

«il primo democratico moderno», con l'indubbio merito, precisa l'autrice, «di aver formulato una teoria della democrazia, intesa non soltanto come forma di governo e di Stato, ma come realtà strutturale assiologica precedente a qualsiasi patto sociale e/o regime politico» (p. 11).

Il progetto politico del pensatore spagnolo conduce ad un'elaborazione teorica in cui l'autorità risulta immanente alla struttura del popolo e rispetto alla quale la comunità si configura come titolare di un esercizio *absolute et simpliciter* del potere.

(B. Belletti)

F. DESIDERI, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendagrán Editrice, Bologna 1997. Un vol. di pp. 159.

Secondo l'A., il «tempo romantico» può essere definito come «quel principio di infinitizzazione del finito al quale è intimamente connessa l'intuizione dell'incompletezza del mondo» (p. 44), un principio che agisce dissolvendo il finito, spingendolo al suo confine. La nostalgia dell'origine e l'attesa messianica si fondono nella forma della curva del futuro che esprime «l'unità tra la simbolica e il criticismo dei romantici» (p. 26). Per Schlegel e Novalis la religione cristiana è definita dalla potenza negativa del suo simbolismo escatologico.

Circa l'unità di Spirito e Natura, l'A. osserva che è Novalis più che Schlegel, a pensare in termini analiticamente rigorosi il problema dell'unità «dinamico-interattiva» tra natura e spirito «come correlato della sintesi tra il punto di vista fichtiano e quello spinoziano» (p. 83). Sul tema della filosofia della natura, l'attenzione dell'A. si concentra su «Ritter e la fisica».

Questo studio sul romanticismo filosofico si conclude con l'esame del tema *Mito e coscienza nel tardo Schelling*. «Il senso filosofico del confronto dell'ultimo pensiero schellinghiano con la mitologia è rappresentato dal tentativo di liberarsi dal demone della successione, dalla sua necessità, come dal vero e più caparbio ostacolo allo sviluppo di una filosofia della libertà» (p. 149).

Complessivamente, il volume si caratterizza come un ulteriore approfondimento della filosofia del romanticismo, particolarmente del pensiero di J.G. Fichte, Novalis, J.W. Ritter, F. Schlegel, F.W. Schelling.

(A. Babolin)

E. CARAMUTA, *Gli evocatori del nulla. Ipotesi sulla difficoltà del pensare in Platone e Aristotele*, Neopoesis, Palermo 1995. Un vol. di pp. 105.

In questa raccolta di saggi è sviluppato il tema del mito, maschera del silenzio, che racconta l'illusione del pensare, pretendendo di esistere nel *logos*, come afferma l'autrice nell'introduzione.

Tra mito e razionalità «si fa spazio l'ipotesi di una difficoltà, di un nodo che, rischiando di rimanere insolubile, mette in questione la storia stessa del pensiero, in cui distingue principio e fine. L'ipotesi di questa difficoltà chiede di rimanere tale nella lettura di Platone e Aristotele».

Gli ampi riferimenti alla filosofia presocratica e l'analisi di alcune specifiche questioni attinenti la filosofia di Platone e di Aristotele (*logos*, concetto e determinazione) consentono una ricognizione storico-critica finalizzata al tema della difficoltà del pensare e della consapevolezza dei processi conoscitivi.

(B. Belletti)

C. CALABI, *Passioni e ragioni. Un itinerario nella filosofia della psicologia*, Guerini, Milano 1996. Un vol. di pp. 157.

L'autrice, studiosa di filosofia della mente, autrice di un altro volume in inglese (*The Choosing Mind and the Judging Will. An Analysis of Attention*, Bern-Frankfurt a.M. 1994), affronta un tema centrale per la odierna filosofia della mente che è al tempo stesso un luogo classico del pensiero filosofico. Le passioni infatti furono al centro dell'attenzione dei filosofi greci o per condannarle *in toto* e raccomandarne l'imbrigliamento come in Platone, o per riconoscerne una compo-

nente cognitiva e un valore morale raccomandandone l'educazione come in Aristotele, o per diagnosticarle come malattie dell'anima come negli Stoici, prescrivendone una terapia mirante alla loro eradicazione. In età moderna o si è ripreso il modello stoico combinato con altre componenti, una meccanicistica e una neoplatonica come in Spinoza, o un modello neopiepireo che mirava a bilanciare le passioni come in Hume.

Il libro vuole tracciare una panoramica dei problemi filosofici legati a quelle che l'autrice sceglie di chiamare «emozioni» per evitare la connotazione di passività che il più classico «passioni» porta con sé. La scelta strategica decisiva che l'autrice fa è quella di mantenersi fedele alla psicologia del senso comune (la stessa da cui partivano Hume e i suoi contemporanei nella loro discussione delle passioni, salvo la nozione di 'facoltà' che è ormai caduta nell'autointerpretazione che il senso comune dà della fenomenologia delle emozioni). Adottando questo terreno l'autrice sceglie di mantenersi neutrale rispetto alle opzioni teoriche oggi correnti nella filosofia della mente: il riduzionismo e il funzionalismo. La scelta fatta le rende però più plausibile il dare uno spazio alla dimensione intenzionale delle passioni e il mantenere una loro connessione essenziale con la corporeità.

La prima parte svolge una *case study*: una fenomenologia dell'orgoglio. Si tratta come noto di un classico luogo umano che viene ripreso perché, essendo un caso di passione assai complesso e connesso alle opinioni o alle credenze si presta particolarmente a discutere del carattere intenzionale delle emozioni, della possibilità di una loro spiegazione causale e più in generale sull'esistenza di una causalità psichica, il legame fra razionalità delle passioni e razionalità delle credenze che ad esse danno luogo. Questi temi sono ripresi sistematicamente nella parte seconda. Qui, passando attraverso una discussione dei modelli della mente di Cartesio, di James, del comportamentismo, l'autrice difende una posizione che vuole evitare i rischi del dualismo mente-corpo senza bisogno di ricorrere all'eliminativismo, cioè alla negazione dell'esistenza di tutto ciò che non può essere reso in termini ri-

gorosamente materialisti. Secondo l'autrice la filosofia ha in quest'ambito ancora un suo spazio specifico diverso da quello della neurobiologia e dell'intelligenza artificiale, legato a un tema caro a molti fenomenologi, cioè al corporeo: la filosofia è «un'esplicitazione delle strutture di senso dell'esperienza comune, ma quest'ultima si radica precisamente nell'organismo umano» (p. 147).

(S. Cremaschi)

L. PICA CIAMARRA, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996. Un vol. di pp. 192.

L'A. si propone di mostrare come il problema antropologico sia una questione centrale nella filosofia di Schopenhauer, la prospettiva che rende visibili le sue principali difficoltà teoriche e insieme il suo nucleo vitale. Tale problema costituisce lo stesso punto d'inizio dell'interpretazione generale del mondo.

Su questo punto, l'A. mostra come abbia luogo nel pensiero schopenhaueriano un circolo, ancorché «criticamente rigoroso», tra la comprensione antropomorfa del mondo e la comprensione mondana dell'uomo. «Quest'ultima non è la riduzione dell'uomo a una naturalità a lui estranea, ma piuttosto la via alla sua vera comprensione in un elemento ch'è lui stesso, ossia un mondo il cui aspetto rappresentativo è il prodotto della sua attività intellettuale e la cui consistenza metafisica è l'estensione della sua massima realtà» (p. 104).

Nella prima parte del volume si indica come lo sforzo di adesione all'esperienza abbia dato luogo in Schopenhauer a una «riduzione antropomorfa degli oggetti di esperienza e della totalità di essi, la quale riduzione ha avuto come contrappeso una ridefinizione del profilo antropologico, nella direzione appunto di un'interpretazione dell'essere dell'uomo che subordina il suo aspetto intellettuale alla sua conoscenza materiale» (p. 111). Nella seconda parte si tratta invece della natura e del destino dell'uomo. In particolare, si tratta di ricercare quale sia nella filosofia di Schopenhauer il 'valore dell'uomo', indagando che cosa