

minato livello morale (164). Anche qui Samek cerca di evitare ogni paternalismo, immaginando una tale educazione piuttosto come promozione, da parte dello Stato, «dei processi pubblici di discussione razionale circa l'antropologia e l'etica da proporre nelle scuole» (164). Ciò gioverebbe anche, così l'autore, alla comprensione dei principi di solidarietà e sussidiarietà (193-200). E a livello economico, l'approccio di Samek valorizza tutte le teorie economiche che considerano il fatto che certamente non ci sono solo imprenditori orientati alla massimizzazione del profitto, ma alla realizzazione di un progetto, ed è perciò capace di riconoscere nell'impresa e nelle relazioni tra le persone un «valore intrinseco» (289). Certamente, con riferimento a Zamagni, la realtà del dono e le virtù fondamentali si evidenziano come indispensabili per il funzionamento dell'economia di mercato. Un'ulteriore concretizzazione importante della proposta di Samek si trova nel quarto capitolo sul rapporto tra diritti e doveri nell'orizzonte del bene comune (201-254), in cui si interpretano i diritti individuali e il bene comune come reciprocamente implicantesi, per cui «la giustizia richiede non soltanto di attribuire all'altro ciò che gli dobbiamo in virtù dei suoi diritti, ma anche ciò che a volte gli dobbiamo in rapporto ai suoi bisogni» (219). Così si trova anche qui un'alternativa ad un comunitarismo paternalistico, da un lato, e un libertarismo dei diritti, dall'altro. Se in questo modo viene accennato ad un elemento già evidenziato da Rosmini, ossia che il fine della società è l'"appagamento" della persona, allora non meraviglia se segue subito il riferimento concreto a lui (221), sebbene al riguardo di un argomento diverso. Il cambiamento di prospettiva e mentalità nell'etica pubblica, che Samek intende incentivare, sta tutto nell'affermazione: «sul piano culturale è più proficua una strategia di approvazione delle virtù che non una di disapprovazione della disonestà e dei vizi» (285), perché in quanto «categoria del "potere dei senza potere"» rappresentano una nuova etica pubblica, alternativa a quella del liberalismo moderno, in quanto «esprimono e realizzano la socialità del bene» (300; cfr. 14). Dal libro, che si chiude con un'ampia bibliografia (301-337), emerge però che anche questa dinamica necessita di una maggiore presenza morale dello Stato, la cui compatibilità con le virtù esercitate dai cittadini o viene data per scontato, oppure – nel caso di divergenza – sottovalutata nella sua problematicità.

Nonostante questa perplessità, Samek presenta una proposta molto interessante e degna di essere discussa proprio nel momento attuale tardo-moderno e post-secolare che mette definitivamente in crisi i concetti base del nostro ordinamento politico-giuridico ed economico moderno.

Markus KRIENKE

S. MATI, *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 192, € 14.

«*Mihi ipsi scripsi!*». «E se Nietzsche raccontasse soltanto se stesso, dietro il pretesto di paradossali scorribande del pensiero?». L'audace interrogativo di Giorgio Colli rilancia la questione di quanto Nietzsche sostenesse realmente *quelle* tesi che gli vengono attribuite. A tutt'oggi, Nietzsche è effettivamente il filosofo più citato e più frainteso. A partire da qui Susanna Mati, docente di Estetica presso lo IUAV di Venezia, si mobilita per un'azione di contrasto al continuo saccheggio dell'opera nietzschiana, avanzando un'ipotesi di lavoro dirompente: prendere congedo dall'idea dell'esistenza di un nucleo dottrinale della filosofia di Nietzsche e ritrovarne la nativa intonazione estetica.

La struttura del saggio, articolata in quattro capitoli (*Entrata, Al centro, Ritorno, Uscita*), riflette volutamente il disegno labirintico del percorso nietzschiano. Filo di Arianna è il riconoscimento del peculiare e dominante tratto estetico di tutto il pensiero di Nietzsche. In questa linea, l'A. non mira a redigerne una esaustiva presentazione, tantomeno a compendiarlo in una sintesi concettuale, ma tenta di offrirne una possibile chiave di lettura seguendone i meandri.

La registrazione della predominanza del tratto estetico-sperimentale palesa infatti la vacuità dell'ostinato proposito di voler reperire nella filosofia di Nietzsche una dottrina filosofica compiuta.

Nietzsche non va preso alla lettera: le sue tesi non possono essere *af-fermate* né *de-finite* perché in realtà sono soluzioni artistiche, espedienti finzionali: «Nietzsche non è un pensatore logico- astratto bensì patico-estetico: un tentatore, uno sperimentatore di "verità". Mai le sue *tesi*, bensì solo le sue *ipotesi* e i suoi *sottintesi* hanno valore di filosofia» (61).

