



Recensioni

Paolo Scarafoni, *I segni dei tempi. Segni del amore*, Paoline, Milano 2002, 147 pp. (Collana *Diaconia alla verità*, n. 12)

Paolo Scarafoni è Rettore dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum dove insegna teologia dogmatica e teologia spirituale. Questo teologo dell'amore non ha voluto scrivere un libro per specialisti. Per questi forse sarà più utile la lettura della sua tesi dottorale, *Amore salvifico. Una lettura del mistero della salvezza*, Libreria Editrice Gregoriana, Roma 1998.

Il presente saggio rende accessibile al grande pubblico la teologia dei segni dei tempi. Infatti, solo il teologo "di professione" si renderà conto di trovarsi davanti ad un'opera di così salde fondamenta e ampi orizzonti teologici. Il testo di ispirazione è la domanda di Gesù: «Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?». Una domanda diretta e provocatoria, che inquieta ancora oggi perché, distinguere i segni dei tempi, significa stare nella storia, coglierne il senso globale e lasciarsi interpellare dai segni.

L'Autore, nei primi due capitoli, presenta il contenuto dei "segni dei tempi" esposto nel Nuovo Testamento e nel magistero della Chiesa, in particolare nel Concilio Vaticano II e nei papi recenti che sono stati i grandi promotori dei "segni dei tempi" per il rinnovamento della Chiesa. La *Gaudium et spes* (nn. 3.4.40) fornisce un quadro completo entro il quale leggere e interpretare i "segni dei tempi". Il capitolo terzo offre una premessa dottrinale generale sulla provvidenza divina, la storia e la salvezza. Il quarto capitolo studia il dinamismo della storia umana e il ruolo dei "segni dei tempi" all'interno di essa: questi sono eventi della storia che manifestano con maggiore chiarezza il senso di essa, il senso escatologico, di avviamento verso il regno di Dio (Y. Congar). Si tratta di eventi fondanti, o meglio "avvenimenti" (M.D. Chenu) che fanno presa sulla coscienza, prima in "profeti" – uomini particolarmente sensibili, mossi dalla fede – che sintonizzano con loro, e poi in molti altri. Quali sono oggi i segni dei tempi? Tra i più considerati nel concilio e nella seconda metà del secolo XX abbiamo l'ecumenismo, il dialogo fra le religioni, la promozione della pace e dei diritti dell'uomo, in particolare il rispetto della vita e della libertà religiosa, la promozione della donna. Giovanni Paolo II ha definito la globalizzazione un «grande segno del nostro tempo» (10-XI-99). Tra le caratteristiche dei segni dei tempi indicate, due

possono suscitare qualche perplessità oppure indicare eccessivo ottimismo: l'irreversibilità e l'irresistibilità (pp. 67-68). Altre caratteristiche – come la fragilità della storia umana che può nascondersi allo sguardo di molti, la necessità per i 'segni dei tempi' di essere accompagnati da altre fonti della rivelazione, il fatto di essere segni contraddittori, la necessità di lunghi periodi di tempo per il loro affermarsi – hanno determinato la consapevolezza nella Chiesa della necessità del discernimento, che deve accompagnare i segni dei tempi. Il quinto capitolo considera, appunto, la necessità di discernere i "segni dei tempi". Giovanni Paolo propone tre livelli di discernimento – la conoscenza, l'interpretazione e il discernimento evangelico – e diversi ambiti: la fede, la scelta morale, la vocazione, e la chiamata all'azione e alla missione. Quest'ultimo ambito è il più recente nella vita attuale della Chiesa. Il martirio è presentato come quel segno che mostra con particolare evidenza l'urgenza della missione nel tempo presente

Il sesto capitolo offre una visione globale della storia, immaginata come un linguaggio (Ricoeur, Heidegger) utilizzato da Dio per comunicare con gli uomini, o come un grande dramma (Newman, von Balthasar). In questa prospettiva, la nozione di "segni dei tempi" presuppone la convinzione di una storia che cammina verso una sua unità, un suo fine, che è in Cristo. La storia è vista, quindi, come l'insieme delle azioni divine e umane suggerite dell'amore. Il capitolo settimo presenta in modo sistematico la natura dell'amore e dei suoi quattro componenti: l'adesione intensa, la *kenosi*, il dono, la reciprocità. Nell'ottavo e ultimo capitolo l'Autore mette in evidenza come i "segni dei tempi" siano i segni dell'amore di Dio e dell'amore che anima i cristiani e gli uomini di buona volontà nella storia. Nei giovani – grande segno dei tempi percepito da Giovanni Paolo II – l'Autore scopre i tratti o componenti dell'amore. Il capitolo conclude con un'ottima presentazione dei contenuti della lettera *Novo Millennio innoente*, nella quale il Papa offre una contemplazione del grande segno dei tempi dell'Anno Santo costituito da tanti segni evidenti e forti. Quindi, si indicano gli strumenti, antichi e nuovi, per il discernimento di Cristo oggi, e alcune priorità pastorali – ambiti della missione della Chiesa e di tutti i cristiani alle soglie del terzo millennio – che sono confermate anche dai segni dei tempi.

Alla fine di questo percorso appare al nostro sguardo una Chiesa piena dell'amore di Dio verso uomo: l'amore del Padre pieno di misericordia che ha inviato il proprio Figlio Gesù Cristo e lo Spirito Santo per salvare l'umanità. Come Cristo ha incontrato l'uomo nella storia, così la Chiesa vuole incontrare e amare l'uomo nella storia, nel momento presente. Per questo motivo scruta e scopre i "segni dei tempi" per capire la missione e portare a compimento i propositi d'amore. In questo libro, P. Scarafoni ha mostrato la competenza del teologo, ma anzitutto di essere un sacerdote che ha imparato a guardare l'uomo e il mondo con l'amore e la passione della Chiesa e di Dio.

Jesús Villagrasa, L.C.

Giovanni Salmeri, *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 1999, pp. 358.

Nella sua *prefazione* Giovanni Salmeri ci spiega lo scopo teoretico che sorregge questo studio: considerare il moderno tema dei «limiti della ragione» in un pensatore che ha svolto un ruolo fondamentale in tutta la tradizione filosofica d'Occidente: Platone. Nel perseguire questa meta, l'autore prende come punto di riferimento l'interpretazione nata con la scuola di Tubinga (citata sempre in tedesco nel testo come Tübingen), sebbene ci siano aspetti di questa interpretazione non condivisi da Salmeri (pp. VIII-IX).

