



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 192 - settembre/dicembre 2007

INDICE

CORPO VS. ANIMA

- E. Berti, *Che cos'è l'anima?* p. 5
G. Bonaccorso, *Corpo e anima oggi* p. 17
M. De Caro, "Mens sive anima". *Filosofia analitica e cartesianismo* p. 30

Studi e interventi

- M. Biscuso, *Hegel critico della fisiognomica* p. 39
G. Castagnoli, *Il Socrate metafisico di Michele Federico Sciacca* p. 47

Didattica della filosofia

- A. Grotti, *Il reticolo delle idee* p. 58

- Convegno SFI 2008 p. 70

- Convegni e informazioni p. 72

- Le Sezioni p. 79

- Recensioni p. 84

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Mauro Di Giandomenico, Giuseppe Gembillo,
Domenico Massaro, Ugo Perone, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo,
Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Bianca Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Stefano Poggi

Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Carla Guetti, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Francesca Brezzi

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

ERRATA CORRIGE

Per uno scambio avvenuto nella correzione dell'ultimo giro di bozze, sul precedente fascicolo del nostro «Bollettino» (n. 191, p. 2) è stata riproposta la composizione del Consiglio Direttivo uscente, che va invece naturalmente sostituita con la seguente:

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Mauro Di Giandomenico, Giuseppe Gembillo, Domenico Massaro, Ugo Perone, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo, Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Bianca Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Ci scusiamo con i lettori per questo spiacevole errore.

CORPO VS. ANIMA

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è *Corpo vs. anima*.

La Redazione

Che cos'è l'anima?

Enrico Berti

L'anima costituisce oggi un problema. Le persone colte, che hanno un minimo di familiarità con la filosofia e la scienza contemporanee, evitano di parlare di "anima", anche se fanno largo uso di parole come "psiche", "psichico", "psicologico", e ammettono scienze come la psicologia – una delle facoltà universitarie più frequentate d'Italia –, la psichiatria e, sia pure con qualche controversia circa il suo statuto epistemologico, la psicanalisi. Veramente, a proposito di quest'ultima si va sempre più diffondendo l'abitudine di chiamarla semplicemente "analisi", come quando si dice "da qualche tempo sono in analisi", forse per allontanare il sospetto che essa abbia a che fare con l'anima. La gente comune, invece, continua a parlare di anima, ma quasi sempre in un contesto religioso, come quando si preoccupa di "salvarsi l'anima", o considera la morte come un "rendere l'anima", o prega per le "anime dei defunti". Naturalmente l'anima è esplicitamente menzionata dalla teologia, o meglio da una certa teologia alquanto tradizionale, la quale parla di creazione immediata dell'anima da parte di Dio e di sopravvivenza dell'anima al corpo, ovvero di immortalità dell'anima.

Ma che cosa si intende per "anima", sia quando se ne parla, sia quando si evita di parlarne? La domanda non deve essere rivolta agli scienziati, i quali, se parlano da scienziati, tendono a non riconoscere l'esistenza dell'anima, probabilmente perché ne hanno un concetto che, come vedremo tra poco, la sottrae ad ogni possibile considerazione scientifica. Rivolgiamola allora ai filosofi, lasciando in pace, per il momento, i teologi, i quali, come vedremo, sono tutt'altro che concordi al riguardo. I filosofi, benché siano tradizionalmente la categoria più litigiosa che si conosca, sono oggi abbastanza d'accordo nel dichiarare che l'anima è un mito del quale bisogna liberarsi.

Uno dei più influenti filosofi del Novecento, l'inglese Gilbert Ryle (1900-1976), padre, insieme con J. L. Austin, di quella corrente della filosofia analitica che, rifacendosi all'insegnamento dell'ultimo Wittgenstein, si è dedicata all'analisi del linguaggio ordinario, è diventato famoso soprattutto per il libro *The Concept of Mind* (1949), tradotto in italiano da F. Rossi-Landi col titolo *Lo spirito come comportamento* (Einaudi 1955 e Laterza 1982), che è una forzatura, ma non del tutto ingiustificata¹. In esso infatti Ryle sostiene che, quando parliamo di "anima", o di "mente", siamo vittime del "mito di Descartes", cioè di credere che la mente sia una "cosa" distinta dal corpo, ma appartenente alla stessa categoria (quella di sostanza), che da "dentro" il corpo ne determina e ne guida le azioni. Poiché per Descartes il

¹ Esso è stato recentemente ritradotto da G. Pellegrino col titolo *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

corpo non era altro che una “macchina”, questa credenza può chiamarsi anche il mito dello “spettro nella macchina”. In effetti Descartes considerava l’anima come una *res*, la cui essenza consiste unicamente nel pensiero, per cui si chiama *res cogitans*, e che può esistere indipendentemente dal corpo, cioè è una “sostanza”. Secondo Ryle, Descartes avrebbe professato questa dottrina allo scopo di conciliare la sua fiducia di scienziato nel meccanicismo della realtà materiale con la sua fede di cattolico nell’immortalità dell’anima.

