

RECENSIONI E SCHEDE

M. BALDACCI, *Il problematicismo*, Milella, Lecce 2003, pp. 213.

1. L'album di famiglia della Pedagogia è disseminato di immagini che documentano quanto sia stata feconda sorgente di una molteplicità di proposizioni teoretiche e di modelli educativi. Il suo cielo speculativo è disseminato di un grande numero di stelle che da sempre illuminano i paesaggi dell'educazione. Come dire. La Pedagogia – nel suo lungo viaggio attraverso la storia dell'educazione – ha fatto scalo presso stazioni teoretiche diverse: sia per orizzonte teleologico, sia per fondazione epistemica, sia per apparato metodologico e investigativo.

È a partire da queste considerazioni relative vuoi alla complessa fenomenologia del discorso pedagogico, vuoi alla molteplicità delle forme teoriche attraverso cui la Pedagogia si è storicamente proposta nelle diverse stagioni dell'educazione che Massimo Baldacci ha inteso rileggere e riconsegnare il *Problematicismo pedagogico* di Giovanni Maria Bertin alla riflessione *epistemologica* (in quanto filosofia dell'educazione) e *metodologica* (in quanto dispositivo ermeneutico) di questo ventunesimo secolo. Soprattutto perché il suo apparato speculativo – molto attuale – sembra in grado di assicurare una prospettiva “antidogmatica” e “utopica” alla *progettazione esistenziale* dell'uomo e della donna delle tante contrade continentali del nostro pianeta. Non solo all'*umanità occidentale* (tendenzialmente bianca, ricca, alfabetizzata e al maschile), ma anche all'*umanità del sud del mondo* (tendenzialmente nera, povera, analfabeta e al femminile). Questo per affermare che il suo è un pensiero pedagogico con *le ali*: in grado di andare al di là delle colonne d'Ercole e attraversare nuovi e inesplorati paesaggi dell'educazione.

Il *Problematicismo* a cui l'Autore dà intensità di luce è quella scienza dell'educazione chiamata al difficile compito di costruire una solida *progettazione esistenziale* per una *persona* in grado di respingere l'urto violento dei processi di omologazione generati dall'odierna società dei consumi e della cultura mediatica. Queste onde-lunghe espropriano la sua “singolarità” (la sua irriducibilità- irripetibilità-inviolabilità), perché sono generatrici di una *umanità dimezzata* che getta sul terzo millennio un doppio incubo esistenziale: l'incubo dell'uomo in piccolo e rotondo nietzscheano e l'incubo dell'uomo a una dimensione marcusiano.

Per queste ragioni, il *Problematicismo* mira ad una sempre più elevata e diffusa *formazione* (quale risorsa umana) in termini di costruzione di una *persona* equipaggiata sia di *valori culturali* (“colta”, e capace di pensare con la propria testa), sia di *valori civili* (“responsabile”, e consapevole della non-delegabilità dell'esercizio dei propri diritti di cittadinanza), sia di *valori esistenziali* (“solidale”, e impegnata a costruire – con gli altri – un mondo popolato di democrazia, di giustizia, di cooperazione, di solidarismo).

In punta di piedi, come si conviene a chi confida nel metodo argomentativo e dialogico, Massimo Baldacci dissemina nelle sue pagine le tesi problematici-

ste che candidano la Pedagogia a scienza umana in grado di fornire alle giovani generazioni un'intelligenza ermeneutica ed euristica.

In quanto dispositivo "ermeneutico", la Pedagogia dispone di un balcone interpretativo (di *sensu* e di *significato*) nevralgico per chi vive in una società neocapitalistica – dove campeggia la duplice globalizzazione dei mercati e della cultura – che sta riducendo le cifre della "singolarità" proprie del *soggetto-persona*: le sue parole, i suoi sentimenti, i suoi pensieri, i suoi sogni sono spogliati di divergenza, di pluralità e di diversità.

2. Secondo il *Problematicismo* – argomenta Massimo Baldacci – la Pedagogia è chiamata ad indossare gli abiti riservati alla "regina" delle scienze dell'educazione. Il suo guardaroba dispone di una duplice veste regale: l'una *epistemologica*, l'altra *metodologica*.

Il *primo abito da sera* è di rigore per partecipare al gran-ballo che ha luogo nei saloni addobbati per la festa dedicata agli *orizzonti teoretici* (visibili con gli occhiali della *Filosofia dell'educazione*); il *secondo abito da sera* è di rigore per partecipare al gran-ballo che ha luogo nei saloni addobbati per la festa dedicata alla *progettazione esistenziale* (visibile seguendo il sentiero dell'*educazione per tutto l'arco della vita*).

All'ingresso di questo salone planetario, occorre esibire un duplice pass: quello magnetizzato sulla "fedeltà" agli *orizzonti teoretici* (illuminati dalla *Filosofia dell'educazione*) e quello magnetizzato sulla "congruità" con la domanda di *progettazione esistenziale* espressa da una determinata stagione storica e latitudine geografica (di cui è titolare la *Pedagogia*).

Per il *Problematicismo pedagogico* è preliminare – dunque – il momento di *ricognizione teoretica* degli orizzonti dell'educazione. Il suo momento di autonomia epistemica si legittima dando luce alle frontiere universali della vita educativa: costellate di forme tipiche, di strutture esemplari, di congegni ermeneutici. La *ricognizione teoretica* dei possibili modelli educativi è logicamente ineludibile se si intende giustificare scientificamente la *scelta pedagogica* (sociale, culturale, valoriale) di un determinato modello educativo.

A monte sta, dunque, la presenza della *Filosofia dell'educazione* come istanza teoretica e come criterio metodologico.

È *istanza teoretica* perché la Pedagogia priva di orizzonti universali rischia di rimanere prigioniera in angoli di cielo storicamente "datati": determinati e contingenti. Quindi, di opacizzarsi dentro a singoli sistemi formativi (famigliari, scolastici, extrascolastici e postscolastici) o di tramontare nella prassi delle procedure-apparecchiature didattiche.

È *criterio metodologico* perché un approccio epistemico porta alla feconda distinzione tra ruolo della *Filosofia dell'educazione* e ruolo della *Pedagogia*. Distinzione richiesta dal *Problematicismo pedagogico* di Giovanni Maria Bertin.

La *Filosofia dell'educazione* persegue questo duplice obiettivo.

Il *primo obiettivo* è quello di *disegnare* (descrivere e interpretare: compito “ermeneutico”) la complessa fenomenologia dell’esperienza educativa, rintracciabile nella legge trascendentale del suo processo: la sola capace di cogliere l’*orizzonte-limite* – dai confini storico/antropologici – che lampeggia nel cielo dei suoi possibili modelli educativi.

Il *secondo obiettivo* fa tutt’uno con la *scelta* del modello pedagogico (compito “metodologico”) in grado sia di essere “fedele” all’*orizzonte-limite* (dove prende luce l’arcobaleno delle possibili direzioni della vita educativa), sia di essere “congruente” con la realtà *storico-sociale* (dove prende luce l’idea di cambiamento e di superamento della contingenza temporale e geografica).

La *Pedagogia*, a sua volta, persegue questo duplice obiettivo.

Il *primo obiettivo* fa tutt’uno con la presa di coscienza (compito “epistemologico”) dell’*universalità* dei possibili modelli attraverso cui è stata (o potrebbe essere) organizzata la vita educativa in ordine ad un principio teleologico, ad un’esplicita finalità formativa.

