

«Socrate è maestro di scrittura dell'anima», sostiene Celada Ballanti, «perché il suo discorso ha confidenza con il vuoto, sa custodirlo, trasforma il non-sapere nella pienezza di una ricerca in cui sta il destino dell'uomo» (p. 165) e lo fa rimanendo sul limite dentro cui fioriscono le domande sull'origine. Parlando dell'impostazione propria del suo maestro Karl Jaspers, Hannah Arendt scrisse che la verità stessa è comunicativa, ed essa perde di senso se posta al di fuori del dialogo. Questo è la fonte stessa del pensiero, il quale deve necessariamente incontrare quell'alterità comunicante per potersi sviluppare. «La filosofia», prosegue la Arendt in relazione all'insegnamento jaspersiano, «diviene qui il mediatore tra molteplici verità, non perché contenga una verità valida per tutti gli uomini, ma solo perché in una comunicazione razionale può divenire effettivamente ed umanamente "vero" ciò che ogni uomo crede nel suo isolamento da ogni altro» (H. Arendt, *L'atto originario della filosofia politica è lo stupore*, in Ead., *La lingua madre. La condizione umana e il pensiero plurale*, Mimesis, Milano 2019, p. 106). La verità ricercata è una verità perennemente comunicata e, allo stesso tempo, comunicante; essa si sprigiona dall'indagine dialogante del plurale che rimane alla base di ogni realtà umana. La ragione, parafrasando ancora la teorica politica tedesca, quando si sottrae, quando evita la comunicazione, non è già più ragione: essa diviene irragionevole. Ed è questa la ragione sterile di Eutifrone: essa rifiuta il colloquio, facendosi forte nella sua convinzione di essere titolare della verità legittima. Invece, il *logos* rimane all'interno della relazione, senza mai ascenderla; la parola in questo processo diviene capace di legarsi all'universale, in quanto crea lo spazio comune della ricerca.

Proponendo l'analisi di un dialogo di Platone, Roberto Celada Ballanti ha costruito un sentiero interpretativo che si muove a partire dalla dialettica socratica fino al nostro oggi; per citare solo alcuni dei principali autori considerati, egli passa per la cristianità medievale di Agostino, per l'apertura del significato del "religioso" introdotta da Cusano, per l'illuminismo di Lessing e di Kant, fino al complesso Novecento di Jaspers, di Weil, di Arendt. Avviandomi alla conclusione di questa mia breve presentazione, ritorno ancora una volta all'origine, ossia a Socrate e a quei suoi fragili discorsi aporetici che gli sfuggono e che «non vogliono restar fermi dove li si pone» (Platone, *Eutifrone*, cit., p. 118): tale è la natura stessa della condizione umana, ombrosa e costellata dal dubbio della domanda. Questo dev'essere, questo è fondamentale che sia.

Marta Fasulo

Aldo Stella, *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021, pp. 256.

Ad orientare le riflessioni di Aldo Stella in *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici* è la convinzione

che nella *Prefazione alla Fenomenologia* «sia possibile rintracciare il nucleo concettuale fondamentale dell'intera opera di Hegel» (p. 9).

Il volume di Stella offre un'analisi dettagliata delle pagine che aprono il capolavoro hegeliano del 1807. Nondimeno, il testo non esaurisce il proprio scopo nell'esegesi, ch  Stella intrattiene un confronto serrato tanto con la *Forschung* e i testi hegeliani, filologicamente, quanto con Hegel stesso, *in theoreticis*, arrivando talvolta a uno scontro a viso aperto con l'autore. Si direbbe addirittura che il dialogo di Stella con Hegel proceda fino a legittimare un'inversione nell'ordine del titolo e del sottotitolo del libro: *l'interpretazione critica e l'approfondimento teoretico* di Stella, nel corso dell'analisi, si offrono di illuminare il senso ultimo della *Prefazione alla Fenomenologia* hegeliana. D'altronde, secondo l'Autore, «Hegel pone molteplici affermazioni, ma non sempre legittima adeguatamente ci  che afferma; anzi, a volte d  per assunte alcune certezze che meriterebbero invece di venire attentamente discusse» (p. 82). In Hegel sussisterebbero cio  vere e proprie «contraddizioni» che meritano di essere dissipate, le quali si condensano, per esplodere, nella *Prefazione alla Fenomenologia*. L'obiettivo ultimo dell'Autore   allora quello di ritrovare nel testo hegeliano, ma ben al di l  di esso, il suo significato pi  recondito, da Hegel solamente accennato. Quest'ultimo consiste precisamente nella comprensione «che riguarda il senso del finito, cio  in quale senso vada inteso il suo perire. [...] Ci siamo chiesti, insomma, come sia possibile conciliare l'istanza del venir meno della finitezza con l'altra istanza, in nome della quale la verit  (cio  l'intero, l'assoluto) viene pensata come un insieme di determinazioni, cos  che il finito risulti "conservato"» (p. 11). La conciliazione dell'assoluto con la sua determinatezza si presenta agli occhi di Stella come il tentativo, inevitabilmente fallimentare, di «conciliare l'inconciliabile» (*ibidem*). Eppure, il fallimento hegeliano nella posizione di una conciliazione «antilogica» suggerisce la necessit  di ripensare, a partire da Hegel, il senso e della conciliazione e dell'inconciliabile.

