

BENEDETTO XVI, *Che cos'è il Cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di E. Guerriero e G. Gänswein, Mondadori, Milano 2023, pp. X-190.

Recensione di Hervé A. Cavallera

Scrivo nella Prefazione papa Benedetto: «questo volume, che raccoglie gli scritti da me composti nel monastero Mater Ecclesiae, deve essere pubblicato dopo la mia morte. La curatela l'ho affidata al dottor Elio Guerriero» (p. 5) ed è un volume, come tutti quelli di Joseph Ratzinger, in cui la chiarezza e la scorrevolezza espositiva sono pervase da profondi concetti e da una grande competenza dottrinale, sì da costituire un contributo rilevante sia per una più consapevole conoscenza del Cristianesimo sia per il ruolo dello stesso all'interno della dimensione storica in cui si vive.

Così il pontefice emerito, affrontando il tema della presenza di diverse religioni del mondo, rileva che «religioni sono in movimento a livello storico, così come sono in movimento i popoli e le culture» (p. 11) nel senso che esse devono sempre autodiscutersi nell'intento di realizzare il proprio messaggio. Questo è appunto lo spirito del Cristianesimo volto a comunicare a tutti il vangelo di Gesù, anche perché «la gioia esige di essere comunicata. L'amore esige di essere comunicato. La verità esige di essere comunicata. Chi ha ricevuto una grande gioia non può tenerla semplicemente per sé, deve trasmetterla. Lo stesso vale per il dono dell'amore, per il dono del riconoscimento della verità che si manifesta» (p. 14). Di qui la rivendicazione della fede cristiana e il carattere per così dire operativo della medesima: «il legame dell'uomo con Cristo non è solo un rapporto io-tu, ma crea un nuovo noi. La comunione con Gesù Cristo ci introduce nel corpo di Cristo, vale a dire nella grande comunità di tutti quelli che appartengono al Signore e oltrepassa perciò anche il confine tra morte e vita» (p.17). Ne segue, per Benedetto XVI, che il monoteismo cristiano non può essere nella sua natura intollerante, di là da vari episodi accaduti nella storia, in quanto religione dell'amore, di un amore che non impone, bensì comunica. Al contrario del corrente processo di omologazione che intende imporsi nel mondo occidentale e che «esige l'abbandono dell'antropologia cristiana e dello stile di vita che ne consegue, giudicato prerazionale» (p. 33), la teologia della croce «è la risposta cristiana alla questione della libertà e della violenza; e di fatto, anche storicamente, il cristianesimo ha conquistato le sue vittorie solo grazie ai

perseguitati e mai quando si è messo dalla parte dei persecutori»
(p. 35).

Il messaggio dell'amore che è comunicazione e comprensione serve altresì a toccare un altro punto importante che riguarda il dialogo tra cristiani ed ebrei intorno al tema dell'*Alleanza*. «Per l'Antico Testamento l' "alleanza" è una realtà dinamica, che si concretizza in una serie di alleanze in sviluppo. Come figure principali ricordo l'alleanza con Noè, l'alleanza con Abramo, l'alleanza con Mosè, l'alleanza con Davide e da ultimo in forme molteplici la promessa della nuova alleanza» (p. 69). Ne viene fuori una visione dinamica in cui, filosoficamente si può dire e lo dice Benedetto XVI, Dio è una reale potenza che ha creato il mondo e lo compenetra (p. 68). In tal modo la venuta di Gesù e la sua sofferenza indicano un *essere per*. «Quello di cui la persona umana ha bisogno in ordine alla salvezza è l'intima apertura nei confronti di Dio, l'intima aspettativa e adesione a lui, e ciò viceversa significa che noi insieme con il Signore che abbiamo incontrato andiamo verso di altri e cerchiamo di render loro possibile l'avvento di Dio in Cristo. [...] Il sacramento della penitenza ha di certo in questo campo un ruolo importante. Esso significa che noi ci lasciamo sempre plasmare e trasformare da Cristo e che passiamo continuamente dalla parte di chi distrugge a quella che salva» (pp. 94-95).

Ecco. Una peculiarità del testo di papa Benedetto XVI è quello di contenere, pur in saggi che hanno una tematica precisa e a cui si risponde, un'ampiezza di prospettiva sì da rendere effettivamente adeguato il titolo che si è dato al libro. In questo modo è chiaro che il cristiano è una persona che si prende responsabilmente carico del suo essere nel mondo e del suo essere *con e per* gli altri. Ciò vale particolarmente per il sacerdote cattolico su cui Ratzinger indugia in pagine penetranti. Così se è certo che il movimento creatosi intorno a Gesù era inizialmente un movimento di laici (p. 100), a cui era concesso una vita comune civile e magari matrimoniale, i ministeri cominciarono a formarsi in seguito all'Ultima Cena, con una mutazione sostanziale del comportamento esteriore ed interiore, sì da pervenire all'immagine del sacerdote cattolico quale essa è. «A causa della celebrazione eucaristica regolare, o in molti casi giornaliera, per i sacerdoti della chiesa di Gesù Cristo la situazione era radicalmente cambiata. Tutta la loro vita è in contatto con il mistero divino ed esige così un'esclusività per Dio la quale esclude un altro legame accanto a sé, come il matrimonio, che abbraccia l'intera vita» (pp. 109-110). Per tale motivo un criterio per

essere sacerdote cattolico è la rinuncia al matrimonio in quanto non è possibile essere assorbiti contemporaneamente da Dio e dalla famiglia. Di qui una non implicita critica a quanto invece ritengono i riformati, nei confronti dei quali Benedetto XVI ritorna affermando che l'«Eucaristia non è solo distribuzione di offerte, né solo “pasto”, ma abbraccia l'intera realtà della redenzione, è il vero “culto”. In realtà, sta proprio qui l'autentica, profonda differenza tra la concezione del mandato di Gesù sviluppatasi con la Riforma e la fede cattolica nell'Eucaristia. Nelle interpretazioni dei riformati l'Eucaristia è unicamente pasto, nel senso radiale per cui viene distribuita e data da mangiare solo l'offerta santa, mentre per la fede cattolica nell'Eucaristia sempre è presente l'intero processo del dono di Gesù nella morte e Risurrezione, processo senza il quale queste offerte non potrebbero esistere» (p. 131).

Questo e molto altro si trova nel testo del papa emerito, per cui il volume postumo comprende non solo gli scritti successivi alle sue dimissioni dal ministero del successore di Pietro, ma è anche una *summa* del modo in cui egli ha inteso il Cristianesimo come realtà e viva e interagente nella storia pur senza chiudersi in essa, in modo da permettere di fruttificare continuamente.

FABIO FAROTTI, *“Il nichilismo perfetto (e l’ Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia”*, Padova University Press, Padova 2023, pp. 212.

Recensione di Hervé A. Cavallera

Fabio Farotti, attento studioso del pensiero di Emanuele Severino, a cui è speculativamente legato, riprende nel volume l’ assunto severiniano per poi leggerlo attraverso tre pensatori estremamente significativi come Leopardi, Nietzsche, Gentile, soffermandosi, quindi, sul nesso necessario tra parte e tutto per poter approdare oltre il nichilismo. Quest’ ultimo è «la fede innanzitutto – che si autointerpreta come evidenza indiscutibile, dunque come il primo momento (l’ “esperienza”) del sapere “incontrovertibile” – che gli essenti incominciano ad essere e cessano di essere; e perciò sono *niente*» (p. 8). In questo senso, per Severino, come del resto Farotti ribadisce, lo sviluppo del pensiero occidentale è all’ interno del nichilismo, la natura del quale è ampiamente illustrata dall’ Autore e dal quale si può uscire, severinianamente, solo riconoscendo l’ eternità degli essenti. «Dunque la necessità che il vero Io – l’ Io del destino, fondamento e retroscena inconscio dell’ io empirico della volontà – scorga in tutto ciò che via via gli accade “ciò che egli è eternamente”. Dunque il tramonto definitivo del nichilismo e il “primo” mostrarsi della Gioia, in cui comincia ad apparire l’ eterno e inesauribile cammino della libertà della Gloria dalla terra isolata del nichilismo» (p. 30).

Se la logica del nichilismo si fonda sul principio di non contraddizione, esso è contestato dal Leopardi, per il quale “natura” e “ragione” sono tra loro contrari, anche se poi il poeta «mostra un’ assoluta *fede* nella “ragione” (in quanto non è il destino). Sulla quale impronta senza remore la sua esistenza, rifiutando sdegnoso “ogni consolazione e ogn’ inganno puerile”» (p. 60). Ora, prosegue Farotti, se Leopardi si ferma a constatare con la ragione l’ umana dimensione, «Nietzsche intende invece valorizzare al massimo proprio quella dimensione “ulteriore” (nella quale peraltro si cela *l’ essenza del tutto*), in cui l’ “uomo” è destinato oltrepassare se stesso, facendosi – come umanità intera! – *superuomo*» (pp. 71-72), dove però avviene *l’ eterno ritorno dell’ uguale*, in cui l’ identico ripropone il problema del esser niente. Da parte sua Gentile porta alle estreme conseguenze il concetto del divenire in quanto è inconcepibile «una qualsiasi realtà (Dio, natura, psiche) presupposta al pensiero (attuale)» (p. 87). Ma anche in Gentile, osserva Farotti riprendendo Severino, «la *relazione* dell’ Io con sé, essendo

pensiero che è divenire, è il circolo originario in cui l'Io produce eternamente sé e, insieme, tornando su di sé e così toccando il proprio inizio, produce il divenire dell'esperienza storica (in cui, producendosi negli infiniti contenuti suoi, l'Io ritorna incessantemente a sé, per uscirne di bel nuovo all'infinito)» (p.103). Né dal nichilismo esce la civiltà della tecnica, anzi il culmine del nichilismo è, per Farotti, il concetto dionisiaco della tecnica. Se non che lo stesso futuro prossimo paradiso della tecnica è destinato, come ha spiegato Severino, a divenire l'angoscia estrema del mortale poiché il sapere scientifico è un sapere ipotetico che non libera dall'angoscia esistenziale del tornare ad essere niente. Pertanto, rileva Farotti (p.156), il paradiso della tecnica è in fondo una contraddizione poiché proprio riconoscendo la sua azione sul divenire non è efficace, non salva dall'angoscia, la quale rimane appunto permanendo un divenire che deve essere continuamente controllato. Il problema salvifico non è d'altronde assicurato dalle concezioni creazionistiche in quanto «connettere l' "amore" alla creazione (produzione), al di là delle intenzioni, significa connetterlo all'odio e cioè alla volontà (fede) che l'ente in quanto ente sia niente. L' "amore" apparentemente più dolce e disinteressato, in "verità" (=nella terra isolata) è una forma mascherata della volontà di potenza» (p. 174), in cui lo stesso amore implica la realtà della sua negazione (l'odio). Di qui, per non cadere nella contraddizione, la consapevolezza dell'eternità degli essenti nella chiarezza «della infinitezza insuperabile del cerchio dell'apparire *in quanto infinito apparire finito* (= Gloria) *dell'Infinito* (= Gioia), restando ovviamente confermata la necessità che il destino importi l'Interezza del proprio contenuto (= di sé), già da sempre esistente come oltrepasamento della totalità della contraddizione» (p. 189).

Il volume di Farotti si pone in tal modo come una lettura della storia della filosofia come è stata concepita in Occidente e, in particolare, da alcuni filosofi, riprendendo il tema di fondo del pensiero di Severino - ma che poi è di tutta la filosofia, anzi dello stupore attonito dell'uomo che riflette sul proprio esserci - della salvezza ossia della conoscenza della verità che libera definitivamente dalle angosce del dubbio.

Farotti fa propria la problematica severiniana e la sviscera puntualmente e serratamente in modo che il volume acquista una valenza teoretica che si manifesta in modo esplicito particolarmente nelle pagine dell'ultimo capitolo ove egli nota che si

tende avere «occhi solo per l'eterogeneo e non, insieme, per l'inevitabile *omogeneità* sottesa alle differenze. Ove è chiarissimo, diremmo, che, per diverse che siano le forme di salvezza, sono tutte identiche come “salvezza”» (p.200). Di qui, per uscire dall'aporia, la “ proposta” di «concepire la “salvezza” (in senso lato, trascendentale) come un permanente/non sopraggiungente *in quanto determinazione persintattica*. E cioè come una delle non sopraggiungenti determinazioni (formali) appartenenti alla struttura originaria (cioè allo sfondo). Onnipresente, dunque, anche nel sottosuolo del sottosuolo nichilistico (inconscio dell'inconscio) [...]. Dunque l'identità trascendentale di *ogni* forma di salvezza» (p. 200).

Sotto tale profilo, il volume di Farotti è ancora una discussione con il maestro, sviluppando tematiche di un pensiero che non si svilisce nell'accettazione di una tecnologia che asservisce mentre finge di garantire l'ebbrezza di un dominio incontrastato.

CLEMENTINA GILY REDA, *L'onnicestrismo di Ugo Spirito e l'eleganza dell'io*, D'Amico Editore, Nocera Superiore (Salerno) 2022, pp. 138.

Recensione di Hervé A. Cavallera

L'Autrice, che ritiene, come scrive nell'Introduzione, che «per portare il proprio contributo, ognuno deve elaborare un giudizio storico che lo guidi a scegliere cosa cambiare in modo sostenibile, per passare dall'individuo-massa all'eleganza dell'io» (pp.13-14), legge l'opera di Spirito come una continua autobiografia in cui il filosofo non si rinchiude in un sistema, ma si apre alla dinamica della vita in un'effettiva connessione tra pensiero e natura. «L'uomo vuole conoscere la verità su cui contare, stabile e persino 'incontrovertibile' – proprio Spirito chiede così del vero, e oscilla pertanto in fasi scettiche verso l'assoluto di una fede, che elenca lui stesso come cattolica, positivista e attualista – senza aggiungere la propria, l'unica perenne: la fede nell'unità di scienza e filosofia, che coniugherà con Giordano Bruno, il tema storico che ancora impegna la filologia della scuola. Spirito non scrive storie su di lui, ma continua la filosofia di Bruno, così da conciliare le opposte esigenze del 'trascendentale' e del 'naturalismo' in una sorta di fenomenologia hegeliana che somiglia alla magia rinascimentale più che altro nell'essere sia scienza naturale che riconoscimento del mistero della percezione» (p. 15). In questo modo Gily Reda ritiene che Spirito pervenga dal *Cogito ergo sum* al *Cogito ergo sumus* nella consapevolezza che nessuna affermazione esclude il contraddittorio.

In tal modo, per la studiosa, Spirito attraverso l'onnicestrismo giunge ad una sorta di sincretismo in cui convergono sia il pensiero di Giovanni Gentile sia quello di Giordano Bruno, divenendo l'interprete dello spirito del tempo. «È l'onnicestrismo una metafisica adatta al multiculturalismo ed ecumenismo del mondo d'oggi; ha sponde contro il conformismo dei media che assalgono la ragione critica soffocandola. Costruisce la Filosofia della Vita nella fotografia di un istante, mai relativistica né dogmatica perché può impadronirsi del giudizio e diventare responsabile di sé» (p. 29). Diviene allora urgente l'ipotesi del reincanto del mondo.

Di fatto Clementina Gily Reda sviluppa una lettura del pensiero di Spirito conforme al modo in cui ella giudica sia opportuno operare: l'itinerario teoretico di Spirito si manifesta quello della apertura sconfinata e *in fieri* alla comprensione del reale, in quanto per la Gily, «la filosofia è sapere condiviso, la città delle strade dei saggi che s'intrecciano

nella città di Dio, la Città di Cristallo di S. Agostino in cui ogni Diamante è l'autoritratto di Escher, un intero, un Centro, una Monade. Se non possiamo vivere tante vite possiamo leggere tanti libri. L'onnicentrismo è la concezione poliprospectica della speranza – come l'arte dei quadraturisti che scrivono nei soffitti l'aspirazione a slanciarsi nel cosmo» (p. 31). Da questo punto di vista il libro non è tanto una disanima puntuale delle opere di Spirito o di un momento del suo pensiero quanto l'utilizzazione del pensiero di Spirito per confermare la prospettiva che l'Autrice ha del presente e che trova, a suo avviso, già anticipato in Spirito. Il che mostra, quanto meno, come un grande filosofo costituisca uno stimolo continuo per chi s'incammina nel difficile mondo della conoscenza non legata alla mera empiria.

Ciò genera una illustrazione che, dando come per scontata l'analisi testuale degli scritti di Spirito, fa emergere dagli stessi gli aspetti che vengono ritenuti validi ed attuali. Ecco allora, trattando dell'estetica del filosofo, l'affermare «nelle arti collettive, l'orchestra, l'architettura, l'urbanistica, il cinema, che l'intersecarsi, di stili e menti è proprio il gusto della Bellezza che condivide: l'impersonalità della lingua, vero legame universale dell'Opera, rende possibile l'immersione che i romantici spiegavano col genio creando un'inutile confusione. [...] L'estetica di Spirito ridà spazio al Gusto nella coralità che esso riconosce» (pp. 46-47). Si ha così in Spirito una narrazione attiva propria di un vitalismo convincente; infatti «la narrazione attiva è fresca perché si prende cura del detto, studia, si moltiplica e muore: è l'imprevedibile intreccio di format e novità, un canovaccio che consente di sintonizzarsi sul senso e correggere» (pp. 81-82). Impostata in tal modo la lettura di Spirito, Gily Reda sottolinea, in ambito della vita politica, il ruolo della competenza che Spirito sostenne negli anni Trenta con il suo corporativismo. «Oggi il voci della rete ha mostrato ad ognuno la realtà del problema, ma la questione non si risolve senza nuove competenze sul rapporto tra singolo e massa nella formazione del cittadino: altrimenti si può solo contare» (p. 99).

Alla luce di quanto sopra la lettura del testo di Clementina Gily Reda ha questo di peculiare all'interno della vasta letteratura critica su Ugo Spirito: la personalizzazione dell'interpretazione, con tutto quello che può significare. Così ella può concludere che «con la morale dell'amore, non esclusione e comprensione, Ugo Spirito ha formato una filosofia dell'intersoggettività, rivolta al mondo dei *Sumus*, emerso dalle neonate scienze sociali, che ricorrendo alla quantità dimostrano che la qualità non è tutto nel mondo dell'uomo [...]. Ma le scienze hanno esagerato sin dal tempo di Cartesio, iniziando l'edificazione del mondo binario: il mondo però è anche più religioso che scienziato, è

sempre curioso dell'aritmicità del tutto, non tutto si conta» (p. 113). In tal modo *L'onnicentrismo di Ugo Spirito e l'eleganza dell'io* è una lettura esplicitamente partecipata (non strumentalizzata, in quanto empaticamente vissuta) dell'opera di Spirito e sotto questo profilo è chiaramente utile nell'intento di uscire da una società che diventa sempre più omologante.

GIOVANNI SESSA, *Icone del possibile. Giardino bosco montagna*, OAKS Editrice, Sesto San Giovanni (Milano) 2023, pp. 338.

Recensione di Hervé A. Cavallera

Nel volume Giovanni Sessa espone il ripensamento del divenire del reale, della *dynamis* guardando alla *physis* in quanto «solo negli enti di natura palpita la potenza-libertà originaria, una negazione, un non, un nulla-di-ente, un ni-ente che, paradossalmente, vive positivamente nelle cose» (p. 40). In tal modo, come ben rileva Massimo Donà nel saggio che fa da prefazione, Sessa intende percorrere un strada interpretativa che non conduca all'asfissiante omologazione universale del presente e che recuperi l'antica tradizione per il tramite di una filosofia immaginale che «possa condurci a vivere ogni volta il medesimo gesto, quello originario; consentendoci di sperimentare e toccare con mano la vertigine della "prima volta". Come sanno fare, in modo particolarmente efficace, i giardinieri, ma anche i viandanti nei boschi e gli scalatori» (pp. 12-13). Da parte sua Romano Gasparotti, nel suo saggio introduttivo al volume, aggiunge che il testo di Sessa è «una ben argomentata e documentatissima implacabile contestazione delle forme dominanti di logocentrismo» (p. 31) con un risultato che, «lungi dal manifestare l'anarchica assenza di qualsiasi ordine, mostra il suo ordine non additivo, ovvero non imposto dall'esterno, nel quale si esprime l'intima *dynamis* tecno-naturale della *natura-naturans*» (p. 32). Così Sessa spiega che giardino, bosco e montagna, poiché rinviano ad una dimensione immaginale propria dell'icona, vengono intesi come «regni del possibile, luoghi naturali nei quali si mostra, in tutta evidenza, il primato della potenza sull'atto, o meglio, dai quali si evince una *dynamis* mai paga dell'attualizzazione cui è pervenuta. La nostra è una natura, con maggior correttezza semantica-etimologica, una *physis*, eternamente in fieri, metamorfica, sempre, in qualche modo, in rapporto con l'uomo» (pp. 45-46): così la naturalità della vita, continua Sessa, si manifesta nei processi metamorfici delle immagini. Insomma, una *physis* concepita non come sostanza, bensì come relazione.

Alla luce di tale tesi, Sessa sviluppa un argomentare estremamente suggestivo, oltre che filosoficamente sostenuto, in cui si mette da parte il discorso su una natura concepita come mera quantità da sfruttare e si recupera la grande interconnessione colta

dai filosofi pre-socratici, dai pensatori orientali e dalla teoria quantistica. Pertanto in una serie di rimandi speculativi assai calzanti (da Empedocle a Goethe, Schelling, Gustav Theodor Fechner e, tra i contemporanei, ad Heidegger, Colli, Löwith, Emo, Donà) si perviene a ribadire che l'atto puro, «del resto, è pensato come privo di parti, perciò è il medesimo in ogni ente e non può neppure avere grandezza. Se le cose potessero realizzarsi compiutamente, l'atto puro non potrebbe venir definito immobile» (pp. pp. 77-78). E il pensiero non può che andare a Giovanni Gentile che tuttavia Sessa non menziona.

In realtà, l'itinerario intellettuale che Sessa sottolinea è quello di autori che hanno sviluppato un percorso dal corporeo allo spirituale, scoprendo l'immaginale realtà del mondo. Così, soffermandosi su Fechner, Sessa può scrivere che «l'albero è sintesi degli elementi: in quanto avvinghiato con le radici alla madre terra, nutrito dall'acqua originaria, anela l'aria e la luce del cielo, e con il suo tornare, infine, al fuoco, è simbolo della relazione con il tutto, paradigma di bellezza nel quale l'eternità balugina nel tempo» (p. 99).

Molto belle le pagine che Sessa dedica al giardino, esaminato particolarmente nella tradizione mediterranea-mesopotamica (della quale illustra i miti), che «i Greci espressero nella parola *kéros*. Il termine è correttamente traducibile con “grembo”, “recinto protetto”» (p. 137), in cui si sviluppa la vita, diversamente dal parco iranico, il *paradeios*, che è una realtà perfetta e compiuta. Di qui la ricca e affascinante carrellata dal giardino romano a quello moderno ove si cerca il *kéros* perduto. «Nello specifico, per quanto ci riguarda, dall'incontro con la potenza della *physis* si evince il tratto eracliteo, polemologico e agonistico che la contraddistingue. Il che allontana qualunque fisima riduttivamente “buonista”. Peraltro, la “religione dei diritti” dell'uomo (degli animali, ecc.) oggi imperante [...] è funzionale al dominio della Forma-Capitale» (pp. 239-240).

Gli ultimi capitolo del volume sono dedicati al bosco e alle montagne. Affrontando il mondo del bosco Sessa ha modo di illustrare il mito di Atteone che nel bosco vide nuda Artemide e fu tramutato dalla dea in cervo e quindi sbranato dai cani. Il che significa che l'uomo non può parlare della nudità della *physis* in quanto la sua comprensione è pre-logica. E i boschi ricorrono nelle origini di Roma, come è famosissimo il mito del bosco di Nemi dottamente illustrato nell'opera *Il ramo*

d'oro di James G. Frazer. E di boschi in anni più a noi vicini hanno parlato scrittori come Dino Buzzati, Ernst Jünger, Andrea Zanzotto. Le montagne, come è noto, nell'antichità furono percepite come sedi degli dèi e tutt'oggi la scalata è intesa come un'ascensione che va oltre ogni limite. Così è in Reinhold Messner, per ricordare un grande alpinista vivente, per il quale «pensiero e azione sono inscindibili anche se l'azione al centro del suo universo ideale, mirata alla “conquista dell'inutile”, è altra rispetto a quella oggi dominante. Non è azione utilitaristica, unita a scopi dati, ma atto ludico e libero che corrisponde al principio della libertà-potenza» (pp. 356-357).

Attraverso i puntuali riferimenti a miti, eventi, personaggi, storici e non, Giovanni Sessa ha effettivamente offerto una interessante lettura del reale, lettura che non solo liquida con facilità le mode effimere del presente con i loro imperativi omologanti, ma riapre gli scenari di un processo che intende l'unità cosmica nelle infinite possibilità che essa apre e di cui sono segni visivi il giardino, il bosco, la montagna.

DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI, STEFANO VISENTIN (a cura di), *Spinoza nella cultura del Novecento. Percorsi attraverso la letteratura e le arti*, Le Lettere, Firenze 2022, pp. 442.

Recensione di Hervé Cavallera

Il volume raccoglie gli atti del convegno tenutosi ad Urbino nella primavera del 2021 ed è assai prezioso per la storia della fortuna dello spinozismo fuori dei confini della filosofia. Come infatti afferma nell'Introduzione Daniela Bostrenghi, alla luce di un «approccio poliedrico alla filosofia, nel quale arte, cinema, letteratura e filosofia si incontrano nell'ambito di feconde e inusuali relazioni» (pp. VII-VIII) i saggi contenuti nel volume «hanno cercato in sostanza di mettere a fuoco in che modo la presenza di Spinoza abbia inciso nella composizione di un testo letterario o poetico, o sull'ispirazione di una creazione artistica, sia questa di tipo pittorico, teatrale o cinematografico» (p. VIII). Ne è venuto fuori un volume assai interessante sia per le analisi in sé sia per le suggestioni che solleva.

Così Alessio Lembo si sofferma sulla presenza della filosofia di Spinoza nell'*Antologia di Spoon River* di E. Lee Masters e Sofia Sandreschi de Robertis analizza il tema dell'abitudine in Spinoza e Proust, rilevando che gli effetti dell'abitudine per il primo «scaturiscono dall'applicazione del *mos geometricus*, per il secondo invece hanno origine nel campo dell'involontario, ma, in entrambi i casi, l'abitudine mostra il proprio lato virtuoso collaborando ad una rilettura delle impressioni e degli affetti che si perfezionerà, per Spinoza, nella “scienza intuitiva” e, per Proust, nell'arte» (p. 35). Il rapporto di Mondrian con Spinoza è trattato da Sonja Lavaert per la quale «il metodo geometrico concepito da Spinoza è uno strumento in funzione di un pensiero libero e senza pregiudizi sulle questioni della vita umana, confacente a una teoria immanente dell'essere e finalizzato a trasmettere idee completamente nuove sulla potenza e l'azione degli esseri umani. Un nuovo contenuto spirituale. Questo è precisamente ciò che interessa Mondrian e Vantongerloo nella loro nuova teoria estetica, così come nella pittura» (p. 51). Su Spinoza e Vygotski si sofferma Pascal Sévérac, mentre Fiormichele Benigni illustra come Borges ha “visto” Spinoza in quanto nei due sonetti dedicati al filosofo Borges ha usato Spinoza come uno specchio «che gli restituisca un'immagine della propria pratica letteraria. [...] non solo il tempo ciclico, la dimensione del sogno

dentro a un sogno, il labirinto, la mappa o l'infinito, ma anche, più nel dettaglio, l'abitazione delimitata da una siepe» (p. 100). Matteo Favaretti Camposanpietro si sofferma su Spinoza e gli eretici ne *L'homme obscur* di Marguerite Yourcenar; Ludwig Hohl lettore di Spinoza è esaminato da Pierre Jean Brunel; Cristina Santinelli tratta Spinoza nella poetica di Giuseppe Dessì; Diego Tatián affronta il tema dei bambini in Spinoza e Elsa Morante e Cristina Ruiz Guiñazú; Laurent Bove illustra la presenza di Spinoza nell'opera di Albert Camus; Homero Santiago indaga lo spinozismo ne *L'uomo di Kiev* di Bernard Malamud. Sono solo alcuni dei temi trattati nel volume, a cui occorrerebbe aggiungere quelli L. C. Guimarães Oliva, F. Tuscano, L. Vinciguerra, P. Totaro, Th. Barrier, R. Bordoli, N. Lema Habash, M. L. de la Cámara, R. Carbone, G. Croce, M. Czelinski-Uesbeck, Ch. Jaquet. Il lettore ha così davanti tanti temi trattati da studiosi italiani e stranieri sulla spinta del post-strutturalismo di Gilles Deleuze.

È indubbiamente un volume suggestivo, anche grazie alla competenza degli autori, che dischiude possibilità di indagini fuori di ogni confine prestabilito. È altrettanto inevitabile che in tali “percorsi” alcuni incontri sono più espliciti, altri più sfumati e, quindi, molto dipende dalla capacità *intuitiva* degli autori che possono pervenire ad approdi di varia natura. Ad esempio Chantal Jaquet ha indagato come nel pensiero di Spinoza vi possano essere le premesse di un'arte olfattiva. «Le triple principe – égalité corps/esprit, égalité es sens, relativité du dégoût – permet de lever les obstacles épistémologiques qui ont feiné l'essor d'une par fumerie d'art e d'essai. L'usage et la délectation des odeurs prônés par Spinoza peuvent donc nourrir l'imaginaire contemporain et donner libre cours à la constitution d'une esthétique olfactive» (p. p. 422). Accade così che il filosofo dell'ordine geometrico si rivela uno stimolo fecondo per suggestioni che vanno ben oltre la linearità dello stile matematico.

In questo modo la lettura dell'autore indagato, nella fattispecie Spinoza, finisce anche con essere un modo per conoscere le letture degli studiosi, i loro approcci non necessariamente accademici. Ma tutto non genera un discorso dispersivo. Raffaele Carbone, illustrando quanto Spinoza sia presente in Antonio Tabucchi, scrive: «è cruciale ricordare che in Spinoza la possibilità di prendere coscienza del carattere della conoscenza immaginativa e di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto (e, dunque, di ricondurre le affezioni del corpo alle loro causa naturali considerandole nella loro necessità) comporta la liberazione dagli affetti

che sono passioni o almeno una gestione più adeguata di essi» (p. 362). Sotto tale aspetto riemerge, in un volume volutamente post-strutturalista, l'esigenza quanto meno adeguata della conoscenza immaginativa, esigenza che costituisce, d'altra parte, una delle indicazioni educative che si possono trarre dalla lettura di Spinoza, la cui opera, come quella di ogni vero classico, non si rinchiude in un precisa casella, ma è fonte inesauribile di stimoli.