Il *secondo obiettivo* è quello di assicurare una *progettazione esistenziale* al modello pedagogico sul quale si è orientata l’opzione della *Filosofia dell’educazione*. La *progettazione esistenziale* (compito “valoriale”) è chiamata a farsi punto di riannodo – di integrazione dialettica – tra l’*orizzonte-limite* (piano della *Filosofia dell’educazione*) e la realtà storico-sociale (piano della *contingenza educativa*) entro la quale dovrà essere edificato il modello pedagogico storicamente prescelto.

Attenzione, però. Questa equazione (piano dell’*idealità* e piano della *realtà*) deve sapere evitare due possibili pericoli.

Il *pericolo numero 1* è quello dell’adeguamento del *piano dell’idealità* agli alfabeti della “contingenza” e della “quotidianità” di cui è costellato il contesto storico-sociale. La cifra che il modello pedagogico prescelto paga al suo storicizzarsi – se vuole preservare il suo peculiare orizzonte della *possibilità* e dell’*universalità* – va investita e capitalizzata nel terreno del ripristino e della valorizzazione di quelle direzioni di esperienza (*esistenziali*: affettive, sociali, morali, intellettuali, estetiche, valoriali) che nelle singole stagioni storiche e latitudini geografiche soffrono di vistose mutilazioni ed esclusioni.

Questo significa che *pedagogico* si schiera, senza incertezze, a difesa delle *sfer*e della vita personale intenzionalmente *declassate* e *negate* dalle socioculture dominanti. Il tutto nella prospettiva di una *progettazione esistenziale* che abbia a baricentro la formazione di un uomo e di una donna a più dimensioni, integrali. In questa accezione, il *Problematicismo* indossa l’abito del no: come opposizione/resistenza radicale a tutto ciò che porta a impoverire e a paralizzare lo sviluppo multidimensionale delle età generazionali (infanzia, adolescenza, giovinezza, età adulta e senile).

Il *pericolo numero 2* è quello che investe la dialettica *idealità-realtà*, dovuto al possibile paralizzante *incanto* del piano della “contingenza” (la *realtà*) nel

suo rispecchiamento dentro l'orizzonte della "trascendentalità" (questo secondo inteso kantianamente come *idea-limite*), da cui trae nutrimento teoretico e direzione metodologica. Questo per dire che il modello educativo "in-situazione non può restare in surplace, immobile a contemplare estasiato i raggi radiosi (e inaccessibili) dell'*idealità educativa*. Al contrario, educare in-situazione significa accettare e sfidare il *disincanto* della complessità e della problematicità dell'esperienza educativa, con il relativo suo carico di cifre demoniche: l'azzardo, l'avventura, lo scacco e il naufragio.

3. L'attualità dell'*ermeneutica problematicista* sta dunque – annota Massimo Baldacci – nella sua moderna opzione trascendentale, la cui *idea-limite* è rivolta ad un'umanità popolata di *idee plurali*: un mondo possibile – questo – a patto che sia attraversato dai segni della *diversità* e della *complessità*.

Come dire. Il *Problematicismo pedagogico* ha nel suo patrimonio-genetico l'attenzione epistemica alle *ibridazioni speculative* (ama i "tramonti" dei dogmatismi, dei fondamentalismi e delle metafisiche), la disponibilità cognitiva alle *contaminazioni culturali* (ama andare "oltre" i confini etnici), lo sguardo attento verso il *rispecchiamento dei meticcianti* (ama illuminare i "cromatismi" delle pelli antropologiche). Per questo il *Problematicismo* di Giovanni Maria Bertin ha le *ali*. E fa tutt'uno con un'educazione *aperta al futuro* come quella progettata da Aldo Capitini. Purchè il domani non riproduca il presente, ma ne rappresenti – sempre – un arricchimento. In questa prospettiva, l'*utopia del possibile* veste il *Problematicismo* di un indubbio provvidenzialismo teleologico: che si chiama *forza della ragione*, possibilità di dare risposta all'*utopia dell'andare-oltre*, dove potere progettare e sperimentare una nuova umanità, priva di confini territoriali.

Pertanto, le nuove generazioni sono chiamate a trascendere l'angusto tunnel della necessità e dell'alienazione per uscire al più presto a guardare le stelle. Equipaggiate di due categorie etiche: l'*impegno* e l'*utopia*. Irrrinunciabili per potersi incamminare lungo la strada di un'educazione capace di *riflessione teoretica* e di *progettazione esistenziale*.

Il Saggio di Massimo Baldacci costituisce a nostro parere un *passaggio obbligato* per tutti coloro che intendono avventurarsi nei sentieri – impervi ancorchè affascinanti – che portano negli altipiani dove si incontrano e dialogano tra loro i più "medagliati" statuti epistemici della Pedagogia europea (*Problematicismo*, *Personalismo*, *Pragmatismo*, *Neo-empirismo*, *Ermeneutica critica*, *Fenomenologia*, *Neuroscienze*). Il suo Saggio, infatti, ha il pregio scientifico di illuminare e scontornare – impugnando una scrupolosa torcia documentaria e interpretativa – non solo le radici più profonde del *Problematicismo* ma anche e soprattutto la complessa morfologia di una scienza dell'educazione (la Pedagogia) che nel ventesimo secolo ha validato, con il determinante contributo di più sguardi teoretici e metodologici, la sua identità *epistemologica* (il suo linguaggio, la sua ermeneutica, la sua metodologia della ricerca, il suo dispositivo

euristico e generativo) e *prasseologica* (le sue coraggiose opzioni valoriali per l'impegno etico-sociale, per la cooperazione, per la solidarietà, per la pace).

(Franco Brabboni)

F. D'ANDREA – A. DE SIMONE – A. PIRNI, *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi Editore, Perugia 2004, pp. 425.

È possibile affermare che il mondo postmoderno avverte l'attrazione del tema dell'*Altro*, così come il mondo antico è stato dominato dall'*essere* e il mondo moderno dal *soggetto*. In questo panorama di riferimento, oggi si assiste a un'apertura verso la molteplicità, l'*Altro* e soprattutto verso le differenze. Le società moderne, ed ancora di più quelle postmoderne, sono caratterizzate dalla differenziazione nelle diverse aree e settori sociali e culturali, che fa emergere il concetto di "pluralismo culturale" o "polline culturale" (Braudel), cui si affianca la ricerca intorno alle tematiche dell'identità e dell'alterità. Le società occidentali contemporanee non sono omogenee nelle loro caratteristiche sostanziali, poiché i moderni stati-nazione nascono dall'unificazione politica di gruppi e popolazioni spesso molto eterogenee per quanto riguarda l'etnia, la lingua e la religione professata. Differenze e divisioni che generano una disuguale distribuzione sociale della conoscenza: pensiamo da un lato al diverso ruolo assunto dagli intellettuali e dagli esperti in ogni settore della vita sociale, dall'altro all'ineguaglianza per quanto concerne i valori e le norme sociali di riferimento.

In questo senso ciò che rende ambivalente e riflessivo il rapporto dell'individuo con la cultura della società in cui vive è la costante esposizione a diversi tipi di messaggi, informazioni ed interpretazioni della realtà nella coesistenza di differenti sistemi simbolici. L'individuo di fronte alla pluralità delle possibilità è portato a riflettere e a pensare che la scelta tra valori contraddittori sia un aspetto irrinunciabile (anche se costoso in termini di certezza) della propria e dell'altrui libertà. Il pluralismo culturale e la ricerca intorno ai temi dell'identità non sono dunque solo concetti descrittivi, ma assumono l'accezione progettuale ideale delle società postmoderne.