In realtà il “mito di Descartes” si era già dissolto al tempo di Kant, il quale, come già accennato, osservò che dell’anima non abbiamo alcuna esperienza scientificamente controllabile, quindi non abbiamo nessuna scienza, anche se l’idea di anima resta un’idea della ragione, indispensabile per dare unità alla totalità dei fatti psichici, ma come idea regolativa, non produttrice di effettiva conoscenza. Il ragionamento di Descartes, che dalla necessità di ammettere un soggetto logico del *cogito* inferisce la necessità di un soggetto reale, cioè di una sostanza, secondo Kant è un “paralogismo”, cioè un ragionamento sbagliato.

Dopo Ryle, e talvolta dimenticandone il contributo, i filosofi contemporanei, nella seconda metà del Novecento, hanno sviluppato un famoso dibattito sul cosiddetto *Mind-Body Problem*, cioè il problema di quale rapporto vi sia tra mente e corpo, problema che almeno apparentemente sembra riproporre il “mito di Descartes”, anche se per lo più i filosofi lo hanno risolto in maniera disastrosa per l’anima, o per la mente, dapprima riducendola alla stregua di un semplice *software* per computer, cioè per il corpo, inteso come *hardware* (il cosiddetto “funzionalismo”, teoria sostenuta, ad esempio, da H. Putnam ad un certo punto del suo itinerario filosofico²), e poi riducendola senz’altro al funzionamento del cervello umano, considerato a sua volta come un semplice prodotto dell’evoluzione biologica, e quindi oggetto di indagine da parte delle scienze neurologiche (il cosiddetto “naturalismo”, professato ad esempio da D. C. Dennett³).

Il realtà il “mito di Descartes” è molto più antico della filosofia e della scienza moderna, perché risale al culto di Dioniso, importato dalla Tracia in Grecia nel VI secolo a. C. e ivi diffuso da poeti mitici come Orfeo e Museo, o realmente esistiti come Ferecide, Epimenide e Onomacrito, secondo i quali l’anima sarebbe un demone, cioè un essere intermedio tra l’uomo e il dio, che preesiste al corpo e si incarna in esso per un certo tempo, reincarnandosi successivamente in altri corpi, umani o anche animali, a seconda dei meriti o delle colpe acquisiti in questa vita. A questa credenza aderirono anche alcuni filosofi greci, come il pitagorico Filolao, Empedocle e, soprattutto, ma non completamente, Platone. Questi infatti nel *Fedone* sostiene, come gli Orfici, che l’anima si trova nel corpo come in un carcere, o in una tomba, da cui aspira ad uscire con la morte, per tornare nel mondo delle Idee, da dove proviene. Nel più tardo *Timeo*, però, Platone formula una dottrina meno pessimistica, dicendo che l’ani-

² Cfr. H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975, trad. it. Adelphi, Milano 1987.

³ Cfr. D. C. Dennett, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Basic Books, New York 1981, tr. it. Adelphi, Milano 1992.

ma si trova nel corpo come in un veicolo, cioè uno strumento, del quale essa si serve per i suoi fini. Al “mito di Descartes”, che quindi sarebbe più giusto chiamare semplicemente “dualismo”, tuttavia soggiacquero in una certa misura anche i filosofi “fisici” (come diceva Aristotele), che concepivano l’anima come formata dagli elementi, cioè aria (Anassimene), fuoco (Eraclito), atomi (Democrito), e quindi come una cosa fra le altre.

L’unico filosofo greco che reagì al dualismo fu Aristotele, ma ciò dovette costargli una certa fatica, perché nelle sue opere giovanili, di cui abbiamo solo qualche frammento, egli paragonava l’unione tra l’anima e il corpo al supplizio che i pirati etruschi infliggevano ai propri prigionieri, legandoli ciascuno ad un cadavere sino a farli morire per il contagio con la putrefazione di questo. Nel più maturo *De anima*, invece, Aristotele concepì l’anima non come una sostanza, o una cosa, distinta dal corpo, ma come la forma, cioè la struttura, l’organizzazione, del corpo, e non di un corpo qualsiasi, bensì di un corpo “avente la vita in potenza”, cioè capace di vivere. Più precisamente, Aristotele definì l’anima come “atto primo” di tale corpo, intendendo con questa espressione il possesso, o la presenza, di una capacità, non ancora il suo esercizio (“atto secondo” o attività). Poiché la capacità in questione è la capacità di vivere, l’anima, intesa come presenza di tale capacità, è semplicemente la vita, ossia ciò che distingue un corpo vivente, ovvero un “animale” (in greco *zoon*, vivente, da *zoe*, vita), da un corpo morto, cioè da un cadavere. Se la scure avesse un’anima, dice Aristotele, la sua anima sarebbe la capacità di fendere, e se l’occhio avesse un’anima, questa sarebbe la vista. Una scure incapace di fendere non è una scure, o lo è solo di nome (per esempio quando è dipinta), come un occhio incapace di vedere non è un occhio, o lo è solo di nome (per “omonimia”).

