell'Io, dalla struttura del complesso di Edipo, dal linguaggio e dalla cultura: tutte cose che preesistono al soggetto

che le incontra.

Di Ciaccia e Recalcati ci offrono in definitiva una panoramica sulle questioni fondamentali delle teorie psicoanalitiche di Lacan, cercando contemporaneamente di offrire un metodo di indagine per capirle nella loro complessità ed eterogeneità.

La questione fondamentale per comprendere il pensiero di Lacan riguarda la funzione e la genesi dell'Altro. Esso costituisce la struttura che determina il Soggetto dell'inconscio che lo incontra, il quale si trova in questo modo in una condizione di deiezione nell'accezione heideggeriana, in quanto dal non-essere viene a sorgere nell'essere nel e dell'Altro. La deiezione che in Heidegger comporta l'inautenticità dell'esistenza, rappresenta per Lacan l'unica forma di esistenza per il Soggetto. In Lacan si trova sì una idea della sostanzialità dell'essere, ma la sua impossibilità a compiersi non appare come qualcosa che provoca l'angoscia, dal momento che l'analisi ha lo scopo di far venire alla luce l'indicibile del Soggetto, che, una volta predicato, *accade* del tutto. In tal modo per Lacan il Soggetto può compiersi del tutto grazie alla predicazione dell'Altro, mentre ciò che non è predicato è potenzialmente predicabile.

L'Altro per Lacan è ciò che già c'è indipendentemente dai Soggetti, anche se riconoscibile e reificabile solo in base ad essi. Esso partecipa alla costituzione del Soggetto, il quale ne fa parte come *pars pro toto*. Il Soggetto poi si rapporta con l'Altro in base alla struttura metonimica cioè del desiderio incessante.

Il desiderio del Soggetto è infatti desiderio dell'Altro.

I significanti, di qualunque natura siano, sono legati da rapporti metonimici dal momento che ogni significante ne richiama un altro, in base ad una dinamica perenne come quella del desiderio.

Lacan inoltre considera fondamentale l'oggetto *a*.

Esso è il prodotto dell'azione del Soggetto, un'azione regolata dalle leggi dell'Altro, cosicché dire oggetto *a* è come dire anche in questo caso porzione dell'Altro.

Il Soggetto dunque crea l'oggetto *a*, e quest'ultimo è il mezzo con cui l'Altro fa sentire la sua influenza nel Soggetto facendolo sussistere.

Tale mezzo, pacchetto di significanti, è classificabile nell'ordine delle strutture intersoggettive come il fantasma, cioè l'evento drammatico che fa sorgere le nevrosi e la struttura edipica: in sostanza predicati, e quindi gruppi di significanti interconnessi in vario modo.

Il Soggetto è dunque il soggetto di un predicato, è il *subiectum*: termine che Cicerone usa per tradurre l'aristotelico *hypokeimenon*.

Per Lacan, poi, il predicato in quanto metafora assume le veci del Soggetto che viene così ad essere precluso. Il termine preclusione viene usato per tradurre la lacaniana *forclusion*, che sussiste perché il Soggetto, una volta predicato, perde il suo valore simbolico di essere sostanziale, per assumere su di sé l'essere dell'Altro. La preclusione non comporta perciò una sintesi del Soggetto con l'Altro. Lacan infatti non descrive mai l'oggetto *a* come qualcosa di autonomo e definitivo, ma lo inquadra sempre o dalla parte dell'Altro o dalla parte del Soggetto.

L'accostamento ad Hegel, più volte ripetuto nel libro è considerato un postulato ma esso va ridimensionato in base alle varie fonti da cui Lacan prese ispirazione. Il Soggetto non riesce in una sintesi con l'alterità, ma l'alterità è l'esistenza del Soggetto. Esso è fuori da sé, o meglio deve esserlo.

A nostro avviso Lacan usa il termine Soggetto solo a scopo didattico, presupponendo che esso non è, ma può essere solo se è *parlato*. Questo passaggio può apparire critico, ma è solo una dimostrazione di come sia difficile afferrare la teoria lacaniana, che non ammette metalinguaggi, in quanto tutto *si dice*.

Nel pensiero lacaniano in definitiva convivono due anime: una heideggeriana, l'altra hegeliana. Lacan infatti presuppone la caduta nell'essere del Soggetto, che viene a situarsi nell'impersonalità, ma questa esistenza è l'unica possibile, l'unica in cui si può trovare la completezza dell'essere.

