

sioni culturali e sociali. La via fenomenologica, però, non esaurisce la dimensione ontologica dell'uomo. La sommatoria degli approcci scientifici, anche la più completa, non identifica il punto di vista dell'intero. Da qui scaturisce l'esigenza di una riflessione trascendentale sul significato delle opere e degli atti umani, di particolare importanza nel caso dell'uomo, la cui unicità risiede nel fatto che "soggetto e oggetto della riflessione coincidono".

Il saggio si sviluppa attraverso un dialogo continuo tra le istanze del pensiero classico e medioevale e quelle della riflessione filosofica moderna. La preoccupazione dell'autore, come si evidenzia chiaramente dalla ricca e aggiornata bibliografia, è quella di proporre i fondamenti dell'antropologia aristotelica e tommasiana non in modo sistematico e autoreferenziale, ma come risposta alle problematiche e alle sollecitazioni del pensiero contemporaneo di tipo fenomenologico, esistenziale e personalista, con particolare attenzione alla riflessione condotta in ambito ebraico e cristiano. Non a caso tra gli autori più citati emergono Ricoeur, Levinas, Pannenberg, Audi, Taylor, Spaemann, oltre a classici del pensiero antropologico novecentesco come Scheler, Plessner e Gehlen.

LUIGI BALDI

FLAVIO CASSINARI, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, FrancoAngeli, Milano 2005. Un volume di pp. 640.

Il denso libro di Flavio Cassinari sul tema del tempo e dell'identità costituisce un interessante e, per molti versi, inedito tentativo di riflessione sulla storia e sulle sue dinamiche di "legittimazione" (come scrive l'autore, prendendo a prestito una categoria resa famosa da Blumenberg). Il testo, pur essendo il frutto di molti anni di ricerche e di confronti con una serie di autori più o meno "classici", mantiene una solida unità e offre al lettore un percorso organico e teoreticamente cristallino. La mole dei riferimenti e degli autori chiamati in causa da Cassinari è davvero grande: oltre a Nietzsche e Heidegger, il testo interroga filosofi e critici contemporanei, così come antropologi e studiosi dei fenomeni religiosi come Blumenberg, Althusser, Ricoeur, Eliade, Hübner, Mauss. Il confronto serrato con questi autori si dipana lungo tutto il libro ed è sempre volto a cogliere il valore universale e generalizzabile in senso trascendentale delle loro intuizioni e concetti; concetti che Cassinari saggia e mette alla prova alla luce della struttura fondamentale in cui si iscrivono tempo e identità, struttura alla cui costruzione e chiarificazione il libro è rivolto. Si tratta, in sostanza, di aprire uno spazio di pensabilità del costruito tempo/identità a partire, sì, da un dialogo con coloro che, muovendo da ambiti disciplinari diversi, hanno focalizzato l'esperienza del *tempo come luogo di manifestazione del soggetto*, ma guardando al di là del semplice dialogo storico-critico, verso una possibile comprensione unitaria e trascendentale di tale esperienza. Un'esperienza che infatti può, scrive Cassinari, manifestarsi in modo empiricamente molteplice; e l'esito più appariscente di questo molteplice darsi empirico è l'*opposizione tra la dimensione razionale e quella mitica di esperienza del tempo*. Questo costituisce infatti il sottotesto del lavoro di Cassinari, ciò cui allude la "dinamica di legittimazione" del titolo.

Rendere appieno l'incedere complesso e stratificato del libro non è possibile senza in qualche modo tradirne il desiderio di condurre il lettore ad aprirsi a un *discorso sulla storia* che manifesta la propria intrinseca necessità e coerenza interna, sia pure attraverso una serie di incontri e confronti teorici che risultano, però, sempre giustificati nei singoli passaggi argomentativi e nell'ottica di svolgimento complessivo del discorso. Scegliamo, quindi, di seguire quelle che ci sembrano essere le linee argomentative essenziali del testo, sperando che la parzialità del nostro sguardo di lettori resti comunque fedele, negli intenti, all'ambizioso progetto teoretico dell'autore.