Naturalmente per Platone l’immortalità dell’anima non è un problema, mentre lo è per Aristotele, perché l’immortalità può appartenere solo a qualcosa di indipendente dal corpo, e l’anima per Aristotele non è indipendente dal corpo. Anche la capacità di pensare, che distingue l’anima umana da quella degli animali o delle piante, secondo Aristotele per un verso ha bisogno del corpo, che le fornisca attraverso i sensi le immagini in cui cogliere le forme intelligibili, e per un altro verso ha bisogno di un principio superiore, sempre in atto, che le faccia cogliere le forme intelligibili. Perciò Aristotele distingue un “intelletto passivo”, proprio dell’uomo, che è mortale, e un “intelletto attivo”, forse superiore all’uomo, cioè divino, che è immortale. In tal modo il singolo individuo è destinato a morire completamente, e l’unica sopravvivenza a cui può aspirare è quella di sopravvivere nei propri figli, trasmettendo loro, se è padre, attraverso il proprio seme una serie di impulsi che ne determinano la forma, cioè l’anima (mentre la madre fornisce loro, col proprio sangue, il corpo).

Queste due concezioni dell’anima, quella “dualistica” di Platone e quella unitaria di Aristotele, si incontrarono, tra il I secolo a. C. e il I secolo d. C., con la concezione dell’anima presente nella Bibbia, cioè la Bibbia ebraica, contenuta in quello che i cristiani chiamano *Vecchio Testamento*, e quella cristiana, contenuta in quello che gli stessi chiamano *Nuovo Testamento*. L’incontro avvenne dapprima ad Alessandria d’Egitto, dove la Bibbia fu tradotta in greco dai Settanta, e poi nei vari centri dell’Impero romano, dove si diffuse il cristianesimo.

Nel *Vecchio Testamento* l'anima è detta *nefesh* (più raramente *ruach*), che significa “soffio”, respiro, vento (come il greco *anemos*), e indica il soffio vitale, il respiro, che è posseduto dai viventi e che si “esala” con la morte. L'anima è dunque la vita (singolare coincidenza con la concezione aristotelica, ma del tutto casuale, perché i rispettivi autori si ignoravano) e cessa con la morte. Nessuna traccia di immortalità dell'anima, se non nei libri più recenti, influenzati dalla filosofia greca (per esempio la *Sapienza*), che gli Ebrei non considerano canonici, cioè ispirati. In compenso, il *Vecchio Testamento* presenta come destino dell'uomo la resurrezione, cioè il ritorno alla vita dell'uomo intero, corpo e anima.

Il cristianesimo primitivo, nella sua parte prevalente, sviluppatasi in Palestina, restò sostanzialmente fedele all'uso vetero-testamentario, secondo il quale l'anima è la vita, e ne conservò l'idea della resurrezione dell'uomo intero, intesa come evento da collocarsi alla fine del mondo, col ritorno sulla terra del Cristo. Tuttavia qualche influenza del dualismo greco, di origine platonica, entrò anche nel *Nuovo Testamento*. Gli esegeti infatti sono concordi nel riconoscere che il termine “anima”, ancorché tradotto in greco con *psyche*, sia nei *Vangeli* che nelle *Lettere* degli Apostoli significa quasi sempre “vita”, o essere vivente, o uomo, assumendo il valore di un pronome personale, spesso riflessivo⁴. Solo in *Matteo* 10, 28 sembra di scorgere una traccia di dualismo, dove Gesù dice: «non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna». Mi permetto tuttavia di osservare che in questo passo si parla anche di morte dell'anima, sia pure come forma estrema di dannazione, dunque non si ammette l'immortalità dell'anima.

Nei secoli successivi, mentre nella filosofia antica non cristiana trionfò il neoplatonismo, con la dottrina dell'immortalità dell'anima, nella filosofia cristiana si cercò una sintesi di platonismo e cristianesimo, ammettendo, ad esempio con Giustino (II secolo) e con Gregorio di Nissa (IV secolo), sia l'immortalità dell'anima che la resurrezione, anche se solo quest'ultima fu recepita ufficialmente dalla Chiesa nel *Credo* attribuito agli Apostoli e nel *Credo* niceno-costantinopolitano. La dottrina di Tertulliano (III secolo), che per reagire all'eccessivo spiritualismo degli gnostici sostenne la generazione dell'anima insieme con il corpo ad opera dei genitori, fu condannata col nome di “traducianesimo” due secoli più tardi (nel 498). Ma il vescovo Nemesio di Emesa, vissuto tra il IV e il V secolo, pur ammettendo con Platone la sostanzialità dell'anima, affermava l'unità dell'uomo in senso aristotelico.

