

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

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

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

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

(A. Babolin)

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

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

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

Il Bondì mette in evidenza come l'ana-

lisi della vita morale dell'uomo sia condotta da Telesio «in un ambito strettamente naturalistico» (p. 110) e come l'insistenza da parte di Telesio sul carattere naturale della virtù mostri «la problematicità di parlare di reale libertà per l'uomo» (p. 117). Le virtù e i vizi sono facoltà naturali, non abiti. «Parlare in questo contesto di reale autonomia dell'uomo è senza dubbio problematico. Telesio qui non fa altro che portare a estreme conseguenze la sua visione naturalistica del mondo e dell'uomo» (p. 119).

L'A. dà il debito risalto anche alle vicende che portarono alla condanna ecclesiastica di Telesio, all'abiura del 1586 e alla inserzione dei suoi scritti nell'Indice dei libri proibiti del 1596.

Il Bondi offre così tutti gli elementi essenziali per la comprensione e lo studio delle opere di Telesio, la «storia della critica» presenta una rapida rassegna della ricezione e degli studi critici su Telesio. Alla fine l'A. esprime molte perplessità sull'interpretazione che Luigi De Franco ha offerto della filosofia telesiana e soprattutto della condanna ecclesiastica.

Il volume è corredato di un'ampia e precisa bibliografia.

(A. Babolin)

K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, a cura di V. MARZOCCHI, Guerini, Milano 1997. Un vol. di pp. 390.

Questo volume comprende due saggi di argomento teoretico dal titolo *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima, Significato illocutivo e validità normativa*, e tre saggi di argomento etico, vertenti rispettivamente sull'«eticità del mondo della vita», sull'«uso linguistico apertamente strategico» e «sull'architettura della differenziazione dei discorsi in *Fatti e norme* di Habermas».

Questi tre saggi su temi di etica riprendono alcuni dei motivi di quella che è ormai divenuta la controversia sull'etica del discorso fra Apel e Habermas e che, come tutte le controversie del passato, ha l'inarrestabile tendenza a crescere a pala di neve, con risultati teorici più o meno apprezzabili. Nel saggio *Fondazione*

*normativa della 'teoria critica' tramite ricorso all'eticità del mondo della vita?* Apel sostiene contro Habermas che: a) non vale l'obiezione di circolarità contro la domanda «perché essere morale?» perché si tratta di accertamento riflessivo dei principi della ragione, necessariamente già accettati; b) la fondazione riflessiva non richiede assunti metafisici dogmatici, è sempre aperta all'autocorrezione, ma quest'ultima è «essenzialmente diversa dal controllo delle ipotesi delle scienze empirico-ricostruttive in forza di evidenze esterne all'argomentazione» (p. 234); c) l'argomento che la 'filosofia trascendentale' è ormai qualcosa di obsoleto, lungi dall'essere post-metafisico, è espressione della peggior metafisica dogmatica, cioè dello storicismo (p. 235).

Nel saggio finale *Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in «Fatti e norme» di Habermas* le critiche a Habermas si concentrano sul cognitivismo e il *moral point of view*. Il «punto di vista morale» per Apel ha più contenuti che non per Habermas, implicando già un'etica della co-responsabilità di fronte alla storia. Infatti l'etica del discorso è sì formalistica e universalistica ma non nel senso di prescindere totalmente dall'eticità; inoltre non esistono questioni morali oggetto dei discorsi pubblici, distinte in partenza da questioni «etiche», oggetto di un «giudizio» da lasciare in qualche modo al singolo. Infine, l'etica del discorso fonda anche il meccanismo della mediazione tra il principio formale e le norme materiali. E questo meccanismo non è moralmente neutrale come vuole l'ultimo Habermas (che parla invece di un «principio del discorso») ma è di natura etica in quanto l'etica del discorso è un'etica della responsabilità. Infine l'equiparazione habermasiana di diritto e democrazia si basa su una finzione: che la democrazia non sia autoaffermazione di un gruppo contro gli altri; infatti il ricorso agli aspetti procedurali della democrazia potrebbe servire al fine che Habermas si propone solo se fossimo in presenza di un diritto cosmopolitico; ma questa è una condizione da realizzare e che l'etica della co-responsabilità ci impone appunto di realizzare.