In questa realtà conflittuale e volubile s'inserisce il volume che qui si recensisce, nato dal proficuo lavoro di tre Autori (Fabio D'Andrea, Antonio De Simone, Alberto Pirni) che, ciascuno con il proprio bagaglio di esperienze e grazie a una distinta consapevolezza intellettuale, maturata nell'ambito universitario (D'Andrea è ricercatore di sociologia presso l'Università di Perugia; De Simone è professore di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Urbino e Pirni è assegnista presso l'Università di Genova), si sono cimentati in questo ampio progetto di ricerca su come sia oggi possibile dissertare intorno ai temi del riconoscimento dell'altro e della

costruzione dell'identità individuale. Gli Autori, in un percorso fatto di momenti diversi, in occasione di colloqui intellettuali ed incontri scientifici, nel corso del tempo hanno ragionato intorno ai temi dell'*Io ulteriore*. Le felici intuizioni e le riflessioni sulle problematiche emergenti, hanno portato ad incentrare il ragionamento e il dibattito intellettuale sul difficile tema del pensare alla costruzione innegabile del significato e del valore dell'identità nelle società contemporanee. Si tratta, infatti, di un volume molto ricco e "denso" nella sua struttura, nell'intuizione di una densità che riempie vuoti intellettuali. L'immagine evocativa della copertina, lo stile editoriale della casa editrice perugina ed un primo sguardo all'indice, fanno percepire nell'immediato il lavoro del dibattito e dell'irrequieto desiderio di riuscire a presentare questo complesso argomento che scandisce il nostro tempo.

Dall'introduzione alcune domande indirizzano la questione, evidenziando la fragilità, che si esprime nel pensare ai motivi, le scelte che ci spingono a meditare sulle possibilità della costruzione del proprio sé, alla luce di una realtà sociale che difficilmente riesce ormai a pensare in termini di costruzione e progettualità, ma che guarda invece alla de-costruzione – forse meglio alla distruzione (realtà, vita, ambiente) – perché fondamentalmente non riesce ad approntare più gli strumenti utili per avere fiducia nel futuro; mentre progetto significa sacrificio, investimento e fiducia. In questo senso la costruzione dell'identità è un investimento progettuale a lungo termine, manifesta il non avere una coscienza completa o definita, significa compiere delle scelte, realizzare se stessi nella scoperta e nell'identificazione dell'Altro (il "Sé" generalizzato di G.H. Mead), anche quando quest'altro è più incerto, immaturo, instabile del nostro sé; continuare a porci domande e tentare il cambiamento, anche quando ci avventuriamo verso un avvenire carico di congiunture, situazioni imprevedibili e incontrollabili. Così in un'epoca di turbamenti e complessità sociali come la presente, che è un continuo esercizio di sopravvivenza, la cultura postmoderna deve riconoscere e farsi carico del senso d'insicurezza, della perdita di fiducia verso il futuro che caratterizza la nostra epoca, per riuscire a ridefinire i nuovi confini culturali ed intellettuali in cui noi tutti ci muoviamo. La preoccupazione oggi così diffusa per l'identità rivela in parte questa difficoltà nel definire i confini dell'individualità, poiché le stesse società, se da una parte permettono la costruzione del sé, dall'altra spingono sempre più a una misera "identificazione immatura" con altri sé incapaci di comprendere, dare significato e valore allo stato di inquietudini e ristrettezze che marcano la nostra realtà. In corrispondenza di queste ed altre motivazioni si articola il ragionamento dei nostri Autori intorno al tema dell'identità, che, avvicinandosi a sponde diverse del complesso mondo dell'identità, tenta di dare spiegazione ad un percorso all'interno di una realtà sociale contraddistinta da differenze, alterità, frammentazione, precarietà.

Il primo intervento è di Fabio D'Andrea (*I problemi culturali dell'interazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione*), il quale ha già affrontato il tema della cultura intesa come componente fondante per la costruzione sociale nei saggi e nei volumi dedicati al filosofo e sociologo tedesco Georg Simmel, sino al più recente *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale* [FrancoAngeli 2005], o quando si è impegnato con Antonio De Simone e Claudia Portioli nel volume *Oltre l'immagine. Transiti contemporanei tra arti e filosofie* [Milella 2004]. Questo lavoro è quindi una tappa ulteriore di un itinerario intellettuale che lo porta a svolgere nel primo capitolo il problema del rapporto con l'Altro, nell'accezione culturale, valoriale e dei bisogni; delimitando da subito «una parte delle questioni pratiche e teoriche che si nascondono nel campo semantico del “concetto punto di partenza” di globalizzazione e [permettendone] così una comprensione migliore, che doti a un tempo di strumenti di analisi e di una sensibilità operativa chi debba affrontarne le conseguenze» [p. 3]. Il secondo capitolo è dedicato a tratteggiare il tema della globalizzazione e del multiculturalismo nel valore di senso di una trasformazione culturale che si evidenzia con il riferimento ad «uno dei testi “minori” di Simmel [*Ponte e Porta*], un saggio tanto breve da essere in pratica un frammento, poco tradotto in Italia e del quale si sono date finora principalmente letture estetiche» [p. 40]. Nel terzo capitolo sono affrontati i rapporti primari ed il legame sociale nello sviluppo dell'autonomia individuale: «I rapporti umani si sono così conformati alle nuove modalità razionali e utilitaristiche che hanno dato prova di sé in campo economico, anche se le dimostrazioni della loro superiorità non sono coerenti e soltanto una memoria debole e un sistema mediatico sempre più raffinato e controllato dai poteri economici hanno potuto cancellare il ricordo delle crisi ricorrenti e dei fallimenti del mercato» [p. 54]. Il quarto capitolo conclude l'argomentazione affrontando il rapporto con i nuovi media, nella ridefinizione del confronto con l'Altro nel processo più ampio del reimparare i modi dell'interagire umano. Il cerchio sembra così chiuso, come afferma D'Andrea, ma in conclusione «ci si ritrova ad affrontare il problema da cui si era partiti. L'interazione con l'Altro, lo stabilire con esso rapporti di scambio che siano anche fonte di reciproco arricchimento, è una delle esigenze principali attorno a cui si struttura la vita quotidiana e che la cultura contemporanea ha, per una serie di motivi, posto in secondo piano tra le sue priorità» [p. 95].

Antonio De Simone (*Identità, alterità e dialettica del riconoscimento. Filosofia europea contemporanea e mondo globale*), è un autorevole studioso del pensiero filosofico moderno (Rousseau, Vico, Kant), della sociologia e della filosofia del Novecento (Weber, Lukács), dell'ermeneutica contemporanea (Gadamer, Ricoeur) e della teoria della critica della società (Habermas). Si ricordano inoltre le pubblicazioni in cui De Simone affronta, con esteso impegno, l'opera filosofica, sociologica ed estetica di Georg Simmel: *Lukács e*

Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica [Milella 1985]; *Filosofia dell'arte. Lettura di Simmel* [Milella 2002]; *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna* [QuattroVenti 2002]; *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici* [a cura di, QuattroVenti 2004]. Carico del portato scientifico, sopra citato, si dedica a tracciare il percorso filosofico della dialettica del riconoscimento a partire dal pensiero di Hannah Arendt, il cui lascito intellettuale dimostra un confronto serrato, ininterrotto, dell'autrice con la storia della cultura e la ricerca d'una idea di pluralità umana e filosofica dell'appartenenza, passando per i diversi scenari della complessità sociale e le diramazioni della vita globale, che successivamente portano ad incontrare Paul Ricoeur e la sua ermeneutica del sé, ampliandosi fino a coinvolgere i problemi più generali del linguaggio, del mito, del simbolo e della stessa possibilità dell'interpretazione, per giungere infine alla polisemia dell'alterità. Il percorso prosegue nel secondo capitolo con un transito alla scoperta di Emmanuel Lévinas: dal metafisico-religioso con intonazioni etiche siamo alla fondazione del rapporto che si realizza tra i soggetti nella vita associata, che lo faranno definire il filosofo dell'alterità. Nel terzo capitolo lo sguardo dello studioso si volge ad approfondire il tema dell'alterità nel rapporto con la cultura nell'interpretazione ermeneutica, antropologica e filosofica di Hans Georg Gadamer, «il fondatore dell'*ermeneutica filosofica* nel XX secolo, che, fra l'altro, può essere considerata anche una delle principali fonti contemporanee di un'*antropologia interpretativa* intesa come *critica culturale*» [p. 139] e Clifford Geertz, «antropologo e pensatore "politico" formatosi "filosoficamente" [...] il quale, proponendo una stimolante prospettiva integrata in cui si fondono e si coniugano riflessione politica e sapere antropologico, ha suggerito di passare dalla concezione della cultura come consenso a quella della cultura come sistema di differenze» [p. 154]. Proseguendo il delinearsi del transito filosofico, è nel quinto capitolo che emerge il confronto con le questioni di filosofia della comunicazione sollevate da Jürgen Habermas «il maggior filosofo tedesco contemporaneo che si è posto criticamente, con originalità ermeneutica, il problema di rianalizzare nelle moderne società democratiche – complesse, pluraliste e post-secolari – il rapporto tra solidarietà, integrazione, ordine sociale e multiculturalismo» [pp. 165-166], nelle questioni di filosofia della comunicazione, tra agire strumentale ed agire comunicativo. Questo capitolo è arricchito da due excursus, nel primo dei quali De Simone affronta il tema delle implicazioni tra norme morali e norme giuridiche, mentre nel secondo considera il pensiero del sociologo tedesco contemporaneo Ulrich Beck, per riferire sulla modernità riflessiva e le nuove interpretazioni delle società mondiali, per la costruzione di una sociologia cosmopolita ed il riconoscimento della pluralità. Infine, nel quinto capitolo l'Autore riflette intorno alla metamorfosi che caratterizza l'individuo contemporaneo nel passaggio da una realtà locale ad una globale, in una fase in cui «le metamorfosi dell'individualità

contemporanea coinvolgono direttamente tanto la vita quotidiana, la cultura, la scienza e la tecnica, quanto l'economia, la società e la politica: la lotta cosciente e responsabile tra l'Io e il Noi resta quanto mai aperta tra "localismi", "particolarismi", "fondamentalismi" e scenari globali, tra popoli, gruppi, culture e subculture, fuori e dentro l'Occidente, tra paure e speranze perché siamo tutti "migranti nel tempo" e ci spostiamo dal presente verso un futuro "ignoto", alla ricerca di altre e nuove forme di umanità e identità possibili. Di fronte alle sfide della società globale, se il passato "stenta a passare", il futuro, da parte sua, diviene sempre più "futuro passato", il nostro presente, cioè il nostro comune "rischio" di vivere insieme "liberi, uguali e diversi" [...] in un futuro, appunto, che è già iniziato» [p. 322].

Il terzo, ma non ultimo, contributo è quello del più giovane dei tre studiosi, Alberto Pirni (*La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura*), il quale si cimenta nella spiegazione del processo che conduce alla costruzione dell'identità ragionando intorno alla figura e al pensiero di Charles Taylor, al quale ha già dedicato opere importanti come *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità* [Milella 2002], oltre ad aver curato la traduzione del fondamentale saggio tayloriano *La topografia morale del sé* [ETS 2004]. In questo senso, il contributo conferma quanto sino ad ora è emerso dalla lettura del volume: il cammino che porta alla costruzione dell'identità è un processo complesso che si anima di molte e distinte speculazioni, che si legano a questioni ancora più complesse ed ampie che prendono spunto dalla "questione della modernità" per giungere alla "questione dell'identità". Così nel primo capitolo Pirni affronta il tema dello spazio problematico dell'identità poiché «quella connessa all'identità personale è una questione che la modernità ha costitutivamente implicato in sé e che il suo progressivo radicalizzarsi ha contribuito a rendere maggiormente problematica e incerta» [p. 355]. Nel secondo capitolo, lo sguardo si volge al tema dell'identità e dell'interazione linguistica, tematica centrale per comprendere il pensiero filosofico di Taylor, che ci parla di «una dimensione costitutiva del linguaggio. Il linguaggio cioè va a costituire, almeno in parte, due caratteristiche centrali per la vita umana [...] due aperture: la consapevolezza esplicita (explicit awareness) e lo spazio pubblico» [pp. 385-386]. Nell'ultimo capitolo, il terzo, Pirni, rileva come l'identità, la comunità e la cultura siano parti costitutive del pensiero tayloriano, poiché «i processi di costruzione dell'identità non può che rimandare a una dimensione comunitaria entro la quale il soggetto costitutivamente si trova e in relazione alla quale definisce i margini del proprio agire e l'articolazione della propria narrazione di sé» [p. 391]. Per questo, e per le speculazioni riflessive dell'Autore, rileggere le opere di «un pensatore vocazionalmente pluridisciplinare come Charles Taylor [che] ha saputo interpretare il rovesciamento dei termini di quel fondamentale nesso in maniera a mio avviso paradigmatica, declinando il suo interesse per il problematico concetto di soggetto nei termini di

una ridefinizione della nozione di identità – e di identità moderna in particolare» [p. 348], ci è di sostegno per comprendere il concetto di soggetto e per ridefinire tale problematica in una nozione di identità culturale nel senso moderno della sua accezione.

La lettura dei tre Autori ci offre così la possibilità di riflettere intorno al valore che assume oggi il processo della costruzione identitaria all'interno di un più ampio progetto di costruzione globale della realtà, non solo politica ed economica, ma soprattutto sociale e culturale. È possibile così agire efficacemente facendo riferimento alle parole conclusive dei tre Autori nella loro introduzione: "L'*Io ulteriore* è una figura retorica che non sa e non vuole immaginarsi al di fuori del flusso di interdipendenza relazionale che vivifica e tenta di conferire un senso alla vita individuale e plurale, che, superando i falsi miti e riti dell'ottimismo consumistico e deificante, cerca nuovi sentieri per affrontare, nei frammenti dell'esistenza, l'enigmatica "finitezza" della fragile identità: una sfida ulteriore della complessità e della vita quotidiana che si può fronteggiare soltanto individualmente-insieme-agli-altri" [p. XXVIII].

(*Silvia Fornari*)

P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso. Il dio dell'ebbrezza nella storia della civiltà occidentale*, Congedo Editore, Galatina 2003, pp. 168.

Il testo che raccoglie le riflessioni di Paolo Pellegrino intorno al dio dell'ebbrezza e della musica mostra la doppia verità che Dioniso disvela nel nostro tempo. Da un lato egli torna a essere presente, nella filosofia come nella vita, all'interno di quel quadro di "reincanto del mondo" che da qualche tempo marca il declino della *ratio* della modernità. Dall'altro, però, si sottolinea come la figura di Dioniso non si sia mai eclissata del tutto, ma sia rimasta, talvolta nascosta, altre volte più evidente, nelle pieghe e nei riflessi dello stesso sviluppo della modernità, al punto che il suo ritorno risulta essere un *movimento necessario* che ne conferma altresì il carattere di "dio a venire".