Lungo tutto il medioevo la concezione platonica dell'anima si impose nella filosofia e nella teologia cristiana, finché Tommaso d'Aquino non vi introdusse un certo aristotelismo (fortemente influenzato dal neoplatonismo), concependo l'anima come forma del corpo, ma al tempo stesso affermandone l'immortalità con la rivendicazione dell'appartenenza dell'in-

⁴ Cfr. Centre Informatique et Bible-Abbaye de Maredsous, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987, trad. it. Borla, Roma 1995, voce “anima”.

telletto attivo all'anima umana. Tommaso tuttavia si trovò di fronte al grosso problema di conciliare la dottrina aristotelica, secondo cui l'anima viene trasmessa dal padre, sia pure attraverso impulsi meccanici, con la dottrina ormai impostasi nella teologia cristiana, secondo la quale essa viene creata immediatamente da Dio. Egli se la cavò sostenendo che il padre genera l'anima vegetativa prima e sensitiva poi, mentre Dio crea direttamente l'anima intellettuale, cioè propriamente umana. Ma, dovendo ammettere con Aristotele che l'uomo possiede una sola forma, e quindi una sola anima, Tommaso fu costretto a supporre un mutamento sostanziale del feto da pianta ad animale e da animale a uomo, collocando quest'ultimo, e conseguentemente la creazione dell'anima da parte di Dio, nel quarantesimo giorno dello sviluppo del feto (per i maschi, e nel novantesimo per le femmine)⁵. Tommaso ammise poi la sopravvivenza dell'anima al corpo, cioè la sua separazione dal corpo con la morte, sia pure considerando tale separazione una condizione innaturale, perdurante sino al recupero dell'unione naturale dell'anima col corpo nella resurrezione⁶. Quest'ultima dottrina fu fatta propria dalla Chiesa cattolica con un decreto del papa Benedetto XII nel 1336.

Come sono andate le cose nella filosofia moderna, l'abbiamo già visto: il dualismo platonico è risorto col "mito" cartesiano dello spettro nella macchina, ma è stato seriamente minato da Kant con la sua critica alla sostanzialità dell'anima. È interessante, ora, constatare come nel Novecento, in seguito alla demolizione del mito cartesiano ad opera di Ryle, si è tornati ad una concezione dell'anima che è sostanzialmente quella aristotelica. Ryle non cita quasi mai Aristotele, così come non cita, secondo lo stile dei filosofi analitici, nessun altro filosofo, ma lo conosceva bene, per averlo studiato nella sua formazione e per avere collaborato con Austin ad Oxford negli anni '40 e '50'. In *The Concept of Mind* egli concepisce la "mente", cioè l'anima, come un'"abilità" o una "disposizione", o "un complesso di disposizioni", cioè come "un fattore il cui genere logico non è quello delle cose che si possono vedere o no, registrare o meno"⁸. Egli parla di "disposizioni specificamente umane", che non sono semplici, o a senso unico, come i riflessi o le abitudini, ma "si possono esercitare in maniera indefinitamente eterogenee"⁹, le cui "attualizzazioni" sono "attività" come il ragionare in maniera intelligente¹⁰.

Ora, poiché l'esistenza di tale disposizione si manifesta nelle sue attività, le quali sono attività del corpo, anzi dell'uomo, la posizione di Ryle è stata interpretata come una for-

⁵ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II, 75, e III, 22. L'allusione al quarantesimo giorno è in Thom. Aq., *Super Sent.* III, d. 3, q. 5, a. 2, e risulta dall'interpretazione erronea di un passo di Aristotele, *Hist. an.* VII 3, 583 b 1-30, dove il filosofo dice soltanto che i primi movimenti del feto di sesso maschile vengono percepiti dalla madre intorno al quarantesimo giorno.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1, ad 6; I, q. 89, a. 1.

⁷ Per le notizie al riguardo devo rinviare al mio libro *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁸ G. Ryle, *Il concetto di mente* cit., p. 28.

⁹ Ivi, pp. 39-40.

¹⁰ Ivi, pp. 42-43.

ma di “comportamentismo”, come risulta dal titolo del suo libro adottato da Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*. Ryle ha accettato questa traduzione, precisando però che il suo è un comportamentismo “logico”, cioè che riguarda il linguaggio con cui descriviamo la mente, senza ridurre la mente ai suoi comportamenti¹¹. In realtà la sua concezione dell’anima corrisponde alla lettera a quella di Aristotele. La “disposizione” è infatti quello che Aristotele chiama “atto primo” (*entelekheia prote*), cioè presenza, o possesso attuale, di una capacità¹², che può essere di tipo vegetativo (respirare, nutrirsi, crescere), sensitivo (percepire, desiderare, muoversi), o intellettivo (pensare, volere, deliberare). Quelle che Ryle chiama le disposizioni specificamente umane, cioè non a senso unico, corrispondono a quelle che Aristotele chiama le “potenze razionali”, che si distinguono da quelle “arazionali” (*alogoi*) perché sono potenze dei contrari¹³. Infine quelle che Ryle chiama le “attività”, o le “attualizzazioni della disposizione”, cioè i comportamenti, corrispondono alle “attività” (*energeia*), cioè all’“atto secondo”, di Aristotele, ossia le diverse forme di vita in cui si esplicano le potenzialità che formano l’anima¹⁴.

