

## ANNUNZI BIBLIOGRAFICI

R. DIODATO, *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996. Un vol. di pp. 96.

Nella Colonna «Storia dei movimenti e delle idee» della suddetta Editrice non poteva mancare una trattazione del Decostruzionismo, nel cui senso di sviluppo si riconoscono influenze e presenze polemiche di gran parte delle tendenze tipiche del pensiero del secondo Novecento.

In realtà la trattazione che l'A. dà di tale «stile» (più che corrente) di pensiero dà introduttivamente un ampio panorama del «contesto culturale», movendo da una classificazione di Rorty di filosofi «kantiani» e cioè critici, ed hegeliani, cioè propositivi, sistematici e costruttivi, passando poi attraverso Husserl, Heidegger, Lévinas e Mallarmé, già però prevalentemente valutati nella prospettiva offerta da Derrida, che così risulta insieme il maggior interprete del «decostruzionismo» e anche il suo più acuto critico.

Il carattere di critica e scomposizione-ricomposizione «linguistica» di esso si manifesta del resto non soltanto nei confronti della «metafisica», e dei suoi residui heideggeriani e postmoderni, e dello strutturalismo, ma anche verso l'ermeneutica, e risulta essere un'intensificazione-prosecuzione, rivolta al linguaggio, della «filosofia del sospetto» di Marx, Nietzsche e Freud: ed anche al linguaggio strutturalista, in quanto manca della «coscienza dei presupposti ontologici che lo regolano» (p. 17).

È conseguenza di tal natura critica radicale la difficoltà di «definire» che cosa «sia» il Decostruzionismo, benché sia agevole comprendere che cosa «fa». Diodato ritiene suo carattere principale la «negazione del centro» e sua conseguenza la esclusione di ogni velleità o proposito di «inter-

pretazione» definitiva, e la scoperta della riduzione a «grammatica» del linguaggio e a grammatologia della sua considerazione di gioco apparentemente fondato sul segno scritto, solidificato.

Da ciò, e a conferma di ciò, deriva la diffusione del Decostruzionismo, in America, negli ambienti letterari e nelle corrispondenti facoltà universitarie, mentre viene rifiutato in quelle «filosofiche», e il suo apparente ridursi a uno stile di scrittura aderente e limitato a «testi» da decostruire. Suoi protagonisti principali sono indicati in Derrida stesso, Paul De Man e J. Hillis Miller, mentre suoi campi prevalenti di applicazione sono la teologia, l'architettura, il femminismo (nato certamente all'insegna della «differenza») e la discussione sulla possibilità della giustizia, nei quali la sua tendenza caratteristica a distruggere il nascosto o esplicito richiamo unificante a un «centro» di senso e valore meglio può esplicare, nella cultura attuale, il suo proposito demistificante e liberatore.

Le molte indicazioni bibliografiche, sia in nota che nella bibliografia finale, sono utile indicazione per un ampliamento dell'indagine sull'argomento.

(G. Penati)

G. KEPLERO, *L'armonia del mondo*, a cura di C. SCARCELLA, Ed. del Cerro, Tirrenia 1994. Un vol. di pp. 172.

Sono pubblicati in traduzione italiana, in questo volume, passi scelti tratti dall'opera di Keplero, *Harmonices mundi libri V* (1699). Come nota Giovanni Fiaschi nel «Prodomo», in Keplero le istanze mistiche ed ermeneutiche, lungi dal costituire una esteriore patina ideologica per il discorso scientifico autentico, «fanno parte inte-



grante dello svolgimento della ricerca e la condizionano negli indirizzi e negli esiti» (p. X). Dal punto di vista religioso e teologico, sia in Fiaschi, sia il curatore del volume, Cosimo Scarcella, nell'Introduzione, non esitano a definire «latitudinaria» la posizione di Keplero (p. XVI, XXI, XXIX).