Il *dionisiaco*, l'*eterno ritorno*, la *volontà di potenza* e il *superuomo* non sono teoremi ma vanno considerati piuttosto

come “miti nietzschiani”. E il mito, la cui natura è di rimanere sempre vivo, e il cui linguaggio resta insuperabilmente equivoco, non sopporta di essere costretto e ristretto nel letto di Procuste del ragionamento logico e dello schema formale. La “dottrina” dell’eterno ritorno può quindi essere considerata davvero una dottrina? Certamente è l’oggetto dell’insegnamento del maestro Zarathustra, ma non si tratta né di un concetto dedotto da una teoresi né di una realtà concreta che si deve realizzare. Nietzsche stesso mitizza l’eterno ritorno come l’evento spirituale centrale e sconvolgente del suo itinerario intellettuale, come ciò che gli consente di sopportare la vita, addirittura di redimerla a fronte del non senso e delle continue sofferenze che gli riserva. “Eterno ritorno” come affermazione del mondo così com’è, fino al desiderio del suo assoluto ritorno, della sua eternità. Un pensiero che vuole dire sì al mondo, che vuole affermare la vita con tutto il suo carico di sofferenza e insensatezza, è un pensiero che inaugura un nuovo ideale di filosofia. Per Mati si tratta di «una vera e propria filosofia della sensibilità» (117). Insomma, se si vuole “leggere bene” Nietzsche non bisogna dogmatizzarlo: occorre rivolgersi non al Nietzsche teoreta ma al Nietzsche poeta, capace di toccare le corde del profondo, di svelare le pulsioni represses e di suonare la musica dell’anima, quella angelica e quella selvaggia. Lo specifico tratto estetico della sua filosofia, da intendersi dunque come filosofia della sensibilità, è l’onesto stare in ascolto del corpo. Questa filosofia della sensibilità, che celebra la «grande ragione» del corpo e invita a ritornare «buoni vicini delle cose prossime», decreta la fine di una filosofia astratta e in-sensibile (121). Ciò che Nietzsche vuole è infatti «una *modalità non concettuale di riflessione filosofica*; e i suoi veri problemi sono giustificare la vita, liberarsi dalla insensatezza nichilista, far sì che la gioia prevalga sul dolore» (139). In questo senso Nietzsche, attraverso la denuncia di ogni dogmatismo e l’avversione per un *logos* anti-patico e anti-tragico, costituisce un punto di rottura nella tradizione di pensiero occidentale. Il tratto estetico-sperimentale della filosofia nietzschiana, il suo essere visione ed enigma, la predilezione per le *nuanças*, determinano l’impraticabilità di ogni fissazione di idee e di qualsiasi sistema, e dunque persino quello della volontà di potenza: «Il fallimento della progettata opera capitale, forse definitiva, sancisce l’impossibilità della filosofia

a essere ancora credibile come tale, a essere quel *logos* capace di rendere conto della totalità dell’ente» (150).

La filosofia di Nietzsche agisce, anche su se stessa, come solvente. «Il punto di non ritorno segnato da Nietzsche, questo *limes* invalicabile all’indietro, è la certezza di dover vivere nella precarietà dei punti di vista, senza orientamenti fissi, senza più punti cardinali» (163). Da qui in avanti la “verità possibile” non sarà altro che «una *sapienza della parvenza*: una verità estetica» (164). L’idea di verità non è liquidata ma diviene *eventuale*, prospettica e affettiva. Con Nietzsche assistiamo alla demolizione della concezione sostanzialistica della verità, segnatamente alla dissoluzione della pretesa di “afferrarla” una volta per tutte e in modo asettico come “cosa-davanti-a me”.

Al termine del pregevole tentativo di interpretazione imbastito da Mati si ha tuttavia l’impressione che manchi qualcosa. Viene da chiedersi se non sarebbe stato opportuno mettere maggiormente in luce quell’istanza ineludibile e macroscopica che innerva per intero la vicenda e gli scritti di Nietzsche, ossia l’ispirazione religiosa.

Ci riferiamo alla lotta continua di Nietzsche con l’ombra di Dio, al suo inestirpabile bisogno di lui e insieme all’impellente necessità di negarlo.

L’idea di redenzione presente nello *Zarathustra* e nei *Frammenti postumi* è dall’A. soltanto menzionata. Il quesito sollevato dal pervicace proponimento di Nietzsche di voler giustificare la vita, benché registrato (42-44), non apre percorsi di investigazione sulla sua matrice incontestabilmente religiosa.

Senza la congrua considerazione di questo “impulso” religioso non si riesce a comprendere/sentire Nietzsche, e pertanto la mera rilevazione della centralità della dimensione estetica rischia di esporre la sua opera al fraintendimento di un’indebita estetizzazione. Rischia di farla scivolare pericolosamente nel *cliché* di un vitalismo manierato con l’effetto caricaturale di tratteggiarne un profilo che alla fine è dannunziano, troppo dannunziano.

Occorre piuttosto ammettere come il ricorso all’arte, precisamente alla dimensione funambolosa dell’*Artistik*, sgorghi in Nietzsche da un afflato religioso: l’arte è infatti intesa come contro-movimento redentivo che rende possibile la vita, come forma di salvezza di chi conosce il carattere terribile ed enigmatico dell’esistenza.

Il tratto estetico è pertanto innegabilmente

te religioso. Prova tangibile ne è l'esuberante fioritura di simbologia religiosa che caratterizza lo *Zarathustra*, opera d'arte in forma oracolare, autentico poema mistico, in cui si assiste alla "trasfigurazione" di Nietzsche stesso quale profetico annunciatore di un lieto messaggio.

La lacuna sopra segnalata tuttavia non pregiudica *in toto* la possibilità di accedere al risvolto teoreticamente fecondo del lavoro di Mati: l'illustrazione persuasiva di come il primato del carattere finzionale della filosofia di Nietzsche rati-fichi l'impossibilità di identificarne un *corpus* dottrinale normativo resta, in sostanza, il ricavo più cospicuo da mettere a frutto. In questo quadro interpretativo, si profila il compito di assumere l'esito del riconoscimento di come il tracciato nietzschiano, quale tentativo e labirinto di finzioni, rappresenti di fatto una cesura: la filosofia non più come sistema e dogma ma come indagine e sperimentazione.

Rimane aperta la questione di che cosa voglia dire fare filosofia "dopo Nietzsche". Ipotesi suggestiva è che il necessario superamento dell'attuale ingessatura professorale della filosofia accademica trovi l'abbrivio nell'accreditamento di una *filosofia della sensibilità*: una sapienza *patica* e *pratica* che altro non è che sapienza della vita in cui è il corpo a filosofare.

Matteo MARTINO

M. PERRONI – C. SIMONELLI, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica* (DeGENERE 1), Aracne, Roma 2016, pp. 192, € 15.

Il volume intende portare una luce complessiva sul personaggio di Maria di Magdala, studiandolo non solo nel Nuovo Testamento (M. Perroni), ma anche nelle successive tradizioni apocriefe (C. Simonelli). Punto di partenza è la notazione che "mentre nella lista di apparizioni che correda la formula di 1Cor 15 Maria di Magdala non viene menzionata, nei racconti della passione è lei invece, insieme ad altre donne, a giocare un ruolo rilevante nello svolgimento dei fatti di Pasqua" (15). Ad una indagine storica apparirebbe che "le prime tracce di un ridimensionamento della sua figura, già presenti all'interno degli stessi Vangeli, si tradurranno, seguendo un processo inverso a quello di cui sono stati fatti oggetto Paolo e, soprattutto Pietro, in un progressivo annullamento del suo ruolo apostolico e in una amplificazione, inve-

ce, del suo valore esemplare, come richiamo forte alla penitenza e alla conversione; dall'altra, la tradizione cosiddetta apocrifia, che esalta il ruolo di leadership di Maria... è confinata nella marginalità e destinata a scomparire presto" (36). In realtà "l'assenza delle donne dalla vicenda di Gesù stupisce: a essere chiamati sono solo maschi, i dodici sono tutti maschi, i discepoli sembrano, almeno a prima vista, solo maschi... l'ingresso in scena, e in modo così poderoso, di Maria di Magdala e delle altre nei racconti della passione risulta davvero inatteso" (40). Questo può avere una spiegazione ideologica, "...in forza del fatto che il ricordo di questa donna aveva acquistato peso e autorità in ambienti ritenuti marginali rispetto alla costituzione di quella che sarà chiamata 'la grande chiesa'" (41). Considerando ora il racconto della morte e della sepoltura di Gesù, in Marco è evidente che esso "appoggia la sua plausibilità storica proprio sulla menzione nominale delle tre donne galilee" (53) ed è impensabile che "la menzione dei 'discepoli', ma anche quella dei 'dodici', non intendesse rimandare a un seguito di Gesù di cui hanno fatto parte uomini e donne" (61). In realtà "il piccolo gruppo guidato da Maria di Magdala e le 'molte altre' fanno da elementi di transizione dalla vicenda del profeta galileo, di cui sono state testimoni oculari, alla predicazione cristiana della morte e sepoltura di Gesù di Nazaret" (65). Quanto a Luca il ridimensionamento delle donne è evidente, ridotte ad accompagnatrici di Gesù, così come in Matteo. Quanto a Giovanni, la presenza di Maria di Magdala sotto la croce avrebbe lo scopo di "assistere alla fondazione della comunità di coloro che credono in Gesù esaltato... propedeutica all'investitura apostolica che riceverà 'il primo giorno della settimana' nel giardino" (77). In ogni caso "Pietro non c'è sotto la croce, Maria sì" (79). Quanto alle donne testimoni della resurrezione, Luca ci dice che "proprio alle donne - alle discepole Galilee, prima, e alle credenti della seconda generazione, poi - si deve la conservazione della memoria storica di Gesù e il suo recupero all'interno delle redazioni evangeliche" (86): "Ricordatevi... E si ricordarono..." (Lc 23,6-7). "L'esperienza della resurrezione narrata da lui non è altro che il resoconto di una vera e propria visione da parte delle donne... Successivamente, nelle comunità cristiane che avranno una collocazione liminale, la visione estatica e/o apocalittica, sarà spesso collegata a gruppi in cui le donne giocano un ruolo tutt'altro che margina-

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.