Indice

Introduzione §1 Lo stadio dello specchio. Il soggetto non è l'io §2 L'inconscio strutturato come un linguaggio e l'alienazione significativa. §3 L'Edipo e l'al di là dell'Edipo 4§
L'insegnamento della psicosi §5 La svolta del Seminario VII: dal desiderio al godimento. §6
La direzione della cura.
La vita di Jacques Lacan; Bibliografia ragionata; Indice dei nomi

Autori

Antonio Di Ciaccia è analista e membro dell'École de la Cause freudienne de Paris, della Scuola Europea di Psicoanalisi e presidente dell'Istituto freudiano per la clinica la terapia e la scienza di Roma. Direttore della rivista "La Psicoanalisi". Ha diretto l'edizione del Libro II, Libro IV, Libro VII, e sta preparando l'edizione del Libro XIV del "Seminario" di Lacan.

Massimo Recalcati è analista, membro della Scuola Europea di Psicoanalisi e docente della Sezione Clinica di Milano. E' professore di Teoria e tecniche del colloquio psicologico presso l'Università di Urbino. Ha pubblicato: L'Universale e il singolare. Lacan e l'al di là del principio di piacere.(Marcos y Marcos)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

D'Amico, Pietro (a cura di), *Storia della filosofia del diritto.*

Napoli, Edizioni Giuridiche Simone, 2001, pp. 432, Lit. 50.000, Euro 25,82, ISBN 88-244-9726-8.

Recensione di [Alessandra Callegari](#) - 12/12/2001

[filosofia del diritto](#)

[Indice](#) - [Gli autori](#)

La tesi proposta dall'autore di quest'opera, e che è sostenuta a più riprese durante il corso di tutta la trattazione, è che tutta la filosofia e tutta la storia in generale si dipanano nell'eterno scontro tra razionalismo dogmatico ed empirismo storicistico. Paradigma assoluto di questo scontro che dura da millenni è rappresentato, secondo D'Amico, dalla storia del popolo ebraico, visto nelle sue due anime eternamente in conflitto tra loro: l'anima legalista e dogmatica dei farisei, e quella antidogmatica, introdotta da Cristo e sviluppata dal cristianesimo e da Paolo. Il diritto, parte fondamentale della cultura umana, inteso secondo il prevalere dell'una o dell'altra corrente, come strumento di potere sovrastante, ovvero, come mezzo per assicurare la convivenza e soddisfare le esigenze umane nell'ordine e nella democrazia, non poteva rimanere estraneo a questo scontro millenario. L'autore, infatti, sostiene che la concezione del diritto, la metodologia di produzione, la giurisdizione, sono state influenzate in modo determinante dal prevalere dell'una e dell'altra anima ebraica religiosa, in questo o in quel territorio del mediterraneo e del mondo. Al fine di esaminare precipuamente lo scontro tra questi due diversi atteggiamenti speculativi nel corso della storia, la filosofia del diritto viene esaminata, in quest'opera, adottando un approccio *storico-orizzontale*, in virtù del quale le problematiche concernenti la filosofia del diritto sono analizzate dal loro nascere al loro svilupparsi. L'opera, suddivisa in capitoli, cerca di dare una "[...] visione veloce ed essenziale dell'etica e della filosofia in generale" (p. 11), ma, in realtà finisce per dare una panoramica d'insieme troppo superficiale di tutti gli argomenti trattati. Infatti, la gabbia interpretativa iniziale, rappresentata dall' "*l'anima ebraica religiosa*" tende a sclerotizzare e a ridurre la complessità delle varie concezioni del diritto che si sviluppano dall'antichità all'età contemporanea.

Nell'introduzione del presente libro, D'Amico riconosce la sua intenzione di fornire, *senza pretese di completezza*, una visione generale dell'intera storia della filosofia in generale e della filosofia del diritto, in specie. Purtroppo, però, nel trattare una materia così densa di argomentazioni, in modo così semplicistico, rischia di equivocare molti dei punti fondanti le varie concezioni del diritto proposte.

Appendice all'opera è rappresentata da una parte speciale redatta da Michele Roccisano. In essa, si enucleano le problematiche ed i momenti di maggiore significato del percorso storico, filosofico e giuridico, nell'intento di dare più approfondita esplicazione alle tesi fondamentali avanzate e condivise con D'Amico.