Il primo capitolo è dedicato interamente al nuovo paradigma platonico della scuola di Tubinga. Salmeri presenta un'analisi di tre opere, una di Thomas A. Szlezák, un'altra di Karl Albert e una terza di Michael Erler. Questa scelta potrebbe lasciare qualche perplessità, perché non vengono studiati i contributi centrali di Hans J. Krämer e Konrad Gaiser (i veri «fondatori» del nuovo paradigma). Per quanto riguarda Albert, Salmeri ci ricorda che non può essere pienamente accostato alla visione della scuola di Tubinga, per divergenze rilevanti (pp. 15-18), e ci dice lo stesso di Erler, malgrado il tentativo di Giovanni Reale di collocarlo vicino al nuovo paradigma (pp. 21-24).

Salmeri fa notare la mancanza di unità dei risultati raggiunti dagli autori che girano intorno o vicino al nuovo paradigma; allo stesso tempo, evidenzia i punti di convergenza fra di loro: «La loro parentela consiste nel mettere in luce, come costitutiva della filosofia, una struttura di "rimando"» (p. 29). Segue, sempre nel capitolo 1, un'analisi critica sulla teoria dei paradigmi di Kuhn, che finisce col desiderio di escludere il ricorso a questa teoria nella discussione sull'interpretazione del pensiero di Platone.

Il secondo capitolo ci offre un'analisi sull'arte di comunicare, analisi che aiuta a confrontare la comunicazione oggettiva (pura trasmissione di un contenuto) e quella soggettiva (dove partecipa il soggetto che è in grado di capire). Salmeri parte da alcune idee prese da Kierkegaard-Climacus, e da brani platonici della *Lettera VII* (341cd) e della fine del *Fedro*. Platone, sulla scia di Socrate, nutrirebbe un «radicale scetticismo sulla possibilità di trasmettere la verità come un contenuto oggettivo» (p. 73). Alla fine del capitolo Salmeri stila le sue conclusioni, sottolineando il rischio inerente alla scrittura, secondo Platone e Kierkegaard, e l'importanza dell'*eros* filosofico nel contesto di una visione del sapere collegata direttamente con l'anima.

Per approfondire le intuizioni segnalate nel capitolo precedente, il terzo capitolo tenta di chiarire la nozione di *éros*, con una speciale attenzione verso il *Fedro*, nel quale la nozione di reminiscenza viene presentata in modo più chiaro che non in altre opere (*Menone* e *Fedone*), e ci fa vedere come, per Platone, la filosofia sia concepita come *éros*. Ciò «significa anche una radicale accettazione del carattere non originariamente discorsivo della conos-

cenza» (p. 107). Una corretta lettura del *Fedro* esige rispettare questo dialogo nella sua unità, che mostra come «solo alla luce dell'*éros* la discussione sull'utilità e limiti del linguaggio -sia esso orale o scritto- acquista i suoi giusti contorni. Più che l'asse orale/scritto, bisognerebbe così parlare e discutere dell'asse visione/discorso» (p. 128).

Il quarto capitolo s'indirizza verso l'estetica o, meglio, verso il rapporto fra musica, pittura e filosofia. Salmeri mostra in modo assai acuto come per Platone sia la musica che la pittura possono essere viste come modelli per spiegare il filosofare. Se nel *Fedone* si parla della filosofia come vera musica, in una lettura approfondita del libro VI della *Repubblica* anche la *theoría* può essere vista come pittura. In questo modo si rivela l'essere come «linguaggio e ascolto», e allora «il vedere e l'udire, la pittura e la musica sono le due modulazioni espressive alle quali Platone vuole ispirarsi nella sua ricerca: che è tutta "musica", così com'è trasmessa nei *Dialoghi* (e come venne ovviamente trasmessa oralmente), e tutta "pittura", così com'è continuo invito ad una esperienza onnicomprensiva dello splendore della verità» (p. 174).

Il tema del discorso è trattato nel quinto capitolo. Si potrebbe affermare, con diverse precisazioni, che Socrate aveva coltivato soprattutto il discorso confutativo, mentre Platone voleva perseguire un discorso veritativo, il che non significa fare del discorso la verità né qualcosa che crei la verità (p. 217). In un riassunto denso, Salmeri afferma che la dialettica, per Platone, sarebbe concepita «come una benevola competizione intellettuale, contro le cose stesse che si nascondono (e non contro l'interlocutore), realizzata tramite discorsi confutatori e dimostrativi sull'essere, vissuta nella coesistenza umana e tendente all'incontro con la verità stessa (e non all'affermazione dell'utilità)» (p. 227). In questa cornice si offrono nuove riflessioni sul confronto oralità/scrittura, senza dimenticare altre coppie di opposti che appaiono in Platone (privato/pubblico, brachilogia/macrologia, essere-verità-discorso/divenire-credenza-racconto).

Il sesto capitolo studia il tema della visione, in una cornice che evidenzia il rapporto fra le proposte di Platone e il modo di capire la sapienza nella mentalità greca arcaica, specialmente nei misteri di Elèusis. Questa ricerca porta Salmeri ad approfondire la nozione dell'anima e la sua affinità con le idee, così come la teoria dell'*anamnesis*, il che permette di capire meglio l'interpretazione di Aristotele sul rapporto fra Platone e Socrate. La teoria delle idee di Platone è presentata non solo nella continuità socratica e nel rapporto con Parmenide, ma anche nella sua dimensione misterica. «L'intreccio di logica e misticismo appare dunque al suo massimo proprio nella teoria delle idee. [...] il contenuto originario è misterico: si tratta della proposta di un "vedere" che affonda le sue radici in un altro mondo: il mondo della purezza conoscitiva e della salvezza dal ciclo dei tempi» (pp. 286-287). Il capitolo prende anche spunto dalla *Lettera VII* (lasciando fra parentesi la discussione sulla sua autenticità) per notare l'importanza della *synousía* in Platone, come

garante di una integrazione fra discorso e visione, in quanto il *lógos* può essere sia preparativo sia continuativo della *theoría* (pp. 294-295).

L'autore non vuole offrire nella *conclusione* un riassunto dei diversi capitoli. In essa preferisce farci partecipi di una sua convinzione finale: risulta necessario «evitare qualsiasi schema interpretativo troppo rigido» per capire Platone (p. 299, in confronto con le tesi della scuola di Tubinga). Ugualmente, vuole riflettere sul dialogo e la sua importanza, senza tralasciare possibili rischi all'interno delle proposte di Platone, come quello di un «utopico totalitarismo del vero» (p. 301).

Ci sono tre appendici interessanti. La prima è dedicata al problema (sempre aperto) dell'interpretazione e cronologia dei Dialoghi, che ci fa capire in che modo ci manchino criteri probatori per stabilire una cronologia accettabile da tutti. Di fronte a questa problematica, può essere interessante considerare i Dialoghi nella loro *topologia* (p. 312), cioè, vedendo i rapporti formali o tematici che esistono fra le diverse opere, senza trarre da questa considerazione conseguenze sulle date di composizione.

La seconda appendice considera il problema delle dottrine non scritte (che non si possono identificare con la dottrina dei principi). Dopo una presentazione sommaria del contenuto di queste dottrine, Salmeri approfondisce il rapporto fra esse e i Dialoghi. Con diverse precisazioni fatte dall'autore, il giudizio sulla tesi di Giovanni Reale, uno dei principali promotori del «nuovo Platone», risulta illuminante: «l'opera di Reale ci sembra di fatto indirizzata, malgrado le intenzioni, più verso lo scopo teoretico di mostrare che il Platone "migliore" sia quello testimoniato dalle dottrine non scritte [...] che verso lo scopo filologico di rilevare l'originario e proprio contesto di ogni dottrina platonica» (p. 321). Per Salmeri risulta più storico ammettere una pluralità di dottrine in Platone, fatto che implica assumere una posizione molto cauta riguardo ad ogni tentativo di ridurre Platone ad un sistema (p. 330). La teoria contenuta nelle dottrine non scritte sarebbe stata elaborata in un momento tardivo dell'evoluzione del pensiero platonico, e così si capisce come Aristotele critichi soltanto l'ultima posizione teoretica del suo maestro (pp. 331-336).

La terza appendice considera il tema estetico così come ci viene offerto nel *Platone* di Luigi Stefanini (del 1949). Alla fine troviamo l'elenco alfabetico degli autori citati.

Dal punto di vista metodologico, ci sono note a piè di pagina che costituiscono preziose riflessioni e acute interpretazioni su diversi problemi di tipo teorico oppure storiografico. Forse alcuni argomenti così trattati in nota meriterebbero un trattamento più esteso nel testo, per evitare la lettura di analisi d'interesse molto lunghe che si trovano stampate con la lettera piccola.

In conclusione, il lavoro di Salmeri non si esaurisce nella sua attenzione (e polemica) verso l'interpretazione della scuola di Tubinga, ma offre un'interpretazione ricca e stimolante sul filosofare platonico e sulla sua

dimensione misterica, dimensione che non sarebbe un elemento contingente e culturalmente superabile di un pensatore prigioniero del suo tempo, ma che può essere approfondita con risultati utili anche per chi vuole fare filosofia insieme (in dialogo) con gli altri.

Fernando Pascual, L.C.

Mario Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 138.

Mario Vegetti (che dirige, per la Bibliopolis, l'edizione di un vasto commento alla *Repubblica* di Platone, ancora in pubblicazione) ci offre, in modo sintetico ed agile, una presentazione di un'opera fondamentale per la storia del pensiero occidentale.

Il piano del volume segue i canoni di molte presentazioni simili: la *genesì* della *Repubblica* nel suo contesto storico; la sua *struttura*; un'*analisi* dei contenuti; la *fortuna* del testo platonico nella storia del pensiero; una *bibliografia* abbastanza completa e pertinente con le principali opere di riferimento.

Dopo la classica discussione sulla cronologia del testo, Vegetti sottolinea il profondo nesso tematico che lega la *Repubblica* al *Gorgia* e al *Fedone*, per quanto riguarda la lettura che fa Platone della figura di Socrate. Infatti, il *Gorgia* e il *Fedone* ci mostrano lo scontro fra il filosofo e la città, e la sconfitta del primo di fronte alla seconda. La condanna di Socrate esige un lavoro di superamento e di integrazione «per consentire il ritorno della filosofia nella città, dell'anima nel tempo della vita, della conoscenza nel mondo» (p. 12). Questo lavoro sarebbe il compito della *Repubblica*. Vegetti presenta anche quei contesti culturali e quegli influssi filosofici che hanno rilevanza per capire la problematica discussa da Platone, senza che manchi originalità a un testo che raduna due caratteri apparentemente contraddittori: lo sguardo verso il passato, e la progettualità utopica verso il futuro (p. 17).

La presentazione della *struttura* si prefigge uno scopo alquanto audace: arrivare ad un'interpretazione letterale del dialogo, nella misura del possibile, che superi la diversità e disparità di giudizi che si sono offerti nei secoli sulla *Repubblica* (pp. 21-23), diversità che ci viene presentata in modo agile nell'ultima parte del libro di Vegetti.

Troviamo in questa parte critiche ad alcuni approcci ai Dialoghi che sarebbero sbagliati, e riflessioni sul problema del rapporto degli scritti platonici con le «dottrine non scritte». Vegetti esprime un giudizio negativo sulla posizione della scuola di Tubinga-Milano e la sua valutazione circa la superiorità dei contenuti orali sul dialogo scritto, per il presupposto che tale scuola difende. «Se tutte le soluzioni teoriche sono già detenute dall'autore prima della composizione del dialogo, lo sviluppo argomentativo di questo, i suoi personaggi, il suo cammino di ricerca collassano in una dimensione che è soprattutto retorica, oppure pedagogica e propedeutica. In altri termini, l'incentivo a una migliore comprensione ermeneutica del singolo dialogo giunge soltanto fino alla soglia dell'accertamento della sua insufficienza e subalternità rispetto al sistema orale-esoterico. Oltre questa soglia, il dialogo non ha più nulla da dire, e l'interesse filosofico si sposta appunto in direzione del sistema: un rischio, dal punto di vista dei metodi esegetici, davvero pesante»

(p. 34). Mi sembra, tuttavia, che queste difficoltà perdono molto della loro consistenza se, da una parte, si constata la libertà e le ricchezze dei Dialoghi (e di ogni testo filosofico) quando entrano in «comunione» con il lettore. D'altra parte, la ricerca di un sistema (se esista o meno, questa sarebbe la conclusione da provare tramite la ricerca) non diminuisce il valore del testo, e questo si applica anche quando si arricchiscono i Dialoghi platonici nel loro mutuo incontro e nel loro rapporto con le dottrine non scritte. Questo non significa, tuttavia, ch'io condivida la posizione dei tubinghesi, ma le critiche ad essi vanno fatte con cautela.

Quale sarebbe la modalità giusta per leggere i Dialoghi platonici e, in concreto, la *Repubblica*? Vegetti sceglie quella di considerare la *Repubblica* nella sua autonomia, staccata da un presunto «sistema» platonico. In altre parole, capire cosa sia la *Repubblica* sarebbe possibile soltanto «dall'analisi attenta e fedele del movimento argomentativo che si sviluppa nel contesto del dialogo» (p. 37), senza che questo non significhi dimenticare gli altri Dialoghi (citati con moderazione ma con opportunità per mostrare alcuni nessi fra il contenuto della *Repubblica* e quello di altri testi).

La parte dedicata alla presentazione dei contenuti del testo platonico mette a fuoco, da una parte, l'armonia tematica di un'opera non facile e, apparentemente, non unitaria; dall'altra, le difficoltà e le contraddizioni all'interno dell'argomentazione, così come i punti aperti e non considerati in modo soddisfacente. Vegetti è molto consapevole della lunga stesura dell'opera (fra i 10 anni e i 20 anni, secondo gli studiosi, p. 5). Allo stesso tempo, ci ricorda le diverse unità tematiche della *Repubblica*: l'indipendenza parziale che si può scoprire nel libro I (il «Trasimaco»); l'insieme costituito fra il libro I e i libri II-IV (che hanno la loro continuazione naturale nei libri VIII-IX); l'aggiunta dei libri V-VII; e il carattere di appendice del libro X. Questa frammentarietà non impedisce di rilevare l'unità tematica e dei problemi (la giustizia individuale e la giustizia sociale, viste in un rapporto così stretto che sembrano non separabili). Allo stesso tempo, Vegetti evidenzia i problemi che nascono dallo svolgersi degli argomenti, problemi che non sempre sono risolti, sia per la struttura del dialogo (lo sviluppo dipende molto dagli interlocutori), sia perché forse Platone non aveva elaborato la risposta ad essi.

Alcune delle riflessioni di Vegetti potrebbero acquistare una sfumatura nuova con un approccio diverso al testo platonico. Per esempio, nella prima definizione di giustizia che Socrate mette nelle labbra di Cefalo, essa è definita non solo come «rendere ciò che è dovuto» (p. 39), ma anche come essere sinceri e dire la verità (cf. 331cd), il che non si evidenzia bene in Vegetti. Nella spiegazione della linea retta, l'autore segue un canone molto diffuso: la sezione seconda (che guarda le realtà ideali) si divide in due segmenti, il primo «include gli enti matematici, che sono in qualche modo "copie" delle idee [...]; il secondo segmento infine consta degli enti noetici perfetti, le idee» (p. 86). In una prima lettura del testo, risulta chiaro che nel parlare della

prima parte della sezione seconda, gli esempi illustrativi sono quelli della matematica e della geometria (510c-511a). Vegetti, come altri interpreti, vede allora le scienze matematiche come l'oggetto della *diánoia* (cf. anche p. 88). Su questo punto, però, ci distacciamo dall'autore: non mancano studiosi che pensano si possa applicare la *diánoia* a tutti i saperi che hanno come oggetto idee (più avanti si parla, in plurale, delle «cosiddette tecniche», in genere), sempre che siano configurati in modo simile alle scienze matematiche (e, in questo senso, la scienza basata sul metodo ipotetico-deduttivo di Galileo sarebbe messa, secondo me, come oggetto della *diánoia*). La differenza sta nel modo di considerazione: se nella prima parte della sezione seconda le idee sono prese come principi, nell'altra sezione (quella che riguarda la *nóesis*) le idee non sono più principi, ma ipotesi per risalire ad altre idee che giustificano queste idee (511ad). Perciò, non sembrerebbe giusto domandarsi con Vegetti «come giungere all'idea del Bene a partire dagli assiomi matematici» (p. 87), quando si partirebbe in genere da tutte le idee delle diverse scienze (e non soltanto da quelle della matematica).

Malgrado le difficoltà già accennate per capire l'unità della *Repubblica*, Vegetti può dire, nel concludere la presentazione del problematico libro X e del mito di Er, che «l'accento religioso che ne pervade la conclusione, e che è estraneo al resto del dialogo, segnala tuttavia anche il coinvolgimento profondo – e non soltanto teorico – dell'autore Platone nel disegno che è venuto tracciando della città giusta e della forma di vita che le è connessa. In questo senso, l'ultima pagina del libro costituisce senza dubbio un'adequata conclusione di tutto il grande dialogo» (p. 110).

L'ultimo capitolo presenta, con agilità e con rispetto, la fortuna della *Repubblica* nella storia del pensiero. Le provocazioni platoniche non sempre sono state capite, e perfino sono state tralasciate in alcuni interpreti antichi (si vedano i neoplatonici). Altri autori, come Popper, hanno visto in Platone la difesa «di un collettivismo organicistico di tipo tribale, in cui l'individuo risultava interamente asservito alla comunità politica» (p. 122). Popper suscitò, contro il suo desiderio, lo sforzo di alcuni studiosi per giustificare il progetto platonico...

Oggi, superata la polemica, si potrebbe rileggere, nella sua realtà ed interezza, questo testo platonico, che mette insieme sia la nostalgia verso un passato che sta per morire (quello della *pólis* greca), sia il piano metastorico per costruire un futuro secondo giustizia. «La legittimità del potere, la felicità individuale e collettiva, il nesso fra verità e giustizia, la disuguaglianza fra gli uomini e il suo possibile superamento comunitario, il rapporto fra anima personale e società politica: su tutti questi nodi cruciali, la *Repubblica* sfida ancora una volta a pensare, e a rimettere in questione i vincoli conformistici delle opinioni dominanti, come diceva Platone, o, come si dice oggi, del "pensiero unico"» (p. 123).

La lettura di questo lavoro agile ma profondo di Vegetti diventa, allora,

uno strumento prezioso per avviarsi alla lettura della *Repubblica*, oppure, per quelli che l'hanno già letta una o diverse volte, per mettere nuovamente a fuoco problematiche che sono attuali come attuale sarà sempre la ricerca della felicità e la giustizia, nella vita personale e nella vita pubblica.

Fernando Pascual, L.C.

Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Herder, Barcelona 2001, pp. 310.

Según uno de los principios fundamentales de la antropología filosófica clásica, cuando vemos a un animal o una planta “atrofiados” responsabilizamos de ellos al ambiente o las personas a cargo de quien está ese animal o esa planta; en el caso del hombre y de su desarrollo, en cambio, creemos que no sólo *los otros* o *el ambiente* son responsables de ello, sino que pensamos que el hombre mismo es responsable, en gran medida, de lo que él ha llegado a ser o de lo que no ha llegado a ser. Lo que significa que el hombre, a diferencia de los otros seres vivos, es responsable de hacerse a sí mismo de una cierta manera, de autoformarse. Para el hombre, así, no es suficiente con estar en la vida; lo verdaderamente importante es alcanzar aquella forma de existencia que llamamos *una vida buena*. Todo el proceso educativo, podríamos decir, se basa en este supuesto fundamental. Es evidente, por lo mismo, que todo lo que los demás puedan hacer (o dejar de hacer) para acompañarnos en este difícil camino es una *ayuda* a nuestros propios e irrenunciables esfuerzos. Nadie puede vivir —ni morir— por nosotros mismos.

La ayuda que los otros nos puedan dar, sin embargo, puede adquirir un carácter decisivo cuando es la propia vida de ellos la que se nos ofrece como un *modelo* según el cual orientarnos. No es simple curiosidad, por lo tanto, el querer conocer la trayectoria vital que esas personas han seguido; al contrario, creo que lo que ese interés por el ‘viaje’ ajeno oculta no es sino la preocupación por el propio viaje vital (*bios*) en el que ya, sin quererlo, estamos embarcados y cuyo ‘mapa’ debemos dibujar (*grafía*). Conocer la de otros nos ayuda, así, a construir nuestra propia *bio-grafía*. Es lo que me hace pensar que la importante función formativa que en la antigüedad cumplieron obras como las de Homero (*Iliada* y *Odisea*) o las de Plutarco (*Vidas Paralelas*) es la misma que para nosotros podría cumplir, *mutatis mutandi*, el género literario de la biografía.

Ya antes de leer esta buena biografía de Hannah Arendt sabía que la vida de esta filósofa alemana, de origen judío, tenía el carácter de *ejemplar*. No sólo por lo que se puede deducir de su extensa e interesante obra teórica sino, ante todo, por la lectura de su correspondencia. Especialmente interesante, en este sentido, es la que mantuvo con Martín Heidegger (entre los años 1925 y 1975) y que la misma editorial Herder publicó en castellano el año 2000. Corriendo el riesgo de ser algo esquemático, me parece que es posible distinguir dos grandes etapas en la vida de Hannah Arendt: la primera, su vida en Alemania, hasta 1933; la segunda, su vida fuera de Alemania, primero en Francia y luego en Estados Unidos.

Nacida en Hannover en 1906, el seno de una familia acomodada y culta

(su madre, después de acabar el colegio, pasó tres años en París estudiando francés y música), vivió su infancia y su primera juventud en medio de la protección familiar y del bienestar general propio de la Alemania de principios de siglo. Ni la temprana muerte de su padre (a consecuencia de la sífilis, en el año 1913) ni la Primera Guerra Mundial afectó la relativa normalidad y abundancia en la que vivía como hija única. Como tampoco el que su madre, en 1920, haya contraído segundas nupcias con el también judío Martin Beerwald, padre de dos hijas.

A los catorce años ya había leído, tomadas de la biblioteca familiar, la *Crítica de la razón pura* (de Kant) y *La Psicología de las concepciones del mundo* (de Jaspers). Sin haber terminado aún el bachillerato asiste a clases de latín y griego en la universidad de Berlín. Después, a los 18 años y con el bachillerato aprobado brillantemente, se traslada a Marburgo, donde permanecerá un poco más de un año siguiendo las lecciones del teólogo Rudolf Bultmann y del filósofo Martín Heidegger. Será precisamente éste, con el que mantiene un difícil romance, quien le aconseja trasladarse a Heidelberg para que realice su doctorado con el psiquiatra y filósofo Karl Jaspers (se doctora en 1928, a los 22 años, con un trabajo sobre el concepto de amor en San Agustín), y donde además conoce a Kurt Blumenfeld, uno de los dirigentes del movimiento sionista en Alemania. En el año 1929 se casa con el joven judío Günther Stern (de quien se divorciará el año 1935) y comienza a interesarse, por primera vez, en cuestiones de naturaleza política (el marxismo y, principalmente, el sionismo); paralelamente escribe un biografía de Rahel Varnhagen (que sólo se publicará más tarde) y comienza a desarrollar actividades clandestinas a favor de los sionistas alemanes. Todo esto hasta que, en el año 1933, es detenida y tras ser liberada, huye a Francia.

La vida de Hannah Arendt en París no es nada fácil, como tampoco es nada de fácil su relación con el movimiento sionista. Pues aunque trabaja en una organización judía gracias a la cual, incluso, viaja a Palestina en 1935 y a Ginebra en 1936 para tomar parte en el Congreso Mundial Judío, no está de acuerdo con el objetivo de los sionistas de crear un estado judío propio. Largas son las discusiones que sobre este y otros asuntos —de naturaleza más o menos política— mantiene con sus amigos en París, entre los que se cuenta el filósofo Walter Benjamin. En esos agitados años conoce a quien será su futuro marido y definitivo amor, el comunista alemán Heinrich Blüchner.

La relativa seguridad en la que vivían en París se acaba cuando Francia entra en la guerra y, de manera definitiva, a mediados de 1940, cuando los Blüchner-Arendt (casados desde el 16 de enero del mismo año) son separados para ser conducidos a sus respectivos campos de concentración. A Hannah Arendt le corresponde el campo de Gurs, a sólo treinta kilómetros de la frontera española, donde la sorprende la noticia de la caída de París y el

nacimiento del colaboracionista Gobierno de Vichy. El estado de confusión que esto crea en el sur de Francia sirve, sin embargo, para que Hannah junto a otras internas huyan del campo de concentración. Una vez libre, logra casi por milagro reunirse con su marido y juntos, una vez llegados a Marsella, esperan poder huir a los Estados Unidos. Europa ya no es un lugar seguro, ni para una judía ni para un comunista. Finalmente, tras superar múltiples obstáculos, viajan en tren a Lisboa y, desde allí, en abril de 1941, en barco con destino a Nueva York.

Tampoco es fácil la vida para los refugiados en Estados Unidos. Los Blüchner-Arendt, de hecho, viven en una habitación hasta 1949, cuando se mudan a una vivienda; Hannah, sin embargo, se las arregla como siempre y, tras aprender inglés, comienza a escribir en las revistas *Aufbau* y *Partisan Review*, trabajar en la *Jewish Cultural Reconstruction* (primero como asistente y después, entre 1948 y 1952, como su directora) y en la editorial Schocken, como lectora por dos años. Y al igual que en París, en Nueva York llevan una intensa vida intelectual, en medio de nuevos y viejos amigos, entre los que están el escritor Hermann Broch y el teólogo Hans Jonas.

Sólo cuatro años después del fin de la guerra, en noviembre de 1949 y en su calidad de directora de la *Jewish Cultural Reconstruction*, regresa por primera vez a Europa, donde se reencuentra con su maestro y amigo Karl Kaspers y con Heidegger. Al año siguiente aparece su libro *Los orígenes del totalitarismo*, que a la edad de 44 años la hace famosa a nivel mundial. Sólo ahora las cosas comienzan a darse más favorables para Hannah Arendt. Pues no sólo es, desde 1950, ciudadana norteamericana, sino que progresivamente su prestigio como pensadora va creciendo al punto que comienza a ser invitada a dar lecciones en importantes universidades norteamericanas y extranjeras: entre 1953 y 1956 en Princeton, Harvard, la New School y el Brooklyn College de Nueva York, Berkeley (1954), Chicago (1963-1967), además de conferencias en Italia (1955) y en Aberdeen (Escocia, 1973-1974). Las preocupaciones teóricas de Arendt sigue siendo las mismas de siempre, aunque ahora ha madurado una reflexión propia sobre estos asuntos. De ello dan cuenta libros como *La condición humana* (aparecido en 1958), *Sobre la revolución* (del año 1962) y *Adolf Eichmann. La banalidad del mal* (que apareció primero como una colección de artículos publicados en la revista *The New Yorker* el año 1962). Además, 1959 se trasladan a su definitiva vivienda neoyorkina, un amplio departamento que mira al río Hudson, y en el que siguen celebrando, como cada año, su tradicional fiesta de Nochevieja en compañía de numeroso amigos. Allí morirá su marido en 1970 y ella, en 1975, de un ataque al corazón a la edad de 69 años.

Su éxito docente en Estados Unidos, sin embargo, no la hace olvidar que su 'origen' está en Europa, a donde regresa prácticamente cada año a partir de 1949. Y cada vez que vuelve no sólo visita a Jaspers sino que también, cuando puede, a Heidegger. Con lo cual mostraba que a este

genial filósofo la unía algo que ni siquiera el compromiso nazi de éste había logrado romper.

Para saber quién es una persona —en especial si esta persona es un intelectual— puede resultar útil saber cómo es su lugar de trabajo, qué objetos la *observan* mientras *piensa*. En el caso de Arendt, al menos, me parece muy significativo saber que sobre su escritorio, junto a unas fotografías de su madre y de su marido, había una de Martín Heidegger. ¿Significa ello que seguía, al final de su vida, enamorada de su ex-profesor? No lo creo, entre otras cosas porque de quién seguía genuinamente enamorada era de Heinrich Blüchner. Más ajustado me parece pensar, por lo mismo, que lo que la unía al filósofo alemán no era el *eros* (que sí había sentido por él en su juventud) sino más bien la *filia*, que como disposición espiritual está estrechamente vinculada a la *gratitud*. Así, las frecuentes visitas al filósofo en su casa de Friburgo (la última, en agosto de 1975, pocos meses antes de su muerte) no serían otra cosa que muestras de *filial gratitud* hacia el pensador que era Heidegger, de quien había aprendido a pensar y con el que, a través de su propia filosofía política, permanece en diálogo hasta el final.

La vida de Hannah Arendt de Alois Prinz es una muy buena introducción a la obra y, especialmente, a la vida *ejemplar* de esta filósofa de la *vida activa*. Las once bellas fotografías con las que está ilustrada, así, no hace sino aumentar la distancia que la separa del tendencioso y, por lo mismo, poco recomendable libro de E. Ettinger *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, 1996.

Rodrigo Frías Urrea

Maria Teresa Russo, *Maria Zambrano. La filosofia come nostalgia e speranza*, Leonardo Da Vinci, Roma 2001, pp. 92.

La fedeltà alla vita, il bisogno di una relazione tra pensiero ed esistenza, tra ragione e cuore, è la connotazione più autentica della figura e del pensiero di Maria Zambrano e di cui questo libro cerca di dare conto dando perfettamente voce in modo inalterato a quel bisogno di concreto che è esigenza prima ed ineludibile della Zambrano.

Maria Zambrano infatti arrivò a decidere di rinunciare alla filosofia perché nella "sradicata purezza del pensiero" non trovava ciò che le era essenziale, la vita. In un'intervista del 1989 la Zambrano infatti confessò «la filosofia mi era imprescindibile ma più imprescindibile ancora erano la vita ed il mondo; io non potevo appartarmi da quello che succedeva nel mondo, non potevo vivere sola e senza vincoli, né potevo limitarmi ad una sola attività».

Ma poi scopri che poteva e doveva farlo anche solo per il semplice motivo che la filosofia le "serviva" per cercare di essere persona, di vivere concretamente la propria condizione umana aspirando alla vita.

Così infatti la Zambrano considera la filosofia riportandoci a quell'antico senso della meraviglia e dello stupore verso il mondo e la vita stessa che, troppi secoli di razionalismo, hanno tentato di offuscare.

Questa pubblicazione di M. Teresa Russo ha dunque il grande merito, non solo di approfondire il pensiero di questa filosofa spagnola che solo ora è oggetto di studi e meritati apprezzamenti da parte dell'editoria e della letteratura critica, ma di ripercorrere il cammino percorso dalla filosofia ed il ruolo esercitato nella storia del pensiero e nella stessa esistenza umana da cui erroneamente, è rimasta per molto tempo lontana.

Pensiero ed esistenza sono invece il filo conduttore del percorso speculativo della Zambrano nel tentativo continuo e costante di ritrovare quel legame tra filosofia e vita che è del tutto ineludibile ed il cui motivo fondamentale la Zambrano lo sintetizza così: «... giacché non potrò morire senza aver vissuto la verità». La verità, continua la Russo, non si può soltanto conoscere ma va fatta propria, va "vissuta". Perciò la filosofia è trovare se stessi, giungere finalmente a possedersi.

La filosofia della Zambrano è un continuo ricercare se stessi pur nella consapevolezza della propria finitezza con un senso continuo di speranza e nostalgia per l'infinito e l'assoluto che costituiscono il senso ultimo di ogni essere umano e, a questo compito, può attendere solamente la filosofia.

Eppure la filosofia è rimasta sempre più chiusa in un ostinato ed illusorio razionalismo che da Platone a Cartesio fino ad Hegel ha progressivamente allontanato la filosofia dalla vita.

Paradossalmente, osserva infatti la Russo, è stata proprio la filosofia, originata da un'esigenza di chiarezza, cioè dallo stupore e dal conseguente desiderio di conseguire un'oggettività piena sulla realtà, a contribuire alla

scissione tra verità e vita. Essa infatti, è divenuta sempre più ambiziosa nella sua ricerca di evidenza fino a pretendere di autofondarsi come conoscenza assoluta, come possesso di verità universale ottenute a prezzo di una "violenza", quella del distacco dal concreto e dal fluire stesso della vita.

Così la frattura tra ragione e vita, tra mente e cuore è diventata sempre più profonda privando la filosofia di quel nesso con il mondo e con l'uomo per la quale è invece nata e deve il suo senso e la sua fondazione. Dunque, nessun contatto con il mondo, né con l'uomo né tantomeno con la trascendenza che è divenuto appannaggio esclusivo della religione o della poesia. Infatti sia la poesia che l'arte sono per la Zambrano il medium ideale tra uomo e sacro, tra vita e assoluto che rimane velato, nascosto, ineffabile ed inafferrabile.

Poesia e filosofia percorrono lo stesso cammino di ricerca ma pur unite da questa affinità d'intenti sono inesorabilmente allontanate l'una dall'altra da quella tensione verso il razionalismo che è nata già col pensiero greco. Questa emarginazione, si nota in questo testo, ha fatto sì che la filosofia perdesse quel contatto con l'autentica tonalità dell'esistenza umana, fatta di esperienza del limite, di drammatica inadeguatezza e che invece, proprio la poesia ha mantenuto in tutta la sua profondità tanto che come afferma la stessa Zambrano: «Nei tempi moderni, la desolazione è venuta dalla filosofia e la consolazione dalla poesia».

La finitezza e l'angoscia di questa consapevolezza, la tensione verso la trascendenza sono come la siepe di Leopardi, costituiscono un limite, una barriera, ma anche la condizione affinché si espliciti il desiderio di assoluto che purtroppo la filosofia ha dimenticato.

Particolarmente interessante in questo libro è anche l'analisi del pensiero greco alla luce di questo distacco tra vita e filosofia, tra ragione e cuore. La ragione oggettiva greca ha sempre nutrito una filosofia dalle verità universali senza alcun riferimento alla sfera dell'esistenza umana che era invece connotata da un profondo pessimismo. L'uomo greco, afferma l'autrice, ebbe sete di ragione, per il suo disgusto nei confronti della vita e così oggi i greci ci appaiono come esseri aristocratici, autentici esiliati venuti a mancare, tra i quali l'esistenza risultava qualcosa di troppo violento, a cui non erano preparati, esemplari splendidi di una razza inesorabilmente destinata all'estinzione.

È invece il cristianesimo ad operare la svolta, ad interessarsi della vita, della morte, della trascendenza, alimentando nostalgia e speranza e traghettando il pensiero greco verso l'approdo del nuovo messaggio cristiano, che svelò progressivamente la disperazione del mondo antico ed il disinganno della ragione.

S. Agostino riesce, meglio di qualunque altro pensatore ad esprimere tutto ciò ed a rappresentare la transizione tra mondo antico e mondo moderno, tra il mondo degli dei e quello di Dio anche con una nuova interpretazione della storia.

L'antica cultura greca formerà la nuova cultura europea proprio attraverso il cristianesimo e di ciò ne è profondo interprete proprio S. Agostino che rappresenta quindi per la Zambrano, una "seconda nascita", perché per lei la storia di una civiltà si definisce come storia di una speranza. Sperare è essere consapevoli di una mancanza, è aspirare ad una completezza cioè ad una seconda nascita ed Agostino espresse tutto ciò esercitando una sorta di mediazione tra pensiero antico e pensiero moderno, frutto del cristianesimo, che comporta anche la rivelazione di una nuova immagine di uomo.

Ed è dell'uomo che la filosofia deve tornare ad occuparsi mediando pensiero e vita attraverso quella stessa "cura dell'anima" che riuscì così bene a Seneca, filosofo molto caro e vicino alla sensibilità della Zambrano.

I suoi maestri, da Ortega y Gasset allo stesso Seneca ed Agostino le lasciarono in dote questo amore per la vita, questo pensiero poetante che si esprime nel linguaggio dell'anima alla ricerca di una ragione che non si appelli solo al cogito cartesiano ma anche ai pensieri del cuore di pascaliana memoria e che sappia riscoprire quel nesso tra verità e vita che trova il suo collante ideale nella nozione di una ragione vitale, ovvero di una ragione utile alla vita.

Una pubblicazione, questa, che mette perfettamente in risalto tutte le grandi doti del pensiero della Zambrano per la quale il contatto intimo con le cose va inevitabilmente mediato dalla filosofia che per questo, fu brillantemente descritta dalla stessa Zambrano come "un'uscita luminosa sul mondo" in un cammino di conoscenza ispirato alla poesia e alla mistica che riesce a far leva proprio sulle dimenticate "ragioni del cuore", su un nuovo sentire che porta inevitabilmente all'innamoramento per le cose, il mondo, gli altri.

M. Camilla Briganti

Francesca De Vecchi (a cura di), *Filosofia, ritratti, corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, di Laura Boella, Roberta de Monticelli, Rossella Prezzo, Maria Concetta Sala, Ediz. Tre Lune, Mantova 2001, pp. 139.

Questa pubblicazione nasce da un ciclo di incontri che ha avuto luogo nella Biblioteca del Comune di Arcore nei mesi di gennaio-febbraio del 2000. Lo scopo era quello di invitare filosofe e studiose di Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein e Maria Zambrano per un confronto sul percorso teorico e l'identità di ciascuna di queste pensatrici, senza che queste ultime venissero incluse in una tradizione filosofica ormai consolidata al pari di quella maschile ma, lasciando parlare liberamente ognuna di esse attraverso il ritratto delle autrici di questa pubblicazione, reso partendo dai testi "nuovi", da poco tradotti in Italia. Ciò ha permesso di uscire dai luoghi comuni, dal "già detto" qualificando il loro pensiero in modo più autentico e vitale, lasciando parlare la viva voce delle filosofe attraverso carteggi, lettere epistolari che legano il pensiero alle relazioni umane. La lettera, la lezione, testimoniano come il pensiero femminile sia intrinsecamente legato ad una pratica esistenziale, ad un vissuto con gli altri che richiama e si lega proprio all'esperienza della *corrispondenza* come connotazione squisitamente femminile in cui scrittura e vita, parola e pratica sono indissolubilmente legate.

Francesca de Vecchi sottolinea come far emergere queste corrispondenze significa soprattutto mettere in luce non tanto teorie o dottrine (Arendt è la fondatrice di..., Stein è la teorica di...) ma un modo di pensare e di esercitare l'attività del pensiero che ha delle caratteristiche del tutto originali e differenti dal modo in cui la tradizione ci ha consegnato la modalità del pensare: un pensiero che trae alimento anche da altri tipi di esperienze: la politica, l'amicizia, l'amore.

Ognuna di queste pensatrici si è posta di fronte a questioni che poi ha anche vissuto (la Shoah, i totalitarismi, la verità, la condizione operaia, la soggettività e l'intersoggettività, la fede) e di cui non ha solo parlato e ciò è difficilmente rintracciabile nelle biografie intellettuali dei loro maestri (Husserl, Heidegger, Jaspers...) Hannah Arendt chiamava questa esperienza: "Pensare senza ringhiere".

E questa fedeltà al mondo, alle cose, agli altri che lega queste filosofe tra loro pur nella diversità delle vocazioni e dei percorsi personali: Edith Stein rimase fenomenologa anche dopo la vita conventuale interessandosi sempre quindi sempre ai problemi dell'intersoggettività e rispondendo a esigenze diverse da quelle di Husserl. Così come Maria Zambrano deve quasi rinunciare alla filosofia perché nella "sradicata purezza del pensiero" non trovava ciò che le era essenziale, la vita.

Avvicinandosi a queste pensatrici la filosofia può diventare "manuale per la vita" e non più solo mero inventario di teorie e dottrine, risponde alle

domande ineludibili della vita e dispensa consigli per orientarsi in essa, senza affidarsi alle costruzioni di sistemi, alla scrittura di trattati e a risposte onnicomprensive. Non che la filosofia femminile sappia esprimersi solo attraverso lettere e corrispondenze o a generi minori di scrittura filosofica, ma le filosofe sanno ricorrervi quando si trovano ad esprimere un'esperienza, un vissuto, un evento che non può trovare posto nel trattato o nel sistema filosofico.

Se, il pensiero di queste filosofe si qualifica nell'empatia per la Stein, nell'apprendistato per la Zambrano, nell'attenzione per la Weil e nella responsabilità per la Arendt, ciò significa che queste comuni partecipazioni al mondo non possono trovare agevolmente collocazione nell'impersonalità di un trattato ma nella vivacità della corrispondenza perché come sostiene Laura Boella, non possono scriversi libri e saggi "di" e "su" questioni morali (come si scriverebbero per la metafisica) ma si fa esperienza di amicizia e scrittura epistolare (da cui il carteggio tra Hannah Arendt e Mary Mc Carthy dal 1949 al 1975).

Così la filosofia diventa "materia vivente", coinvolgente, si trasforma in pratica e vissuto in cui si può ancora guardare al mondo e agli altri con meraviglia, sentimento, entusiasmo: "Guardare il mondo con occhi spalancati", afferma Edith Stein nella sua "Introduzione alla filosofia" e che dovrebbe costituire l'atteggiamento di ogni autentico filosofo. Il filosofo che guarda il mondo con gli occhi spalancati cerca di chiarire, di portare alla luce dell'evidenza ciò che vede e che forse non tutti vedono. Così afferma in questo testo Roberta de Monticelli, aggiungendo, che il filosofo fenomenologo piuttosto che cercare trova, in questo simile al bambino che si accorge che il re è nudo e dichiara pubblicamente la verità. Così la fenomenologia si caratterizza essenzialmente con questo atteggiamento di laica religione dell'evidenza, del candore, della meraviglia e del rigore ma anche del rispetto e dell'umiltà resi attraverso un continuo esercizio della mente ma anche dell'esperienza sensoriale, del cuore, ovvero dell'esperienza affettiva.

Quest'ultima è la vera grande "novità" nella riflessione filosofica perché l'opera di Edith Stein è sempre basata su una sorta di piacere nell'esercizio di organi raramente attivi nel filosofo al lavoro: i sensi e il cuore ed in questo è di grande aiuto la fenomenologia con la sua capacità di andare oltre la semplice apparenza. Con gli occhi spalancati sul mondo e con una costante attenzione al mondo è atteggiamento comune e condiviso da filosofe diverse come Weil, Arendt, Stein, Zambrano legate tutte da un bisogno insopprimibile di riannodare il pensiero alla vita senza mai rimuovere o dimenticare nulla.

Una questione nodale, questa del legame tra vita e pensiero, secondo Maria Zambrano e che rappresenta oltre che una necessità umana e storica, una sfida ed una lezione di umiltà per la nostra tradizione filosofica.

Questa pubblicazione ha dunque il grande merito di riuscire a trovare concordanze e sinergie tra diverse filosofie senza forzature o ricerche minu-

ziose ma facendo emergere quasi spontaneamente quelle assonanze e sintonie presenti nella modalità propria femminile di approccio al mondo e agli altri, con cura, attenzione che è anche come si afferma in questo testo, rispetto e sensibilità, come atteggiamenti in cui si riesce a percepire qualcosa di più, il mistero delle cose e la profondità del valore della loro stessa esistenza.

Maria Camilla Briganti