Lo Scarcella delinea nella Introduzione un profilo biografico-critico di Keplero. «Sono estremamente chiare — egli afferma — le convinzioni di Keplero: senza disposizione alla tolleranza e alla latitudinarietà non è ravvisabile alcun avvicinamento di pensiero e di sentimenti; anzi si rischia quasi con certezza d'incrementare le acredini e di approfondire il fossato fra le coscienze e i diversi culti religiosi» (p. XXXVII).

Il fine di Keplero è di costruire l'unità della concezione scientifica del mondo mediante l'unità tra fisico e astronomia. La presenza nel suo pensiero di influssi ermetici e neoplatonici non è un ostacolo allo sviluppo della ricerca, ne è un aspetto. «Qui si apre il capitolo riguardante i processi che danno vita al pensiero scientifico moderno — osserva lo Scarcella — e il ruolo di tante credenze pseudo-scientifiche che però hanno non solo accompagnato, ma spesso anche generato o almeno reso possibile scoperte oggettive di enorme importanza». Keplero vede, pitagoricamente, la sua astronomia inserita in un vasto sistema di armonie, ed è indubbiamente consapevole che «le dottrine pitagoriche sono implicite negli scritti ermetici da lui studiati con molta attenzione».

C'è un passo, nei testi, qui tradotti che offre la chiave di lettura dell'opera, là dove Keplero osserva che Dio stesso, «armonia per essenza», ha emanato nella sua opera creativa le facoltà armoniche e ha infuso «questa particella dalla sua immagine sicuramente in tutte le anime» (p. 99). Il principio dell'armonia universale è Dio stesso. Keplero può così passare, senza soluzione di continuità, dalle armonie sensibili alla «facoltà armonica dell'anima». L'armonia come archivio è congenito all'anima, è anima stessa. «L'animo stesso... ci viene proposto come armonia, così come sono, senza tenere conto di questa attività, il cerchio e la sua parte, i termini dell'armonia, infine, si anima profondamente, e addirittura si deifica» (p. 93).

È evidente l'utilità di questo libro, che consente di avvicinarsi ai testi kepleriani attraverso una traduzione (ancorché parziale), che è la prima in una lingua moderna. Le note finali permettono di chiarire taluni punti oscuri del testo e rendono espliciti riferimenti ad autori e dottrine presenti nel testo.

(A. Babolin)

P. RODANO, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995. Un vol. di pp.231.

La ricerca mette in evidenza soprattutto lo «scarto» fra i risultati dell'argomentazione cartesiana sull'esistenza di Dio e le aspettative legittimamente maturate circa la possibilità e i limiti della conoscenza. «Le premesse cartesiane», delineate con rigore nella teoria della creazione delle «verità eterne», mentre garantiscono la conquista del «cogito», non sembrano in alcun modo poter autorizzare la razionale dicibilità, il possesso e il controllo nell'ambito divino, che è di infinità assoluta e di incomprendibile «trascendenza» (p. 287).

Gran parte della riflessione verte sullo statuto delle «verità eterne» in Descartes. L'A. nota che la teoria delle «verità eterne» ben si accorda con i risultati che, nel 1630, Descartes aveva ottenuto sul terreno della conoscenza fisica e della sua fondazione metafisica, «in quanto si presenta come una presa di posizione sullo statuto delle «verità matematiche» e affronta direttamente la questione del loro rapporto con l'intelletto divino» (p. 100). Tutte le verità, comprese le verità matematiche, devono dipendere da Dio. La loro indipendenza equivarrebbe per Descartes ad una professione di «ateismo». «Le cosiddette «verità eterne» allora, in quanto costituiscono il carattere proprio (e la legge necessitante) del nostro intelletto «borné», non possono costituire un'eccezione alla trascendenza del rapporto di «creazione» che solo può intercorrere tra finitezza e infinità» (p. 107). Attraverso l'argomento della creazione delle «verità eterne», peraltro, si introduce la possibilità, di principio, di «affermare che identità e non contraddizione non sono leggi ontologiche assolute» (p. 146).