Indice

Prefazione di Michele Roccisano - *Introduzione*: Il diritto e la filosofia - 1. L'antichità - 2. Il medioevo - 3. L'età moderna - 4. L'età contemporanea - Sintesi e conclusioni valutative. PARTE SPECIALE di *Michele Roccisano* - Le tesi fondamentali proposte - Appendice - Bibliografia essenziale - Indice analitico.

Gli autori

Pietro D'Amico è nato a Piscopio in provincia di Vibo Valentia. Si è laureato in giurisprudenza presso l'università d'Urbino. E' magistrato della Repubblica, vive e lavora in Calabria. Tra le sue opere più recenti: *Evoluzione del pensiero giuridico nella storia della filosofia*, Atheneum, Firenze, 1996; *Diritto privato romano comparato con il moderno*, Esselibri, Napoli, 2000.

Michele Roccisano è un editorialista, docente di diritto. Vive e lavora a Vibo Valentia, dove svolge la professione d'avvocato.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensiones

Sofistas. Testimonios y fragmentos.

Introducción, traducción y notas de Bellido, Antonio Melero.

Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos vol. 221), 1996, pp. 507

[Recensión publicada en *Alpha Omega* 1 (1998), 153].

Recensione di [Fernando Pascual](#)

[[storia della filosofia \(antica\)](#), [filosofia teoretica \(gnoseologia\)](#), [filosofia della politica](#), [etica](#)]

Abstract: *Il presente volume della Biblioteca Clásica Gredos presenta i frammenti di autori che, secondo la classificazione di Diels-Kranz nell'edizione Die Fragmente der Vorsokratiker, sono considerati appartenenti al movimento sofistico. Con la pubblicazione di questo libro si completa dunque la traduzione in spagnolo dell'opera Los filósofos presocráticos, iniziata dalla stessa editrice Gredos nel 1978 sotto la direzione del compianto prof. Conrado Eggers Lan, coadiuvato da un gruppo di competenti collaboratori.*

Este tomo de la *Biblioteca Clásica Gredos* (B.C.G.) contiene los fragmentos de los autores que vienen siendo considerados como sofistas según la clasificación de Diels-Kranz en su edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, si bien completada con la edición de Mario Untersteiner (*Sofisti. Testimonianze e frammenti*). De este modo, se completa la traducción española de *Los filósofos presocráticos*, que había sido iniciada, por la misma colección de la editorial Gredos, en 1978, bajo la dirección del recientemente desaparecido prof. Conrado Eggers Lan, con un amplio grupo de competentes colaboradores (B.C.G. vol. 12, 24, 28). La edición de este volumen relativo a los sofistas ha sido preparado por Antonio Melero Bellido, a quien corresponde la introducción, las traducciones y un buen aparato de notas, así como una bibliografía (pp. 61-67), no exhaustiva, pero sí amplia y pertinente, con obras de alto valor filosófico e historiográfico.

La extensa y profunda *Introducción* (pp. 7-60) coloca a los sofistas en su ámbito histórico, e intenta alcanzar un juicio histórico objetivo sobre el complejo fenómeno de la sofística. Para ello recurre a las fuentes (especialmente a Platón) con un correcto sentido crítico, sabiendo encontrar en ellas los elementos que podrían caracterizar a los sofistas, por encima de las continuas críticas que les dirigió el fundador de la Academia. Esta introducción se centra sobre todo en los sofistas como educadores (con los métodos y la novedad de enseñanza que representaron en su tiempo), con la especial importancia que dieron a la retórica y al estudio del lenguaje. Pero también recoge lo que serían puntos centrales del pensamiento sofístico: epistemología, teoría ética, política y social (dentro del marco del famoso debate

entre *physis* y *nómos*, que no está cerca de ver su fin...) y concepción sobre la religión. Igualmente, muestra las principales reacciones que suscitaron los sofistas en el mundo antiguo y en la historiografía moderna (desde Hegel en adelante).

El texto sigue la numeración de Diels-Kranz, con añadidos tomados tanto de la edición de Untersteiner, como de otras fuentes informativas. Cada autor es presentado brevemente, y los fragmentos vienen comentados con gran acierto histórico y buena documentación científica. En su conjunto, por lo tanto, el nuevo tomo de la B.C.G. es una valiosa contribución al ámbito científico de los estudiosos de la filosofía antigua en el ámbito de la lengua castellana, que se convertirá en un punto de referencia muy usado, con los límites propios que el mismo Melero (*Introducción*, p. 59) señala a la colección de Diels-Kranz respecto al mundo de los sofistas.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche