

sofia del ricordo», sostenendo che questo può restituire al filosofare un «elemento fondamentale: l'innocenza dell'intuitività» (p. 54). Virgilio Melchiorre si occupa della domanda sul senso della relazione interpersonale, cercando di far interagire due tradizioni considerate complementari e comunque costituite «in una riflessione di tipo trascendentale: la tradizione che nasce da Husserl e quella prima dischiusa con la *Fenomenologia* di Hegel» (p. 58). Partendo dall'analisi dello sguardo come prospettiva, il discorso giunge alla figura del volto (con un rinvio inevitabile a Lévinas) e da questo nuovamente alla riflessione sulle «polarità interiori» e sulla stessa «potenza simbolica dello sguardo» (p. 59). Il contributo di Pasquale Salvucci, *L'intersoggettività e l'originario*, si configura come un'analisi dell'interpretazione religiosa di Aldo Masullo. Al pensiero di Hegel invece è dedicato il saggio di Leo Luporini, in particolare alla «trasformazione hegeliana della problematica categoriale». Hegel chiama le categorie a definire «nella loro mobile trama, il fondo essenziale di tutto ciò che è ed a configurare nelle sue verità l'essere dell'ente» (p. 164). Heribert Boeder affronta il tema della «dimensione della submodernità». Klaus Held prende in esame la fenomenologia sotto il profilo teoretico, cercando di presentare «come una possibilità del pensiero, una possibilità di porre domande filosofiche che oggi riguardano noi tutti» (p. 207). Il punto d'avvio della riflessione, che mira a determinare «l'apertura dell'esistenza autentica al mondo politico», è il concetto di «mondo» secondo le analisi fornite da Husserl e Heidegger, i quali nelle loro opere principali sistematiche operano con l'assunto di fondo che per l'uomo nella sua vita quotidiana «il mondo resta latente come mondo», ma «può diventare esplicito» (p. 207). Sergio Moravia pone in relazione i concetti di «tempo», «esistenza» e «salvezza», recuperando il senso filosofico. Talune intuizioni presenti nell'opera maggiore di Proust sono «una delle esperienze più complesse e potenti che la modernità abbia concepito per recuperare i tempi perduti, per reagire attivamente alla corrosione dell'oblio, per rafforzare e valorizzare la vita contro la morte» (p. 241); an-

che se ciò che manca alla *Recherche* è la dimensione della speranza: la speranza come desiderio e disegno emancipativo, la speranza come utopia, la speranza come apertura messianica verso il nuovo e infinitamente altro» (p. 242). Le pagine di Giuseppe Semerari si distinguono per il carattere di «diario filosofico» che è loro proprio. Si tratta di riflessioni che risalgono al periodo che va dal 1957 al 1964 e qui rese per la prima volta pubbliche. In una annotazione del 1960 il Semerari annota: «Il problema di una filosofia critica [...] deve evitare le mistificazioni tanto dell'umanesimo teomorfico quanto del teologismo antropomorfico» (p. 173). Interessanti sono le riflessioni del Semerari sulla filosofia analitica e sulla fenomenologia. Un giudizio non convenzionale sulla scienza si trova in un pensiero del 1964: «L'intenzionalità della scienza è la condizione dell'angoscia in cui l'uomo si sorprende nel rapporto affettivo con la natura. In una società totemica ove l'individuo si sente garantito, la scienza non nasce. [...] Il giudizio, prima che attività logica in senso tecnico, è forma della progettazione esistenziale» (p. 189).

Conclude il volume una bibliografia degli scritti di Aldo Masullo, dal 1949 al 1995.

(A. Babolin)

L. BALZAN, *Non solo l'essere*, Bottega d'Arte, Garda 1996. Un vol. di pp. 189.

I filosofi con cui l'A. si confronta sono soprattutto Schelling, Heidegger, Pareyson, Weischedel, Caracciolo, von Balthasar. Il filo conduttore è quello che Weischedel chiama «interrogazione radicale». Nella sua indagine l'A. privilegia la dimensione ontologica in cui appare *legittima* la domanda radicale, «perché appunto dall'esperire radicale proviene il rimando minaccioso dell'essente al *limen* ove accade la scelta fra l'essere e il nulla. Infatti il trovarsi in bilico tra la possibilità dell'essere e la possibilità del non-essere sembra caratterizzare la condizione dell'essente quand'è direttamente interpellato e minacciato» (p. 125). In questa linea di pensiero l'esperienza della *bel-*

lezza viene ad assumere un ruolo centrale, perché la «bellezza si offre al nostro esperire con il *proprium* dell'essere, il trascendentale dell'essere» (p. 144), anche se a proposito di tale esperienza, si deve sottolineare che la forma della bellezza si presenta preferibilmente «attraverso la forma del velo, della lettera, della parola, dell'immagine» (pp. 145-146). Nonostante i limiti che seguono il discorso su tale esperienza, l'A. può dire che in tale esperienza estetica noi «ci trasformiamo in bellezza», «ci trasformiamo, in essa» (p. 145). Questa trasfigurazione è il segno dell'avvenuto «accordo ontologico» che «apre alla *delectatio originaria* dell'ultima adesione all'essere: *delectatio* che è unità di agire e patire (*consensus*)» (p. 146), e si esprime come «reciprocità che mantiene il diverso da sé nell'attività senza giungere a radicale estraneità» (p. 153). Non ha senso, evidentemente, rimproverare l'A. per uso decisamente ermetico del linguaggio, dal momento che la rinuncia ad una struttura argomentativa è richiesta, per lui, dalla natura stessa dell'oggetto, dalla aporeticità sostanziale che lo caratterizza, dal collocarsi al limite della domanda radicale. A volte però il necessario linguaggio allusivo sembra cedere il passo a un gergo filosofico, vagamente ricalcato sul più illustre modello heideggeriano, come quando l'A. afferma: «Il continuo narrare ("errare") dell'essere che ci è dato esperire nella fenomenalizzazione del *dasein* accade per noi come "donazione" di *consensus*, del *sentimento* che si fa gioia di essere e di *esser-ci*» (p. 153).

L'A. si pone coerentemente il problema del linguaggio. Quello relativo all'esperienza esistenziale autentica deve essere solo 'cenno', allusione. Dev'essere tale anche il linguaggio *filosofico* che argomenta su tale esperienza?

«In un'autentica esperienza esistenziale – afferma l'A. – possiamo continuamente trascendere tutte le cifre, oltrepassare, elevarci, senza però riuscire a "spiegare" il superamento stesso, perché ciò a cui si giunge non permette di essere catturato da un'espressione linguistica. Il linguaggio qui si fa cenno, splendore, gloria, luce, suadente apparenza. Un eventuale orizzonte di senso si riaccenderà nel momento in cui ritorneremo nel mondo del-

le cifre al quale siamo pur sempre destinalmente relati» (p. 180).

(A. Babolin)

R. BONDÌ, *Introduzione a Telesio*, Laterza, Bari 1997. Un vol. di pp. 178.

L'A. segue l'evoluzione del pensiero di Telesio attraverso un esame attento delle sue opere. Un punto molto interessante su cui insiste nel primo capitolo è il rapporto con la tradizione magico-ermetica. «Se è vero, osserva l'A., che la dottrina della sensibilità universale delle cose non è affatto marginale nelle pagine del *De rerum natura*, è vero d'altra parte che l'immagine che del sapere e del sapiente ebbe Telesio è opposta a quella degli esponenti della magia e rappresenta significativi punti di contatto con quella dei fondatori della modernità» (p. 19).

In particolare, il Bondi mette in luce significativi sviluppi nel pensiero di Telesio attraverso il confronto tra le varie edizioni del *De rerum natura*. Nella seconda edizione, in particolare, vi è una esplicita presa di posizione di Telesio sulla possibilità di un sapere di tipo quantitativo. In un passo (la cui importanza non sfuggì a Francesco Bacone) Telesio – osserva l'A. – confessa candidamente di non essere capace di pervenire a una conoscenza dei corpi naturali basata su esatte misurazioni, ma formula voti «perché altri possano conseguire questo risultato in modo che gli uomini diventino non solo onniscienti ma anche onnipotenti» (p. 45). Nella edizione definitiva del *De rerum natura*, fra i temi nuovi affrontati da Telesio, l'A. sottolinea in particolare quelli dello spazio e del tempo, del movimento. «Nel passaggio da un'edizione all'altra del *De rerum natura* Telesio approfondisce la critica alla teoria aristotelica del movimento» (p. 72). Sul tema della corporeità o incorporeità dell'anima razionale, il mutamento radicale di posizioni dalla redazione primitiva a quella definitiva dell'opera principale, «non indica incoerenza o equivocità dottrinale. Ma l'accettazione, con il trascorrere degli anni, di un gravoso compromesso» (p. 81) con l'ortodossia cattolica.

Il Bondi mette in evidenza come l'ana-