In effetti, il principale approfondimento teoretico condotto da Stella concerne la necessit  di un ritrovamento, quasi severiniano, dell'Essere parmenideo, inteso come individuazione di un'unit  assoluta originaria, in seno alla dialettica hegeliana (cfr. p. 54). *Quasi severiniano*: il ritrovamento di Parmenide prospettato da Stella si d  come un'eco del ritorno a Parmenide indicato da Severino, assimilato peraltro da Stella a Hegel stesso, nel comune sforzo di pensare un'identit  autoevidente che non riesce per  a prescindere dalla differenza, dalla determinazione, inficiando cos  il proprio carattere *assolutamente* identitario (cfr. p. 202). Tanto Hegel quanto Severino avrebbero finito per determinare l'identit  nella sua assolutezza, ponendola in un rapporto (determinato) con la differenza dando vita a una «filosofia *lato sensu* "positivistica", perch  tendente a valorizzare il valore della determinazione, e quindi del dato» (pp. 144-145); al contrario, secondo Stella, l'assolutezza dell'identit  non pu  mai ridursi a una *data* determinazione: l'assoluto  , in quanto tale, indeterminabile, o, con le sue parole, «insementizzabile»: pretendere diversamente significherebbe istituire «un'insensata riduzione» (p. 38).

L'identità pura che Stella definisce l'incontraddittorio, l'innegabile, l'Essere parmenideo, si presenta quale *unità* originaria. Il suo significato autentico, evidente negli scritti hegeliani, sarebbe stato tuttavia travisato proprio da Hegel, che si è limitato far cenno di tale unità, per confonderla immediatamente con il concetto opposto di *unificazione*. Così, uno dei temi fondamentali del volume riguarda la distinzione tra unità e unificazione. Questo binomio figura, peraltro, nel titolo di due paragrafi, ma in un diverso ordine: nel *Capitolo I* del libro come unità e *unificazione* (§ 1.2; p. 17), mentre nel *Capitolo III* come unificazione e *unità* (§ 3.16; p. 235). Una simile inversione ci pare significativa, ché tiene insieme e sintetizza tanto la prospettiva di Hegel, delineata da Stella, quanto la prospettiva di Stella, emersa dal confronto con Hegel: se Hegel ha accennato al valore originario dell'unità, riducendolo tuttavia a unificazione, Stella intende oltrepassare la stessa riduzione hegeliana, muovendo cioè dall'unificazione all'unità.

In effetti, il problema più urgente che Stella rintraccia nella filosofia hegeliana investe il carattere sintetico dell'unificazione: l'unificazione risulta una sintesi tra opposti che non toglie mai realmente l'opposizione, non pervenendo ad alcuna forma autentica di unità; infatti, soltanto l'unità che togliesse ogni forma di opposizione, di differenza, potrebbe definirsi tale. D'altro canto, la stessa opposizione a partire da cui Hegel pensa (erroneamente) l'unità (quale unificazione) risulta fittizia, poiché già da sempre risolta in un'unificazione, che non è tuttavia autenticamente unità «[N]ell'unificazione, la determinatezza permane, ma la conseguenza è che l'unità non è effettiva: poiché la differenza non si è effettivamente tolta» (p. 35). Nell'orizzonte hegeliano siamo destinati a oscillare, secondo Stella, tra parvenze di unità (unificazioni) di opposizioni fittizie: l'esposizione hegeliana dell'unità incappa conseguentemente in «contraddizioni stridenti» (p. 88), ponendosi quale mediazione o conciliazione, identità relazionale, tra termini opposti, inconciliabili, irrelati – l'assoluto e la sua determinatezza, l'unità e il suo differire dalla differenza, ecc.

Nondimeno, la contraddizione che attanaglia l'hegelismo (e non solo) si rivela condizione della sua risemantizzazione: è esattamente il contraddirsi della conciliazione indicata da Hegel, il fallimento dell'identità relazionale a indicare, persino all'interno dello stesso hegelismo, l'unità originaria quale fondamento emergente oltre tale contraddizione: secondo Stella, l'impossibilità che l'assoluto venga determinato, e posto come *relato*, rivela la sua indeterminabilità; l'unità dell'assoluto emerge quale atto di autocontraddizione e autotoglimento del determinato entro cui si realizza, e cioè nell'autotoglimento dell'identità relazionale, dell'unificazione che lo pone come determinato. L'unità, a differenza dell'unificazione, accoglie la differenza nella modalità dell'esclusione: l'identità dell'assoluto non è condizionata dalla contraddizione insita nella determinatezza, poiché la contraddizione è esclusa, e in tal senso condizionata, dalla posizione dell'identità stessa dell'assoluto, che la determina come contraddizione, togliendola. Dunque, se si intende cogliere l'unità originaria, «l'essere autentico del determinato [...] allora si dovrà riconoscere che ogni determinazione è *il proprio negarsi*, poiché è sé stessa avendo come *propria essenza* l'altro da sé, ossia la negazione di sé» (p. 165).

L'Autore prosegue con ciò nella tematizzazione di tale identità pura, individuandola in un *atto* inteso come movimento di eliminazione della determinazione che, non riuscendo a cogliere l'unità, è costretta a togliere se stessa, attestando l'immutabilità e l'indeterminatezza dell'assoluto: la negazione della determinazione va intesa quale «negazione intrinseca: come l'atto del negarsi di ciò che è segnato dal limite, dunque di ciò che è insufficiente a se stesso» (*ibidem*).

Occorre rilevare, concludendo, come l'*atto* indicato da Stella quale modalità d'essere propria dell'unità autentica non debba essere confuso con l'atto tematizzato da Gentile: secondo Stella, quest'ultimo avrebbe giustamente indicato nell'atto in atto, nel pensiero pensante, l'unità originaria al cuore della speculazione hegeliana, ma avrebbe erroneamente de-terminato tale unità, traducendola dialetticamente in un pensiero pensato e dandole nuovamente una configurazione sintetica, unificante, piuttosto che effettivamente unitaria (cfr. p. 127). Al contrario, l'atto inteso da Stella si rivela un pensiero pensante che coincide con l'unità, con l'Essere come fondamento, posto però in una relazione univoca rispetto a quanto fonda, che non precipita in alcun determinato pensiero pensato; ogni determinazione procede piuttosto *dall'assoluto*, contraddicendosi tuttavia immediatamente quale determinazione *dell'assoluto*, e contraddicendo dunque ogni forma di identità relazionale con esso: l'identità relazionale, l'unificazione, si dissolve nell'atto, e questo «impone ad ogni determinazione di andare oltre la propria parvente immediatezza, cioè oltre la propria parvente autonomia. Atto che, del resto, può venire inteso anche come il negarsi della determinazione, proprio per il fatto che l'identità determinata poggia sulla differenza. Poiché inoltre tale atto è unico, cioè è il medesimo per ogni determinazione, si potrebbe dire che nell'unità dell'atto, che coincide con la sua unicità, viene meno la molteplicità delle determinazioni. L'unità dell'atto è espressione del suo valere quale *ablatio alteritatis*, e dunque del suo risolversi nell'unità autentica» (p. 26).

*Alberto De Vita*

Francesca Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2021, pp. 458.

Il libro di Francesca Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, edito da Morcelliana-Scholé, è prezioso perché coglie – e vince – una sfida, quella di ridisegnare il volto della sofistica, movimento che ha sofferto e soffre di una sorta di *damnatio memoriae* che gli deriva principalmente dal giudizio dei due giganti del pensiero classico: Platone e Aristotele.

L'orizzonte complesso in cui si è mossa la Studiosa è ben inquadrato da Maurizio Migliori, nelle linee introduttive al testo, quando parla della «natura binaria della avventura dei sofisti: un movimento culturale di grande importanza travolto da un esito