Diversi sono gli elementi che caratterizzano il *ritorno di Dioniso*. L'Autore ci presenta un florilegio di istanze che compongono tale movimento necessario. Innanzitutto il riaffacciarsi di una riflessione sulle emozioni e sulle passioni che riporta l'attenzione sul tema del *pathos* tanto importante nelle dinamiche dell'antico mondo dionisiaco. Poi la corrispondente "crisi della ragione", che smaschera l'intenzione totalizzante e onnicomprensiva di un *Logos* dominante. Tutto ciò poi si inquadra nello scenario più ampio della *Mythos-Debatte* che ha riportato la questione del mito all'attenzione del mondo culturale contemporaneo creando il terreno su cui è maturata la ricomprensione del ruolo di Dioniso nella vita come nel pensiero odierni.

Qui Pellegrino rintraccia il corso principale del cammino di ritorno che Dioniso sta compiendo nella nostra cultura in quanto il mito viene a essere la

nuova risposta possibile alle domande che sorgono intorno al mondo, alla sua molteplicità e problematicità e alla situazione esistenziale dell'uomo al suo interno. Il rapporto tra *Mythos* e *Logos* non si rivela come una semplice opposizione, ma come un passaggio continuo e reciproco dall'uno all'altro tale che l'approdo a una "nuova mitologia", oltre che manifestare i caratteri del disordine e del caos primigenio depotenziando l'ordinamento normativo della ragione, assegna all'arte poetica il compito di sostanziare la *nuova età* e sostenere il passo di Dioniso.

In tal modo, sulle orme di Schlegel e di Nietzsche, di Blumenberg e di Frank, di Zolla e di Maffesoli, Pellegrino ricostruisce le tappe del ritorno di Dioniso e indica nel processo di reincanto del mondo, introdotto da Maffesoli, il nodo teorico decisivo. Ciò che convince Pellegrino del fatto che il mondo di Dioniso si stia riattualizzando in quello presente sono le istanze di edonismo, di culto del corpo, di estetizzazione della realtà, di valorizzazione dei sentimenti, del recupero del mondo notturno e magico cui assistiamo nelle nostre società e che sono oggetto delle indagini del sociologo francese. A questo orizzonte lo studioso parigino conferisce una base tragico-ludica intesa quale sentimento che determina il nostro tempo e solidifica le riflessioni intorno a una rinascita filosofia della vita. Pellegrino ritratteggia le problematiche di Maffesoli rivelandoci come questo quadro è tale proprio perché segnato dall'emergere prepotente delle istanze dionisiache e, da par suo, ripercorre le tappe principali del mitologema di Dioniso evidenziando le modalità nelle quali egli si è manifestato come un destino interno al pensiero.

Così, dopo alcune pagine che delineano i caratteri generali del mito attraverso le figure più importanti della *Mythos-Debatte* moderna, l'Autore si sofferma a marcare l'intreccio tra struttura del mito e sfera religiosa, intreccio che definisce la portata del mito come racconto di una storia, di gesta e situazioni che istituiscono il rapporto tra l'uomo e il dio, tra finitezza e trascendenza. Ora, sebbene racconto di una storia, resta un problema, secondo Pellegrino, il nesso tra mito e storia, tra tempo mitico e tempo storico non solo per legittimare la verità del contenuto mitico, ma soprattutto per riproporre la questione del rapporto tra *Mythos* e *Logos* visti hegelianamente in termini di superamento, di integrazione e contaminazione, tale per cui il *Logos* stesso «si configura come quella forma eterna dello spirito che traspare dalle più remote raffigurazioni del mito in continua trasformazione pur restando fedele allo stesso archetipo» (p. 47).

È proprio questo ciò che intendevamo dire sottolineando come Pellegrino non dimentica che la figura di Dioniso al suo ritorno non è altro che il riemergere di ciò che non è mai stato dimenticato, di ciò che è rimasto fedele pur rimanendo nell'oscurità ripetto alla lucente e chiarificante ragione dominante. L'Autore ci presenta la serie dei modi in cui il mitologema di Dioniso ha as-

sunto le varie maschere della storia, ovvero le modalità in cui si è declinato nelle varie fasi storiche.

Così dal dio misterioso che si cela dietro una maschera, il dio che fa perdere equilibrio e misura con il *peso* del suo sguardo, che trascina alla follia e all'estasi, che danza e canta il mondo del prodigio facendo sua la potenza magica della vita, legando questa indissolubilmente al fascino terribile e inafferrabile della morte, si passa al Dioniso euripideo che riconcilia l'uomo alla natura, nell'indistinzione con l'animale e nell'abbandono alla musica delle stelle, nel quadro di un'armonia universale in cui si manifesta la conciliazione dell'individuo con l'unità originaria. Sarà poi Nietzsche che accoglierà Dioniso opponendolo a Socrate e alla tragedia di Euripide, all'interno di una visione che considera questi ultimi i protagonisti dell'epoca della decadenza rispetto all'età in cui vita, mito e polis erano congiunti nel nesso fondamentale. Nel passaggio dall'uomo tragico all'uomo teoretico è visibile la potenza della ragione sull'apparenza, è oscurato il principio della vita e quel sentimento di appropriazione che solo l'arte, il fenomeno estetico, può riconsegnare all'esistenza.

Sarà l'epoca d'oro della modernità che consegnerà alla storia il ritorno di Dioniso nell'ambito proprio del fenomeno estetico. Sarà la *Goethezeit* che riaprirà il campo per un'attualizzazione del mito, concretizzatosi nel manifesto programmatico uscito da quel fecondo laboratorio che fu lo *Stift* di Tübingen, in cui i giovani Schelling, Hölderlin, Hegel elaborarono, insieme al contributo esterno di Sinclair e Niethammer, quello che fu chiamato *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. È lì che monoteismo della ragione e politeismo dell'arte concorrono alla realizzazione di una *neue Mythologie*; una mitologia della ragione, che rende il popolo razionale e la mitologia filosofica al fine di aiutare i filosofi a farsi sensibili e a cogliere esteticamente, ossia mitologicamente, le idee. Ed è sempre lì che si prefigurano i termini generali di quella religione sensibile che, sostenuta dalla lezione dello Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, giunga finalmente a conciliare intelletto e sensibilità riportando il fondamento dell'uomo proprio sul terreno dell'unificazione, dell'unitotalità panica e sensibile.

Così lo Schlegel che recupera il centro mitologico della *Poesie* si affianca allo Hölderlin che riscopre Dioniso nell'*Hen kai Pan*, nell'indistinto Uno-Tutto panico e naturale, nel confronto tra aorgico e organico. Solo la consapevolezza poetico-tragica che gli dèi hanno abbandonato l'uomo e la sua terra consentirà un ritorno, un a-venire segnato da Dioniso, fratello di Cristo, che riapre lo spazio alle possibilità ulteriori della parola, della poesia, del destino. Hölderlin, anche attraverso le parole di Heidegger, anticipa ciò che Nietzsche rende esplicito: la morte di Dio, il lutto per la sua dipartita e il suo dileguare, in un ciclo che si compie nella venuta di Cristo e che, come Pellegrino sottolinea, mostra il dio che sempre viene e sempre diparte nell'eguale destino di morte e

resurrezione che lega strettamente le vicende di Dioniso, il dio in fuga, e quelle di Cristo, il dio che viene, ripetendo l'andamento ciclico dell'eterno ritorno (p. 79).

Ma prima ancora che Nietzsche, è Schelling che investe l'arte del compito supremo di accogliere il dionisiaco nel suo dileguarsi. Sia lo Schelling che istituisce l'intuizione estetica come sintesi di *Naturphilosophie* e *Transcendentalphilosophie* giungendo sulle sponde della immediatezza originaria e primigenia dell'estetizzazione della filosofia, sia lo Schelling maturo della *Philosophie der Mythologie* che rivendica alla filosofia il compito di sostenersi sulla ragione estetica, la quale sola può rischiarare di luce vera il tragico cammino dell'uomo a partire dalla sua caduta, dal suo doloroso camminare nella storia del mondo fino a lambire i limiti degli inferi, consumendo la coscienza nella sua sfera patica e passionevole, fino a partecipare alle sacre nozze dionisiache.

Attraverso la figura filosofica di Schopenhauer, in particolare nella lettura che egli fa della musica come immediata rivelazione della volontà a se stessa, e quella di Kierkegaard, che vede anch'egli la maschera erotico-sensuale di Don Giovanni quale oggetto privilegiato della musica, Pellegrino giunge così a Nietzsche nel quadro del dissidio tra paganesimo e cristianesimo, in cui il dionisiaco si manifesta come incarnazione della vita immediata che oltrepassa e sopravanza il Dioniso cristiano di Kierkegaard così come l'infinito soffrire del dissidio della volontà schopenhaueriana. L'apoteosi dionisiaca delineata da Nietzsche confida nella necessità reciproca del rapporto tra Dioniso e Apollo. Il dio dell'estasi e dell'ebbrezza, della musica e della danza, non può fare a meno del velo di Apollo rappresentato dal Coro e dalla lingua di Omero che scarica in immagine questa potenza altrimenti inafferrabile e fuggevole. Così come la tragedia manifesta questa connessione, portando la consapevolezza e l'affermazione della vita fin dentro l'abisso e l'oscurità della morte, allo stesso modo Nietzsche opera un superamento della metafisica basato sul rovesciamento del principio del desiderio, tale che esso sia il segno della restituzione al corpo della sua innocenza, libero ora di danzare la sua libertà, di danzare sul nulla, sul mancamento di ogni perché, sulla svalutazione di ogni valore. Danzare, quindi, come fa Dioniso intorno ad Arianna, coltivando il desiderio che finalmente si eleva libero dalle catene del peccato e che dovrebbe accompagnare il filosofo verso quella fierezza, quella audacia, quella certezza di sé, quella volontà dello spirito, quella volontà di responsabilità, infine quella libertà del volere che renda possibile sulla terra il "filosofo" (p. 103.).

Proprio all'interno di questa prospettiva l'Autore chiude il saggio dedicando la terza parte all'intreccio tra mito e tarantismo, come risorgenza delle antiche mitologie trasgressive e conferma che il dionisiaco si riaffaccia nella storia ininterrottamente come un elemento ineludibile dell'Occidente. Rielaborando le tesi sul tarantismo nel nesso tra romanticismo e cristianesimo, Pellegrino ripercorre le analisi di studiosi come Ernesto De Martino, Elémire Zolla, Adol-

fo Omodeo, Vittorio Macchioro, con lo scopo preciso di ricondurre le origini del tarantismo all'intreccio di misteri orfico-dionisiaci e misteri cultuali paolini, sottolineando come entrambi i lati di questa origine si volgano all'altro comprendendolo. L'orfismo è, per Pellegrino, in simbiosi con alcuni capisaldi della dottrina cristiana al punto che pare esserne un'anticipazione. In tal modo la musicalità di Orfeo fonda le ragioni di un tragico legato a una teogonia ed escatologia connaturate alla condizione umana e, insieme a ciò, rimanda a quel nesso tra mania, rito e musica che riemerge nelle manifestazioni del tarantismo quali ripresentazioni dei culti orfico-orgiastici.

Riprendendo alcune tesi di Macchioro, l'Autore ripensa la prospettiva orfica in relazione alla cristologia paolina, per cui quest'ultima si presenta come una trascrizione cristiana dell'orfismo. L'orfismo, in altre parole, costituirebbe il portato mistico rielaborato da Paolo come il cuore del passaggio dal cristianesimo giudaico al cristianesimo ellenistico e, per conseguenza, fino a giungere ai culti paolini e misterici della Magna Grecia, e segnatamente salentini. Saranno le figure di Nonno di Panopoli, con le sue *Dionisiache*, e ancora una volta Nietzsche, a dare conferma di come il fenomeno del tarantismo sia un'ulteriore manifestazione del ritorno di Dioniso. Dio del limite e del margine, del mutevole e del metamorfico, dell'esogamia, del vino, di una coscienza che trapassa e si modifica, dio dell'ebbrezza che travolge i tabù e i conformismi, Dioniso puro volto e maschera inquietante significa l'abbandono degli dèi attraverso il suo ritorno: egli viene nel momento in cui gli antichi dèi fuggono, si dileguano, svaniscono e abbandonano l'uomo alla sua fredda e tragica condizione. Egli rappresenta, per Pellegrino, il politeismo dei valori e la secolarizzazione della cultura, il paganesimo del post-moderno come il neo-tarantismo rappresentato dal caotico miscuglio di suoni, colori, danze e ritmi del simbolismo musicale attuale. Sembra proprio che nessun dio sia al momento più presente nella storia come quello che danza, fa danzare, nel susseguirsi storico dei culti orfico-dionisiaci: quel dio che abbisogna delle immagini per presentarsi, ma che dell'immagine costituisce il fondo oscuro e opaco, lo sfondo senza volto di un'identità sfuggente e mutevole contro cui Dioniso danza la sua danza.

(Leonardo V. Distaso)

P. PELLEGRINO, *La geografia del desiderio*, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 215.

Dopo la pubblicazione del bel volume dedicato alla figura di Dioniso nella storia della civiltà occidentale (*Il ritorno di Dioniso*, Galatina 2003), Paolo Pellegrino prosegue la sua ricerca intorno ai confini tra razionalità occidentale e dimensione estetica, focalizzando l'attenzione sui limiti e le debolezze di una razionalità che inceppandosi, come dice l'Autore, mette in evidenza, direttamente e indirettamente, la tensione immanente dell'*aísthesis*, ossia quella di-

menzione della sensibilità in generale che talvolta il pensiero filosofico ha guardato con sospetto e miscomprensione.

La focalizzazione della dimensione estetica dall'interno dell'intero percorso filosofico fa tutt'uno con la messa in luce del circolo virtuoso tra *aísthesis* (nel complesso significato di percezione, sensazione e sentimento), *edoné* (come piacere e godimento) ed *eros* (amore come passione, brama e desiderio). In tal modo la ricerca non può non poggiare le sue basi nel preciso momento in cui tali temi sono intrecciati in maniera decisiva, ovvero nel paradigma del *Simposio* platonico là dove l'intera esperienza umana è compresa nel legame tra corpo e spirito, sensibile e intelligibile, unità e molteplicità, realtà e idealità.

È proprio dal *Simposio* che l'Autore parte per andare incontro alla questione del desiderio come nucleo di una pluralità di domande filosofiche. Da *Eros* a *Cypris*, da *epithumia* a *hormé*, a *orexis*, la grammatica del desiderio non fa che trasparire l'originaria esperienza della filosofia, ossia quella meraviglia che dà l'avvio al filosofare e che immediatamente dopo incontra e si sostiene su *orexis*, aristotelicamente inteso come quel desiderio che muove e dirige l'anima verso un appagamento, una realizzazione, una soddisfazione. Dunque, la filosofia ha fin da subito, al suo principio, le sue basi all'interno di una tensione estetica che si anima e si mette in cammino seguendo le direttive del desiderio che diventa motore della ricerca di una verità del pensiero pratico che, virtuosamente, deve poter essere già da sempre in accordo con quello intellettuale.

Non a caso il cammino che giunge ad affermare e giustificare il desiderio dell'essere, e che è ben manifestato nel corso del *Simposio*, mette in relazione la condizione di mancanza, da cui il desiderio prende le mosse, con la soddisfazione che il desiderio stesso promuove verso l'oltrepassamento delle determinazioni disperse e del molteplice informe, in nome di quell'amore per l'eterno che si fa tensione continua verso l'infinito che *eros*, e non l'intelletto, accende negli uomini e li fa elevare dalla condizione caduca in cui essi sono e permangono. Solo la filosofia, come dice Socrate, mossa dalla mancanza ma con lo sguardo fisso alla verità da cogliere al termine del cammino, può ricomporre lo scarto tra l'eterno e il caduco. Solo seguendo le parole di Diotima, attenendosi alla rivelazione e al mistero, si può percorrere per intero la strada che il desiderio indica. Ma ecco il punto: si tratta di un movimento proprio dell'amore per l'eterno che si schiude nella contemplazione della bellezza assoluta e non nel coglimento intellettuale di una verità già compiuta e concettuale. Per perseguire tale indicazione è necessario tenere staccati, ciascuno nella sua sfera, *eros* ed *ethos*, in modo che nessuno dei due si abbandoni alla tentazione di dominare l'altro, come è avvenuto nel mondo classico e nel decisivo passaggio al cristianesimo.

Tuttavia Pellegrino non nasconde che fin dall'interno della linea platonico-aristotelica siano evidenti già quei limiti che porteranno alla condanna filosofi-

ca del desiderio e al suo essere relegato nelle sfere basse dell'umano e del pensiero. Non più e non soltanto in accordo, ragione e sentimento diventano, come è il caso della *Repubblica*, termini in opposizione e così saranno considerati lungo tutto l'arco temporale che comprende gli Scolastici, le cui teorie sull'*appetitus* hanno flirtato con le potenze dell'*ethos* fino a far diventare totalmente subalterno l'appetito sensibile a quello intellettuale.

L'Autore individua, a tal proposito, in Spinoza e nella sua *Etica* il momento in cui è stata restituita alla sensibilità, nell'ottica del desiderio, la sua positività e la sua dinamica costruttiva. Ciò è stato reso possibile grazie alla nuova indagine sulla natura della sostanza che è unica rispetto al tradizionale dualismo che ne caratterizzava la natura e gli scopi. La sostanza spinoziana, che consta di infiniti attributi concretizzantesi nei modi, insieme a un radicale ripensamento della potenza dell'*appetitus* (ora definito *conatus*) ha consentito a Spinoza di far guadagnare al desiderio un nuovo rapporto con l'orizzonte etico, al di là di ogni teoria dei valori e di ogni determinazione morale del bene e del male, ma ontologizzando il desiderio nell'orizzonte di un monismo razional-materialistico che finalmente elimina ogni opposizione tra infinito positivo e caducità negativa. Entro questo quadro il desiderio, e con esso la sfera stessa dell'*aísthesis*, trova i termini di un nuovo e fecondo rapporto con l'*ethos* non più secondo l'impostazione socratica della mancanza e della privazione, ma secondo un processo continuo e fecondo di positività, di accrescimento, di lavoro dell'*enérghēia*, tale per cui il desiderio ora può essere visto come l'essenza stessa dell'uomo nel suo agire concreto e, quindi, nella sua originaria condizione etica.

L'attenta analisi compiuta da Pellegrino delle pagine dell'*Etica* spinoziana ci consentono di comprendere quali siano stati innanzitutto i motivi che hanno causato, per secoli, l'oblio e la riduzione del desiderio a elemento secondario e negativo delle riflessioni filosofiche sull'uomo e permettono di vedere quale possa essere la strada che apre alla ripresa del concetto e, soprattutto, alla funzione che esso ha nella ricostruzione positiva del ruolo originario e fondativo della *aísthesis*: il fondativo lavoro e compito dell'*anér philósophos* che ama e corrisponde da sempre al *sophón*.

Spinoza, dunque, apre la breccia al potenziamento e alla comprensione di quella "geometria delle passioni" capace di donare, a colui che è in grado di penetrarne l'involucro, non solo «la gioia che il conoscere tradizionalmente dispensa, ma anche la soddisfazione dal punto di vista di "una scienza meteorologica" dell'animo, il paesaggio variato delle loro metamorfosi sullo sfondo dell'orizzonte teorico della necessità» (Bodei). È così che Pellegrino inizia un viaggio attraverso autori che mettono in evidenza la feconda ambiguità presente nel concetto di desiderio, a metà fra adempimento e naufragio in vista della messa a fuoco della più generale ricomprensione della *aísthesis* e, con ciò, del ripensamento di una strategia alternativa che legittimi il desiderio entro lo spet-

tro in cui esso si è mosso nella storia: tra sua elevazione fino al culmine che opera un'esplosione del desiderio e sua implosione e abbassamento in vista della preservazione di uno stato d'animo sereno e immune che fa virtù del desiderio di non desiderare.

Passando quindi per il Kant che mette in relazione bello e desiderio nei primi paragrafi della *Critica della facoltà di giudizio*; giungendo alle fondamentali pagine hegeliane dell'*Estetica* in cui viene elaborato l'oltrepassamento del desiderio in vista della piena luce dello spirito; e spingendosi fino al Nietzsche che dal giovanile istituirsi dell'antagonismo e della reciprocità di apollineo e dionisiaco, fino al rovesciamento del rapporto tra corpo e spirito operato dallo Zarathustra e dalla sua oltre-moralità, restituisce a piene mani il lavoro iniziato da Spinoza recuperando la positività del *conatus* nelle trame radicali della fede nel corpo. Non a caso Pellegrino cita con opportunità la topica pagina nietzschiana della *Genealogia della morale* in cui viene detto che «tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, si rivolgono all'interno – questo è quella che io chiamo interiorizzazione dell'uomo: [...] quella che più tardi verrà chiamata la sua "anima"». Ora Nietzsche diventa il *pivot* su cui ruota la ricostruzione di Pellegrino. Si tratta di restituire all'umanità la forza dei suoi istinti, di ribellarsi al *ressentiment* fondato su un processo di interiorizzazione che ha sì generato l'umanità, ma le ha pure tolto la forza della volontà primigenia, la gioia della vita, il piacere che mette dietro di sé l'annientamento del desiderio, in vista di una valutazione del lavoro filosofico di ricerca della verità intesa come erotica e come esperienza di seduzione. Solo il filosofo che desidera ha una possibilità: quella di affidarsi e custodire la figura di Dioniso a cui è legato il desiderio affermativo e artistico, la spinta verso un mondo finalmente più luminoso.

Prima di passare al reciproco rovesciato del desiderio (la sua implosione nella storia), Pellegrino scorge in Marcuse l'esito finora ultimo del positivo inaugurato da Spinoza: porre a fondamento della dimensione estetica l'ambizioso progetto di liberazione incentrato sul principio di piacere. La comunanza tra amanti e artisti e la loro identica trasfigurazione della dimensione quotidiana risulta essere il modo privilegiato in cui la verità del mondo possa essere custodita e, in qualche modo, salvata, dalla minaccia della sovranità borghese amministrativa e anestetica. L'alterazione del mondo comune attraverso l'intensificazione della percezione diventa denuncia della situazione storica e sociale, ma anche legittimazione dell'autonomia della sfera estetica di fronte all'ordine dominante del mondo borghese. In tal modo, dando agio alla dimensione estetica di essere portatrice di una critica radicale della società e superando una volta per tutte la dualità tra corpo e anima, natura e spirito, sensualità e intelletto, Marcuse assegna al desiderio, di nuovo, la carica di positività insieme alla capacità di concretizzare quella *promesse de bonheur* che soggiace alla dinamica di esplosione del desiderio stesso.