Ma è ancora più interessante constatare come ad un certo punto del dibattito sul *Mind-Body Problem*, che ha dato vita addirittura ad un nuovo tipo di scienze, le “scienze cognitive”, ha fatto irruzione in esso la filosofia di Aristotele, costringendo i partecipanti a prendere posizione nei confronti di questa. Ciò era giusto e forse inevitabile, ma si è manifestato in una forma così vistosa e macroscopica da risultare sorprendente. Già nel corso degli anni ’50 e ’60 del Novecento Aristotele era stato usato, per esempio da H. Feigl, T. Slakey, W. I. Matson, a sostegno di posizioni di tipo fisicalistico o comportamentistico¹⁵; poi, nel corso degli anni ’70 e ’80, la sua concezione dell’anima fu usata, per esempio da H. Putnam e Martha C. Nussbaum, a sostegno di posizioni di tipo funzionalistico; infine, negli anni ’90, gli stessi sostenitori del funzionalismo – in polemica con interpretazioni della psicologia di Aristotele ispirate alla teoria dell’intenzionalità di F. Brentano (J. Barnes, M. Burnyeat), da loro giudicate platonizzanti perché sostenitrici dell’immaterialità dell’anima – rivendicarono la stretta unità e inseparabilità dell’anima non da un corpo qualsiasi, come può essere l’*hardware* di un computer, ma da un corpo vivente, aderendo in tal modo completamente all’ilomorfismo di Aristotele¹⁶.

In particolare Martha Nussbaum e Hilary Putnam nel saggio *Changing Aristotle’s Mind* ripudiano il loro precedente funzionalismo e si dichiarano senz’altro “*Aristotelians*”, cercan-

¹¹ Cfr. F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica*, con lettere inedite di Ryle, a cura di C. Zorzella, Padova, Il Poligrafo, 2003.

¹² Aristotele, *De anima* II 1, 412 a 27-28.

¹³ Aristotele, *Metaph.* IX 2.

¹⁴ Aristotele, *De anima* II 2.

¹⁵ Ho cercato di ricostruire l’intera vicenda nell’articolo *Aristotele e il “Mind-Body Problem”*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 11 (1998), n. 23, pp. 43-62.

¹⁶ Documento di questo dibattito è il volume *Essays on Aristotle’s De anima*, edito da Martha C. Nussbaum e Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1992.

do persino di riscattare Tommaso d'Aquino dal platonismo mediante la sottolineatura della sua fede nella resurrezione, da loro ritenuta molto più facilmente conciliabile con la filosofia aristotelica che con quella platonica¹⁷. Anzi Putnam nel suo libro *Words and Life*, del 1994, non solo intitola il primo capitolo *The Return of Aristotle*, ma vi inserisce il suddetto saggio scritto in collaborazione con Nussbaum, aggiungendovi un paragrafo intitolato *Aristotle after Wittgenstein*, in cui sostiene che il concetto aristotelico di anima come forma, capace di assumere in sé le forme degli oggetti senza la loro materia, spiega la conoscenza umana molto meglio della nozione wittgensteiniana di "forma logica"¹⁸. Anche nel suo più recente libro, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Putnam difende il "realismo diretto" o "naturale" di Aristotele, d'accordo con W. James e J. L. Austin, contro ogni forma di rappresentazionismo e materialismo¹⁹.

Contemporaneamente al dibattito filosofico si è sviluppato nella Chiesa cattolica un dibattito teologico sull'anima, che è interessante segnalare per il significato anche religioso che, come abbiamo visto, viene comunemente attribuito alla nozione di anima. Il Concilio Vaticano II (1965), dal quale si suole datare lo sviluppo della teologia cattolica più recente, si è espresso al riguardo in maniera molto sobria. Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* esso ha ricordato che l'uomo è «unità di anima e corpo», che anche il corpo è buono e degno di onore perché «creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno», e che l'uomo riconosce «di avere un'anima spirituale e immortale»²⁰. Inoltre ha aggiunto che la fede «dà la possibilità di comunicare in Cristo con i propri cari già strappati alla morte, col dare speranza che essi abbiano già raggiunto la vera vita presso Dio»²¹.

Il cosiddetto *Catechismo olandese* (1966), considerato espressione della teologia più di avanguardia, tratta dell'anima a proposito della generazione dell'uomo e della sua morte. Esso afferma, quanto al primo punto, che l'espressione tradizionale, secondo la quale Dio crea ogni volta immediatamente le anime individuali, tiene troppo poco conto del fatto che corpo e anima sono inseparabili. Pertanto sembra preferibile esprimersi in modo diverso e dire che «l'apparizione di un nuovo essere umano è un istante molto santo in cui la potenza creatrice di Dio si manifesta in un modo molto particolare», perché i genitori vogliono genericamente un figlio o una figlia, ma «*me*, è solo Dio che mi ha voluto». Dunque «l'eredità umana e la mano di Dio agiscono insieme in una sola attività» e «una coppia umana che genera un figlio si vede dare in questo atto il potere di cooperare con Dio»²². Su richiesta della delegazione ro-

¹⁷ Ivi, pp. 27-56.

¹⁸ H. Putnam, *Words and Life*, ed. by J. Conant, Cambridge, Harvard University Press, MA-London 1994, pp. 3-83.

¹⁹ Columbia University Press, New York 1999, trad. it. di E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 2003.

²⁰ *Gaudium et spes*, 14.

²¹ Ivi, 18.

²² C. Ehlinger (dir.), *Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas*, édition française, IDOC-France, Paris 1968, pp. 489-490 (traduzione mia, corsivo nel testo).

mana incaricata di esaminare il testo, la nuova redazione del *Catechismo olandese* (1967) ha aggiunto: «qualcosa di nuovo è apparso, che non può essere derivato dai due esseri umani che l'hanno procreato, un nuovo *qualcuno* che è in relazione diretta con Dio». Ma la Commissione di cardinali incaricata di valutarlo si è dichiarata insoddisfatta ed ha chiesto che si dicesse chiaramente che «nel suo essere spirituale e personale l'uomo è causato da Dio»²³.

Quanto al secondo punto, il *Catechismo olandese* osserva che la Scrittura parla di resurrezione dell'uomo tutto intero, corpo e anima, e non dice dove si trovano i morti in attesa della resurrezione; esso osserva inoltre che la maniera tradizionale di parlare di separazione pura e semplice dell'anima dal corpo non tiene conto del fatto che la Bibbia non considera mai l'anima come esistente al di fuori di ogni materialità; perciò preferisce attenersi alla Bibbia e dire che i morti «si sono addormentati» (*I Cor*: 15, 6) in attesa della resurrezione. La frase detta da Gesù in croce al buon ladrone: «da oggi sarai con me in paradiso», significa che con la morte qualcosa è già cominciato, e non senza che il corpo vi abbia parte, per cui «l'esistenza dopo la morte è già qualcosa della resurrezione del corpo nuovo»²⁴. Ma la delegazione romana e i teologi nominati dalla Commissione dei cardinali hanno ritenuto falso dire che la Bibbia non pensa mai all'anima come separata da ogni corporeità e hanno chiesto che si mettesse in maggiore rilievo lo stato di visione beatifica che precede la resurrezione²⁵.

Un ritorno alla formulazione tradizionale si trova nella *Professione di fede di Paolo VI* (1968), che a proposito dell'affermazione del *Credo* sulla vita eterna afferma: «Noi crediamo che le anime di tutti coloro che muoiono nella grazia del Cristo, sia che esse abbiano ancora da essere purificate nel purgatorio, sia che dall'istante in cui lasciano il loro corpo Gesù le accolga in paradiso come ha fatto per il buon ladrone, costituiscono il Popolo di Dio nell'al di là della morte, la quale sarà definitivamente sconfitta nel giorno della risurrezione, quando queste anime saranno riunite ai propri corpi»²⁶. Negli stessi termini si esprime il *Catechismo della Chiesa cattolica*, pubblicato da Giovanni Paolo II nel 1992, che dice: «Con la morte, separazione dell'anima dal corpo, il corpo dell'uomo cade nella corruzione, mentre la sua anima va incontro a Dio, pur restando in attesa di essere riunita al suo corpo glorificato»²⁷, e «con la morte l'anima viene separata dal corpo, ma nella resurrezione Dio tornerà a dare la vita incorruttibile al nostro corpo trasformato, riunendolo alla nostra anima»²⁸. Come testi biblici a conferma di tale separazione si citano la parabola del povero Lazzaro e la parola detta da Cristo in croce al buon ladrone. Anche il *Compendio* del catechismo, pubblicato da Benedetto XVI nel 2005, ripete: «Con la morte, separazione dell'anima dal corpo, il corpo ca-

²³ C. Ehlinger, *Les grands points discutés du Catéchisme hollandais*, ivi 1968, pp.46-47.

²⁴ C. Ehlinger, *Une introduction* cit., pp. 597-598.

²⁵ C. Ehlinger, *Les grands points* cit., pp. 47-48.

²⁶ Ivi, pp. 67-68.

²⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 265.

²⁸ Ivi, p. 270.

de nella corruzione, mentre l'anima, che è immortale, va incontro al giudizio di Dio e attende di ricongiungersi al corpo quando, al ritorno del Signore, risorgerà trasformato»²⁹.