Non si può, riteniamo, mettere in dubbio che i concetti da cui parte l'indagine e che rimangono centrali nell'economia del testo siano quelli di *storia* e *mito* e, soprattutto, del loro reciproco rapportarsi/appartenersi. Il punto da cui muove l'analisi di Cassinari è che "la percezione storica del tempo non esaurisce la realtà del tempo in quanto tale, né quella delle sue possibili esperienze" (p. 57). L'esperienza del tempo e quella dell'identità si implicano infatti a vicenda. Da ciò deriva che questo coappartenersi reciproco di tempo e identità costituisce la struttura originaria da cui emergono e procedono quelle diverse, e per certi versi opposte, esperienze temporali e identitarie che chiamiamo ragione e mito. La modernità viene anzitutto definita non come concetto storico ma come "categoria analitica" (p. 21): la stessa critica di Tucidide ai miti, scrive Cassinari, è già di per sé "moderna", nel senso che compie quel movimento di *negazione dell'altro* e di contestuale *definizione di sé* che gli appare come il *proprium* della modernità. Ciò fa sorgere la questione dell'*autodefinizione escludente* come pilastro strutturale e imprescindibile per comprendere la dinamica autentica del moderno in quanto categoria analitica.

Il moderno, d'altro canto, emerge nella propria peculiarità storica solo grazie alla costellazione di *storia*, *soggetto* e *ragione*. E qui avviene il curioso *factum* teorico, di cui Cassinari ben si avvede, per cui ciò che è giunto storicamente ad *autodefinirsi* (la modernità) è anche ciò che sembra surrettiziamente istituire le regole della definizione, regole che tuttavia non possono farsi valere sempre e comunque, laddove ci si mette a interrogare l'origine stessa, la condizione di possibilità di quell'*autodefinirsi* del moderno. A tutti gli effetti, la modernità si definisce come ragione storica contrapposta al mito. Ma la storia, scrive Cassinari, "non è un dato oggettuale, bensì una modalità specifica di esperienza da parte dell'uomo" (*ibidem*). È una modalità specifica di questa esperienza il suo costituirsi come censura di un altro – il mito – che occorre invece dischiudere nella sua autonomia se non si vuole fin dall'inizio viziare l'analisi di tempo e identità con un pregiudizio e una predecisione nei confronti della ragione storica.

Già nell'espressione "ragione storica", che costituisce in realtà un *intrico* alla cui soluzione sono volti gli sforzi di Cassinari, è nascosto il trucco che garantisce al moderno la definizione di sé solo perché al contempo maschera l'altro da sé e lo iscrive nella propria logica identitaria. Così il premoderno viene definito come mitico e irrazionale nella misura in cui ragione e storia giungono a coappartenersi nel progetto scientifico-politico della modernità. Il teatro in cui si svolge e prende corpo questo progetto è il *soggetto* e la (ri)definizione della "sua" esperienza. Per questo, secondo Cassinari, espressioni come "ragione storica" o "soggetto storico" sono, considerate al fondo della cosa stessa, pleonastiche. L'identità dell'uo-

mo in quanto *soggetto* è, infatti, “definita dal compiere l’esperienza storica del tempo” (p. 115). Al di qua dell’orizzonte moderno in cui dominano le figure del soggetto dell’esperienza del tempo come storia (un “al di qua” che, come diremo, si configura in termini trascendentali e non storico-empirici), si apre la pensabilità di un paradigma *altro* di esperienza del tempo in cui “soggetto” e “storia” perdono la loro prepotente ovvietà e la loro presa ontologica sul reale. In che modo si configurino il reale e l’esperienza del tempo a uno sguardo che non si configura attraverso il paradigma soggettivistico-storico è argomento che richiede un’analisi teoreticamente fondata del mito.

Una tale analisi presuppone fenomenologicamente una messa tra parentesi dell’ovvietà cui il nesso soggetto-storia-ragione ci si presenta e, dunque, una critica dei meccanismi attraverso cui tale ovvietà si produce. La parte *destruens*, per così dire, della ricerca di Cassinari comincia mettendo in evidenza l’antinomia costitutiva della ragione storico-critica (o, se si parte dall’opposizione ragione-mito, della ragione *tout court*): il fatto cioè che alla ragione possa essere attribuito tanto un carattere *essenziale* quanto *processuale*. Non sembra esserci mediazione possibile tra questi due aspetti (l’uno, appunto, sovrastorico, l’altro costitutivamente centrato sull’avvicendamento storico di mito e ragione). È propria della modernità, quindi, la tendenza a far emergere la dimensione irriducibilmente storica dell’esistenza nell’attimo stesso in cui fa scomparire la storia dietro il mitologema occulto di una temporalità unidirezionale (alla cui analisi sono dedicate pagine penetranti del testo). A questo primo occultamento ideologico fa da contraltare l’*identificazione tra soggetto e uomo* (p. 28) che è un’altra forma originaria di censura o camuffamento che la ragione storica strutturalmente pone, ponendo se stessa. È in questo quadro che si inserisce l’interessante analisi svolta da Cassinari sulla categoria della “volontà politica”, introdotta per far uscire l’analisi della temporalità umana da uno sguardo fenomenologico troppo astratto, costitutivamente portato a lasciare della storia nient’altro che un vuoto involucro. La “volontà politica” è per Cassinari, invece, costitutiva della forma dell’umano in quanto soggetto, dunque in quanto preso nella struttura temporale propriamente storica dell’irreversibilità del tempo.

Il primo passo per impostare in modo corretto l’analisi dei rapporti tra storia e mito e, dunque, per avviarsi allo scioglimento di questo nodo viene quindi così formulato da Cassinari: “La ‘realtà umana’ non consiste in un dato, bensì in un manifestarsi, in cui essa si costituisce, di volta in volta, attraverso esperienze differenziate: quella storica, oppure quella che la prospettiva storica stessa definisce come mitica” (p. 25). La “realtà umana” che fa da sfondo a questa ricostruzione mostra quindi storia e mito come rispettivi *occultamenti*, potremo dire, di un fondo originario in cui tempo e identità si intrecciano senza ancora determinarsi in forme specifiche, fondo a partire da cui sono anzi proprio perciò possibili le esperienze del tempo storico e di quello mitico. Quello sfondo è definito da Cassinari in senso antropologico-trascendentale, mentre le modalità di specificazione di esso costituiscono “determinazioni empirico-fattuali e sono, come tali, il risultato di prassi sociali” (p. 33). Quest’ultimo punto risulta decisivo: la presa di posizione metodologica dell’autore contro l’ontologizzazione dell’essere storico, ovvero contro la riduzione della storia a vuota storicità (p. 26), sottrae la ricostruzione di Cassinari dall’ambito formale e statico dell’antropologia filosofica. La storia non è qui il

vuoto fluire di un tempo estraneo all'essenza dell'uomo ma una costruzione puntuale e articolata in cui tale essenza si manifesta, esito conforme di volta in volta a determinate prassi sociali di cui la modernità è, appunto, *un esempio*. Questo "di volta in volta" non va però inteso in senso storicistico: in forza del costante tentativo di fissare in senso trascendentale il rapporto tra tempo e identità, Cassinari non rinuncia, infatti, a uno sguardo globale sull'essere storico che lo sottrae alla molteplicità senza nesso del fattuale e, anzi, mostra come alcune torsioni dell'esperienza del tempo si incarnino ontologicamente in determinate epoche storiche. La peculiare dialettica che viene a instaurarsi tra osservazione storico-empirica e riflessione trascendentale è l'aspetto senz'altro più avvincente del testo.

Il mito è, per parte sua, essenzialmente "l'esperienza non storica di tempo e identità" (p. 31). Che tanto la ragione quanto il mito posseggano "pari potenzialità esplicative ... di esperienze empiriche di tempo e identità" è la scommessa che muove e guida il testo di Cassinari. Certo, per poter accedere a questa consapevolezza è necessario decostruire il meccanismo ideologico che fa del mito *essenzialmente una costruzione della ragione storica*. Alla verità della storia occorre dunque contrapporre una *verità del mito* che si iscrive in un diverso, ma non per questo epistemologicamente "inferiore" o "disprezzabile", orizzonte di senso. Attraverso Ricoeur, Cassinari pone come presupposto di questa opposizione il fatto che "l'uso di diverse forme di narrazione si spiega con l'intento di comunicare diverse forme di verità" (p. 47). Ciò non esclude, tuttavia, una possibile coesistenza, sul piano *empirico*, dell'esperienza mitica e dell'orientamento storico (p. 50); è, anzi, proprio questa coesistenza a generare le maggiori difficoltà nel distinguere "l'esperienza di verità del mito da quella della storia". E qui si vede come Cassinari intenda uscire da una descrizione dei rapporti tra mito e ragione in termini di filosofia della storia per accedere a un piano esplicativo trascendentale. Non da ultimo, un simile sforzo è giustificato dalla necessità di sottrarsi al paradigma surrettiziamente totalitario della ragione storica. Occorre infatti smarcarsi preliminarmente da un'opposizione che, per quanto gnoseologicamente ed epistemologicamente plausibile, è in tutto e per tutto funzionale a un orizzonte di senso determinato e specifico qual è quello della ragione storica. Scrive Cassinari: "È il fatto di vivere l'esperienza della verità come 'questione di verità', cioè attraverso la logica duale della reciproca esclusione di vero e falso, a qualificare specificamente la prospettiva della ragione storico-critica" (p. 51). In tal senso la verità della storia tende a espungere quella del mito per autoqualificarsi, secondo la dinamica di legittimazione che gli è propria. Ciò determina la natura "mitopoietica" della ragione e l'asimmetria che strutturalmente la lega al mito: *essa ha bisogno di questo, questo non ha bisogno di lei*.

Qui sta, a nostro modo di vedere, l'originalità dell'elaborazione teorica di Cassinari. A differenza dei tentativi di Blumenberg e Hübner che, in modi diversi, intrecciano storia e ragione – tentando di rinvenire già nel mito la dinamica che costituisce come esito la *ratio* storica oppure di dimostrare la razionalità del mito stesso –, Cassinari sottolinea con forza come la categoria dell'*invenzione* e, dunque, quella della *mitopoiesi* che la ragione affibbia, per così dire, al mito siano invece ad essa strutturalmente necessarie: "Il mito rappresenta non la dimensione genetica della ragione storica, bensì l'esito dell'invenzione da parte di quest'ultima" (p. 82). È l'autopoiesi che è costitutiva dell'orizzonte propriamente storico

dell'umano: una conclusione dialettica che non avrebbe guastato in bocca ad Adorno e Horkheimer. La ragione storica proietta su un altro da essa strutturalmente evocato le *proprie* caratteristiche essenziali.

Cassinari indaga quindi i tentativi di uscire dall'antinomia tra storia e processo che sono teleologicamente iscritti nella dinamica autopoietica della ragione storica. Si tratta di tentativi, come diremo, viziati tuttavia dal procedere già da sempre sul terreno esclusivo della ragione storica e, dunque, di un'esperienza limitata e, per così dire, ideologica della temporalità. Il punto di partenza di questa parte dell'indagine di Cassinari è l'"essenzialismo storico" di Hyppolite, incentrato sul "carattere storico, processuale dell'essenza dell'uomo" (p. 120). Per Hyppolite è nella *morte* che essenza e processo si mediano per l'uomo, ma ciò è possibile, avverte Cassinari, solo perché si rimane nell'ambito in cui il soggetto è ancora e solo iscritto in una temporalità unidirezionale (p. 123). Qui, sottolinea l'autore, non è stata fatta una necessaria distinzione tra "percezione storica del tempo e il soggetto" da un lato e "realtà del tempo e identità in quanto tali dall'altro" (p. 123). In altri termini, manca qui la necessaria sponda di una riflessione trascendentale che permette invece a Cassinari di definire storia e mito come occultamenti di un medesimo sfondo (il farsi dell'umano), in cui identità ed esperienza del tempo originariamente si definiscono. Il mancato riconoscimento di quella distinzione trascendentale conduce per Cassinari all'impossibilità di dominare adeguatamente la dialettica tra soggetto e storia e ciò ha per conseguenza non solo, come appena visto, la negazione della realtà originaria del tempo e la riduzione di questo a tempo storico, quanto la possibile liquidazione del soggetto o dell'uomo *tout court* (posizione esemplificata dallo strutturalismo storico althusseriano).

Tale negazione – teoreticamente ineludibile qualora si qualifichi il tempo esclusivamente come esperienza del tempo storico – può ovviamente assumere forme alternative e "inquietanti", come suggerisce l'autore parlando della filosofia di Georges Bataille, in cui il soggetto si costituisce suo malgrado come "essenza autonegatrice" e "autotrascendimento" (pp. 130 ss.). Merleau-Ponty viene invece qui chiamato in causa come tentativo (anch'esso evidentemente destinato al fallimento) di porre "la temporalità storica come fondamento dell'unità intersoggettiva della comunità degli uomini" (p. 172). Infine, anche la "rivolta morale" nietzscheana contro la Storia – la negazione, cioè, della determinabilità *storica* dell'uomo in quanto soggetto di un agire *ontologicamente* necessitato, negazione in cui sembra potersi avvistare l'unico spazio di libertà possibile – non si sottrae alle aporie di una inavvertita identificazione del temporale e dello storico (pp. 187 ss.).

È in questo spazio teorico che si inseriscono le riflessioni di Cassinari sul concetto di "volontà politica", concetto che si dischiude propriamente nell'orizzonte del moderno e nella triangolazione di soggetto-storia-ragione che gli è essenziale. È infatti nell'*autorappresentazione* del soggetto come spazio di compimento di una libertà che si fa *essenzialmente* nella storia che Cassinari definisce la volontà politica (p. 190). Questa rivela il proprio aspetto costitutivamente ideologico nella misura in cui nasconde il fatto di presentare essa stessa come evidenza, come "dato oggettuale", ciò che è in realtà già da sempre "l'esito della propria prassi" (p. 209). Il nodo teoretico sotteso all'argomentazione di Cassinari è l'inaggrabilità da parte della ragione della dialettica tra esperienza storica, comprensione della storia e autorappresentazione. Cassinari sottolinea, cioè, il carattere essenzialmente, costi-

tutivamente filosofico dell'esperienza storica: "L'esperienza storica è di per sé una filosofia della storia" (p. 221). Di qui la necessità, avvertita sopra, di uscire dal paradigma storico-filosofico qualora si voglia investigare l'opposizione mito/ragione al di fuori di una pre-decisione ideologica nei confronti di una determinata esperienza del tempo (e, dunque, di un determinato modo di costituirsi dell'identità).

Denunciando quindi la deriva identitaria che accompagna la modalità di pre-comprensione ideologica del tempo che è propria della ragione (e del plesso concettuale che la sorregge: soggettività, storicità, volontà politica), Cassinari completa l'indagine aprendo di fronte al lettore un orizzonte di sensatezza temporale diversa: la seconda parte del testo indaga, infatti, la modalità di approccio alla temporalità che è propria dell'esperienza mitica. E lo fa cominciando a indicare dei tratti che accomunano le diverse forme empiriche a noi note di esperienza mitica, non per cercare una qualche "generalità" – che rientrerebbe senz'altro nell'ordine delle classificazioni esteriori e oggettivanti *ad usum rationis* – quanto chiarendone piuttosto, per così dire, le condizioni di possibilità, i tratti originari. Cassinari pone, anzitutto, come strutturale all'esperienza mitica del tempo un fattore che è censurato e rimosso proprio dalla ragione storica e dalla oggettualizzazione del tempo storico: la nozione di *reversibilità*.

È questa nozione che chiarisce il fatto, altrimenti incomprensibile o irrazionale, secondo cui dalla successione cronologica di passato, presente e futuro che caratterizza *tanto* il tempo mitico *quanto* quello storico, non consegue una medesima nozione di *effettualità*: questa infatti è caratterizzata nella dimensione mitica da una certa indipendenza rispetto a quella serie cronologica, indipendenza che si gioca proprio sul presupposto ontologico irriducibile alla dimensione storica della reversibilità del tempo lineare (p. 287). La causalità mitica, in altri termini, si manifesta certo nel tempo e il tempo mitico può ben strutturarsi secondo il nesso di passato-presente-futuro; ciò che fa la differenza è il fatto che la causalità mitica non necessariamente si dispone secondo quest'ordine cronologico ma che, anzi, sempre lo trascende.

La distinzione tra tempo mitico e razionale attraversa quindi la distinzione tra tempo reversibile e irreversibile, ma non si riduce a questa. Perché la linearità del tempo possa dirsi non più mitica è necessario aggiungere il fenomeno dell'*oggettivazione* (o, se si vuole, reificazione) della temporalità: come ben chiarisce Cassinari, non c'è allora un'immediata identificazione tra tempo reversibile e tempo mitico, potendosi ben dare casi di una percezione "reversibilista" della temporalità del tutto interni al paradigma identitario e "calcolante" della ragione storica, cioè di una modalità secondo cui il tempo è considerato come una relazione tra oggetti: come è il caso di Galilei ed Einstein (pp. 304-305).

L'esperienza mitica del tempo si pone quindi al di là della riduzione degli enti temporali a "oggetti" incastonati in, o comunque trascesi da, un flusso di tempo ad essi esteriore. L'indagine rivolta alla determinazione del *proprium* dell'esperienza mitica del tempo si arricchisce quindi di un riferimento ineludibile al *rapporto tra singolarità e totalità*, cioè che Cassinari definisce in termini di "interazione" (pp. 312 ss.). È attraverso il rapporto di interazione costitutiva tra singolarità e totalità che si definisce la specifica nozione di *causalità* che è propria dell'esperienza mitica. Qui, scrive Cassinari, "la dimensione temporale entra a fare parte della

costituzione di ciascuna singolarità e della loro totalità, destituendo le une e l'altra del loro carattere di datità oggettuale, cioè della loro sussistenza al di fuori della relazione causale e della successione temporale e al di fuori del rapporto con l'identità che li esperisce" (p. 316). Il tempo mitico è l'onnipervasiva connessione delle cose, il grembo accogliente del loro costituirsi originario. Tale grembo è al di là di una serie temporale e di una causalità unilineari. È la censura storica dell'esperienza di tempo a far sì che gli oggetti appaiano come oggetti solo quando si sottraggono all'interazione con la totalità mitica. È giocoforza, quindi, che una riattivazione dell'esperienza mitica del tempo appaia nella forma di una decostruzione dell'esperienza razionale. Ma il vago e l'oscuro in cui le cose vengono digerite non sono tratti originari dell'esperienza mitica, quanto paurose proiezioni di un *cupio dissolvi* cui si attarda la ragione quando tenta di uscire fuori di sé.

Tale questione rimane centrale per comprendere la prospettiva teorica positiva di Cassinari, cioè l'esigenza di aprire a un'esperienza del tempo come "oggetto plurale". È attorno alla censura rispetto al rapporto intrinseco e originario tra tempo e identità che si costituiscono *tutte* le modalità di comprensione della temporalità che, in modo diretto o indiretto, possono essere ricondotte alla prospettiva ideologica della ragione storica (p. 309). Ciò non significa che l'esperienza mitica non veda il costituirsi di un'identità, quasi che questa fosse una prerogativa della ragione storica. Si tratta tuttavia di un diverso modo di articolare il rapporto tra l'agente e la dimensione temporale (e dei diversi momenti che strutturano quest'ultima). Laddove l'identità costitutiva della ragione storica è determinata dal soggetto – il quale attraverso la volontà politica orienta la propria esperienza temporale nel senso della successione irreversibile di passato, presente e futuro –, l'identità mitica è centrata non su un soggetto ma *sull'esperienza del tempo* e costituisce dunque "una forma indebolita, o comunque carente, di identità" (p. 358). L'assenza del "Sé medesimo", la presenza della frammentazione come modo di darsi/dirsi di questa esperienza, vengono analizzate da Cassinari attraverso una lettura strutturale di tradizioni "mitiche" della tradizione occidentale e non. Lo statuto identitario che emerge da questi confronti storico-antropologici è di grande suggestione: "Nell'esperienza mitica il principio di identificazione non si risolve in alcuna entità (né materiale, né immateriale, né singolare, né collettiva) alla quale afferire, bensì consiste in una funzione di identificazione che può esercitarsi sia pluralizzandosi in una molteplicità di singolarità, sia frammentandosi essa stessa senza individuarsi, cioè senza acquistare determinatezza ontologica" (p. 375).

Nella parte finale del suo saggio, quella teoreticamente più serrata e avvincente, Cassinari è intento a mostrare il reciproco rapportarsi e appartenersi delle due esperienze del tempo finora delineate; con il dispositivo teorico messo in campo nelle pagine precedenti gli riesce quindi agevole ora approfondire e fondare quella "dinamica di legittimazione" che costituisce la struttura originaria e comune in cui e da cui emergono i fenomeni empirico-fattuali del tempo mitico e della ragione storica. La coappartenenza fenomenica (finanche l'"osmosi", come scrive Cassinari [p. 443]) nel soggetto delle due forme di temporalità e, dunque, di identità si rivela allora in termini di *scelta*. Scelta, osserva prontamente l'autore, *non* individuale: "È l'identità a scegliere, sul piano empirico-fattuale, se configurarsi come storica oppure come mitica" (p. 437). Il crinale del passaggio empirico tra le due forme di esperienza non è, dunque, primariamente connesso al tempo ma a

una *decisione* identitaria. Non siamo di fronte a una rinnovata visione esistenzialista, anche se in alcuni passaggi finali del libro l'autosceglersi originario dell'identità appare in controtuce simile all'aprirsi dell'Essere heideggeriano. Ciò che caratterizza la nozione di identità in Cassinari è lo smottamento, la deriva originaria in cui l'identità si costituisce empiricamente e individualmente come esperienza di tempo. Con ciò è sancito, scrive Cassinari, il "primato dell'identità" (p. 572). La scelta identitaria dà luogo a una sorta di ricostituzione gestaltica dell'esperienza temporale che sottrae originariamente al soggetto il punto sorgivo in cui egli si costituisce come Sé. L'identità appare cioè come "esito" solo perché, in qualche modo, ristrutturata a posteriori l'intera esperienza del soggetto. Al fondo delle cose è questa decisione stessa che "istituisce sia ciò che essa sceglie, sia ciò che opera la scelta, cioè istituisce sia la percezione del tempo, sia la figura d'identità" (p. 444). Non c'è bandolo che permetta di uscire dall'esperienza del tempo in cui si struttura l'identità individuale: in tale imprevedibilità è però l'identità, e non il tempo, a condurre la danza. L'individuo ha un'identità solo perché e in quanto non si possiede come identità ma è da questa posseduto.

MARCO MAURIZI

PALMA SGRECCIA, *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezioni di filosofia della salute*, Vita e Pensiero, Milano 2008. Un volume di pp. 336.

Il compiuto sistema hegeliano ha fondato e lasciato in eredità un'articolazione delle discipline filosofiche indicate come "filosofie del genitivo" (filosofia della storia, filosofia della religione, del diritto, della scienza e così via). Queste filosofie acquistano nel quadro dialettico di Hegel dignità speculativa, ma anche fuori di esso fioriscono e si moltiplicano nel pensiero contemporaneo. A una delle più recenti di queste filosofie del genitivo, la "filosofia della salute", Palma Sgreccia dedica un ampio, articolato, puntuale volume, dall'intelligente titolo *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezioni di filosofia della salute* (Vita e Pensiero, Milano 2008). Fin dalla formulazione del titolo emerge infatti il nucleo centrale del discorso, ossia che la salute è una condizione dinamica di equilibri che investe tutta la sfera esistenziale: non solo benessere fisico, ma pure rapporto con la realtà, con l'ambiente sociale, con la stessa concezione della vita e del relativo progetto di personale realizzazione in essa. Il volume è insieme un libro di filosofia, uno studio di bioetica, un ripensamento dei problemi fondamentali dell'uomo in rapporto alla cultura e alla società contemporanee. Si noti infine il termine *lezioni*, che indica come il volume nasca non solo da un'indagine rigorosa, ma pure da un appassionato impegno educativo. *L'epimeleia* (la cura dell'anima) si intreccia con *l'episteme* (la conoscenza rigorosa). "Il corso di *Filosofia della salute* – osserva l'autrice – parte dall'assunto che la salute è un equilibrio dinamico, un continuo ristabilirsi della persona che è unità psico-fisica in rapporto con gli altri e l'ambiente; si cercherà – continua l'autrice – di prendere in esame le nozioni che entrano in rapporto con quelle di salute: malattia, natura, vita, persona, corpo/anima, libertà, medicina, realtà e bene" (pp. 12-13).

Alla storia della filosofia della salute Palma Sgreccia dedica un capitolo, il