Proprio quando l'argomento giunge al suo apice, ecco che Pellegrino rivolge la sua attenzione al suo rovescio. Il processo di esplosione, reciprocamente e dialetticamente, porta con sé quello di implosione: la storia di tale concetto, la sua mappatura geografica che ci permette di rivedere la storia del pensiero sotto la specie del desiderio, ha e non può non avere questa ineludibile ambiguità.

Da qui Pellegrino intraprende un percorso di rilettura dell'idea di passione e del canone ideologico che lo ha segnato nel destino dell'Occidente. Partendo dal terreno su cui hanno lavorato i moralisti francesi e avendo in proposito come cardine il *paradosso dell'apparenza* di Montaigne – per cui «l'apparenza, pur criticata e rifiutata, si configura come l'unico punto fermo nella generale confusione dei valori e delle prospettive di vita» (p. 100) – l'attenzione si sposta verso la sfera del *pathos* e sulla sua distanza divaricante da quella della ragione. L'inizio è ancora in Platone e nel doppio dualismo (ontologico e antropologico) di *psyché* e *sôma* che assegna il primato logocentrico della ragione *versus* l'esperienza arazionale della concupiscenza.

La lucida ricostruzione compiuta dall'Autore del percorso implosivo della passione come sponda teorico-concettuale del gioco del desiderio si adopera per chiarire i vari luoghi della modernità in cui le passioni si sono dispiegate nel loro senso e nella loro finalità. Ciò consente di porre sul piatto della discussione domande decisive quali quella sul rapporto tra mente e corpo, quella sul carattere empirico delle passioni, quella sulle relazioni tra credenze e desideri. Lo sfondo su cui tali interrogativi si stagliano resta sempre quello del dominio della razionalità che ha scacciato le passioni e il desiderio dietro le quinte della vita. In tale contesto figure come quella di Schiller e Goethe, tesi a trovare un'armonia finalmente compiuta tra sensibilità e ragione nell'immagine dell'anima bella, vanno a convergere con quella categoria di vitalità che Croce ha individuato in quell'orizzonte di amoralità che minaccia la civiltà e getta l'individuo contemporaneo nel pozzo dell'angoscia esistenziale. Immagini, dunque, che si rovesciano continuamente nel loro doppio e che aprono la discussione sia nella direzione della positività, sia in quella della negatività del desiderio, del mondo pulsionale, delle passioni.

Così, la parte conclusiva del saggio di Pellegrino affronta casi esemplari di percorsi di implosione del desiderio quali quelli di Ulisse e le Sirene, di Edipo a Colono, passando per Aristotele, Plotino, Eckhart, Heidegger e Sartre.

Appoggiandosi con autorità all'interpretazione adorniana di Odisseo compiuta nella *Dialettica dell'illuminismo* Pellegrino ci mostra il senso del bivio cui si presenta Ulisse diviso tra la resistenza e la continuità, come segno della padronanza della propria identità e del possesso della propria esistenza, e l'abbandono alla devianza e alla soddisfazione, che invece fa segno alla vita nel suo plasmarsi indistinto e informale. Ulisse sceglie di resistere al canto pur ascoltandolo, ne ammette la malia pur non assecondandolo, ne accoglie la dol-

ce melodia senza mai sciogliere i vincoli che lo tengono ben legato alla sua prassi e alla sua condizione. Da qui lo svolgimento dell'argomentazione mostra le tappe dell'implosione che traccia Odisseo nell'insistente autodomínio dell'identità e nel conseguente resistere alle incantate forze primitive del mito: rischiaramento e demistificazione, nella loro inevitabile circuitazione con l'autocontraddittorietà della ragione strumentale mostrano un caso di autorepressione che, lungi dall'affondare per sempre le forze del *pathos*, ne conservano l'origine e svelano l'imperfezione della razionalità dominante.

Stesso sviluppo troviamo nel destino di Edipo interpretato nitzscheanamente all'interno del chiasma apollineo-dionisiaco, ma anche messo a confronto da un lato con la visione lacaniana di Edipo come eroe della libertà tragica e, dall'altro, con quella di Deleuze e Guattari di un Edipo eroe della fuga deterritorializzante. In ogni caso Edipo si rivela eroe della passività, del dolore e della sventura di essere nato, e in quanto tale colpevole e continuatore della colpa attraverso la volontarietà del desiderio che, trapassando attraverso la nobiltà di Edipo, ne riscatta il peccato (Nietzsche) e ne consente lo sbocco verso una serenità ultraterrena che ne mostra il distacco e la libertà. Sarà poi Aristotele che solleverà a canone filosofico l'argomento ivi manifestato e, non a caso, proprio sul terreno dell'*Etica nicomachea*, quando oramai si è perduta la spinta primigenia del *pathos* e ci si è avventurati sui sentieri del concetto e della ragione. L'aristotelica ontologizzazione del desiderio, infatti, neutralizza la vitalità diffusa indirizzando l'attenzione verso il compimento del desiderio nella contemplazione del motore immobile e, dunque, nella partecipazione a un tutto che condanna metafisicamente la sfera del piacere se esso non è depurato della sensibilità.

Pellegrino sottolinea più volte come alla contemplazione del motore immobile risponde il platonismo con la visione del bello e del bene; entrambi sono inizialmente oggetti del desiderio ma, evolvendo, la contemplazione sarà determinata in Plotino come visione del bene che suscita un innato desiderio compiutamente felice e pieno di delizia. In fondo si tratta proprio di un processo che al suo interno realizza pienamente quell'estatico implodere del *pathos* che si incammina verso la negazione di sé – ovvero la negazione di ogni desiderio inteso come privazione – in vista della conseguente sublimazione finale di Eros visto come principio regolatore della ragione e dell'idea, ma anche come utopico punto di arrivo di pienezza e di potenza che toglie ogni determinazione a un *pathos* giunto al suo grado zero.

Le ultime tappe del processo – quali Eckhart, Heidegger e Sartre, passando per Ignazio di Loyola – toccando temi importanti quali il nulla, la teatralizzazione del mondo, la *kénosis*, il *cupio dissolvi*, consentono a Pellegrino di chiudere il suo prezioso studio tenendo sotto gli occhi il grande tema del sentire puro, heideggerianamente inteso come il sentimento del nulla. La ricostruzione di alcune tappe di Heidegger, passando per l'analisi di *orexis* nella sua comune

radice con *ideîn* e della determinazione del concetto di desiderio come rappresentare intellettuale (*orexis dianoetiké*), giunge a rintracciare l'interpretazione ontologica del desiderio inscritto nell'essenza della volontà di potenza che sposa altresì quegli elementi di passività, opacità e condizionatezza che costituiscono l'orizzonte ontologico della *Befindlichkeit*, del *Verstehen* e della *Rede*. Si torna quindi al piano del *pathos* e al suo incontro con il nulla nello stato d'animo della *Angst*. Ora, solo se da tale incontro viene alla luce la proficua e feconda disvelatezza del sentire puro (e ciò tramite una riflessione che si caratterizza come estetica e, in quanto tale, capace di giungere per la sua strada alla verità dell'essere), allora possiamo sopportare l'esperienza dell'angoscia e quella della libertà sul fondamento del desiderio dell'essere (Sartre) insieme alla piena consapevolezza che solo in una condizione di esilio possiamo continuare a tenere desto il desiderio originario, senza mai renderlo inerme sia nella soddisfazione elementare che nella signoria dell'intelletto. Dopo il saggio di Pellegrino questa possibilità, antica e sempre nuova, ci appare più chiara nella sua percorribilità.

(Leonardo V. Distaso)