La ricerca teologica tuttavia non ha cessato di approfondire il problema dell'anima, come è provato dal *Nuovo Dizionario Teologico* di Herbert Vorgrimler, allievo di Karl Rahner e suo successore nella cattedra di dogmatica all'università di Münster, collaboratore del cardinale König e membro del gruppo di lavoro della Conferenza Episcopale Tedesca sui problemi dell'ebraismo. Questi sostiene infatti che la teologia ufficiale cattolica, a differenza dalle affermazioni della fede popolare e della predicazione, si oppone al dualismo platonico. «Secondo la tradizione cattolica – scrive Vorgrimler – l'anima è un principio ontologico dell'uomo, insieme con un secondo, quello materiale. Ciò significa che l'anima non è qualcosa di autonomo, unito all'elemento materiale per formare un'unità estrinseca, ma forma con esso un'unità indissolubile. L'anima, infatti, rappresenta insieme con l'altro principio ontologico dell'unico uomo [...], un ente, in maniera tale che i due principi insieme costituiscono, in unità sostanziale, l'unico uomo»³⁰. Da ciò consegue una certa concezione dell'immortalità dell'anima, così spiegata: «Per quanto la coscienza fisico-biologica dell'uomo sia radicalmente colpita dalla morte, l'individualità di un uomo, e con ciò l'identità della storia della sua vita, non cessano di esistere in Dio, perciò la dottrina cattolica attribuisce all'anima l'immortalità, che nella teologia più recente non è pensata come un 'continuare a vivere' nello stesso modo come nella vita precedente, ma è intesa come compimento transtemporale di ciò che nella vita terrena forse è stato posto soltanto come germe».

Secondo Vorgrimler, «la distinzione greca fra corpo mortale e anima immortale non ha nessuna importanza nel *Nuovo Testamento*, nonostante le risonanze linguistiche [...]. A differenza dal pensiero greco la Chiesa antica si attenne alla fede nella resurrezione». Egli ricorda poi che la teologia medievale introdusse la dottrina dell'immortalità dell'anima, rispetto alla quale la resurrezione del corpo fu posta in una situazione d'attesa, mentre Lutero sostenne un'immortalità "dialogica" (costituita dal dialogo dell'anima con Dio), non "naturale". Nella teologia del Novecento, mentre Bultmann, nel suo programma di "demitizzazione", inserì la resurrezione tra i "miti", Karl Rahner rinnovò il pensiero corpo-anima di Tommaso d'Aquino, rendendo superflua la concezione di un'anima separata dal corpo, mantenuta artificialmente da Dio, e l'idea di una "stadio intermedio" tra la morte e la resurrezione³¹. «In ogni caso – scrive Vorgrimler – poiché i principi ontologici dell'uomo, secondo la dottrina ecclesiale altrettanto vigente, costituiscono un'unità sostanziale, ogni asserzione sull'anima deve necessariamente essere anche un'asserzione sul corpo, e viceversa. Un defunto, perciò, non può essere pensato come spirito completamente senza corpo [...]. Inoltre, va preso

²⁹ *Catechismo della Chiesa cattolica, Compendio*, Libreria Editrice Vaticana, 2005, p. 59.

³⁰ H. Vorgrimler, *Neues theologischer Wörterbuch*, Herder, Freiburg i. B. 2000, trad. it. (leggermente modificata) di L. Mariconz, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, pp. 49-50 (corsivo nel testo).

³¹ Ivi, pp. 605-606.

altrettanto in considerazione che il compimento della storia dell'umanità nel suo insieme e di quella della creazione, "significano qualcosa" anche per i defunti individuali. Nell'ambito del rapporto non chiarito tra escatologia individuale e universale, nella dogmatica cattolica si parla [...] di una 'risurrezione nella morte', il che è meno equivoco del discorso di un'anima puramente spirituale»³².

Anche la teologia dunque, oltre alla filosofia, va riscoprendo l'unità sostanziale dell'uomo, di origine aristotelica, al di là del dualismo platonico o del "mito di Descartes". Ma quello che è più sorprendente è il fatto che alla riscoperta del concetto aristotelico di anima come forma del corpo ha contribuito la scienza contemporanea, in particolare la biologia molecolare, con la scoperta del DNA. Questa è avvenuta, come è noto, nel corso degli anni '50 del Novecento, ad opera di James Watson e Francis Crick, i quali riuscirono a descrivere, avvalendosi anche delle ricerche di altri scienziati, la struttura dell'acido desossiribonucleico (DNA), cioè di uno dei due acidi di cui è formato il nucleo delle cellule. Watson e Crick scoprirono che le molecole di DNA sono formate da due catene di nucleotidi, disposte a forma di eliche intrecciate tra di loro, per cui al momento della divisione della cellula le due eliche si separano e su ciascuna di esse se ne costruisce un'altra, in modo da ricostituire la struttura primitiva. In tal modo il DNA può riprodursi senza cambiare la sua struttura, salvo che per errori occasionali, o mutazioni. Per questa scoperta Watson e Crick ottennero nel 1962 il premio Nobel per la medicina.

La rilevanza filosofica di questa scoperta fu messa in luce qualche anno più tardi, oltre che da Jacques Monod nel suo famoso libro *Il caso e la necessità*³³, da un biologo americano di origine tedesca, Max Delbrück (1906-1981), che ottenne a sua volta nel 1969 il premio Nobel per la medicina per le sue ricerche sui virus batteriofagi, in un articolo dedicato ad Aristotele dal titolo ironico, allusivo ad una nota cantilena tedesca, *Aristotle-totle-totle*, che indica il continuo riproporsi di un nome³⁴. In esso Delbrück sostenne che, se fosse possibile dare un premio Nobel alla memoria, esso dovrebbe essere conferito ad Aristotele per la scoperta del principio implicito nel DNA. Nelle sue opere biologiche, infatti, Aristotele sostiene che il germe da cui si sviluppa l'embrione, che per lui è solo il seme maschile (Aristotele non aveva il microscopio per vedere l'ovulo femminile), non è un mini-uomo, come credeva Ippocrate, bensì un principio formale, cioè un "piano di sviluppo", un "programma", contenente una serie di informazioni (così Delbrück traduce i termini aristotelici *eidos* e *morphe*, cioè "forma"). Questo principio agisce come una causa motrice, cioè trasmette alla materia, costituita dal sangue mestruale fornito dalla madre, una serie di impulsi meccanici, cioè di movimenti, i quali fanno sì che la materia si organizzi in modo da formare l'uno dopo l'altro i va-

³² Ivi, p. 704.

³³ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Editions du Seuil, Paris 1970, trad. it. di A. Busi, Mondadori, Milano 1972.

³⁴ M. Delbrück, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, Columbia University, New York-London 1971, pp. 50-55.

ri organi, a cominciare dal cuore, sino all'individuo completo che si presenta al momento della nascita³⁵.

Secondo Delbrück, il pensiero di Aristotele in generale è stato completamente franteso a causa del modo in cui esso è rientrato nella cultura occidentale, cioè attraverso la teologia della scolastica cristiana (e prima ancora, aggiungo io, musulmana), la quale ha creato una totale barriera di incomprensioni fra teologi e scienziati, da Tommaso d'Aquino alla mistica di oggi, cattolica, protestante e legata all'LSD (così si esprime lo scienziato americano). Un nuovo sguardo sull'Aristotele biologo – conclude Delbrück – può portare ad una più chiara comprensione dei concetti di fine, verità e rivelazione, e forse a qualcosa di meglio che «la mera coesistenza tra noi, studiosi di scienze naturali, e i nostri colleghi delle altre facoltà».

Ebbene, spero di non scandalizzare nessuno se avanzo l'ipotesi che oggi, nel linguaggio della scienza e della filosofia contemporanea, l'anima possa essere identificata con la formula del DNA o, meglio, con la struttura del genoma proprio di ciascuna specie di esseri viventi e, a quanto pare, persino di ciascun individuo. Come è noto, gli organismi viventi sono composti di cellule, il cui nucleo è formato da cromosomi, cioè da corpuscoli costituiti da un filamento a doppia elica di DNA e da proteine attorno alle quali lo stesso filamento si avvolge. I cromosomi a loro volta contengono i geni, i quali dirigono lo sviluppo fisico e comportamentale dell'organismo. Essi sono segmenti di molecola di DNA, i quali determinano la sequenza amminoacidica delle proteine. Ogni cambiamento nella sequenza del DNA costituisce una mutazione e può causare alterazioni come le malattie o altre caratteristiche dell'organismo³⁶. La sequenza del DNA è, come qualsiasi formula, forma, non materia (la materia sono gli elementi chimici di cui il DNA è costituito), perciò viene chiamata anche, con metafora desunta dalla scrittura, "codice" o "programma" genetico. Se essa corrisponde, come ha sostenuto Delbrück, a quella che per Aristotele era la forma dei corpi viventi, si può dire che essa è ciò che Aristotele intendeva per anima.

Anche l'uomo, come tutti gli organismi viventi, ha un suo genoma, composto da circa 30.000 geni, di cui nell'anno 2000 è stato ricostruito il sequenziamento³⁷. A quanto si è letto nei giornali, risulta che esso è simile per più del 98% a quello dello scimpanzè, ma esistono somiglianze fortissime col genoma di tutti gli esseri viventi, compreso quello dei moscerini, per cui a questo punto sono più significative le differenze che le somiglianze. Grazie al suo meno di 2% di differenza dallo scimpanzè l'uomo, infatti, parla, legge, scrive e svolge tutte le altre attività che consideriamo tipicamente umane, per cui nessuna donna, ad esempio, si sceglierebbe come compagno uno scimpanzè maschio, né alcun uomo come compagno uno scimpanzè femmina, ed è dubbio che l'eventuale accoppiamento tra l'uomo e lo scim-

³⁵ Aristotele, *De generatione animalium* I 18 e 21-22.

³⁶ Cfr. E. Boncinelli, *A caccia di geni*, Di Renzo, Roma 1996.

³⁷ E. Boncinelli, *Genoma: il grande libro dell'uomo*, Mondadori, Milano 2001.

panzè potrebbe essere fecondo. Dunque il DNA umano corrisponde a quella che, nella concezione di Aristotele, era l'anima intellettuale, o tipicamente umana. Infine pare che ciascun individuo abbia un suo proprio DNA, presente in tutte le sue cellule, comprese quelle dei capelli e dei peli, per cui dall'analisi di qualsiasi cellula è ricostruibile l'identità del suo possessore, come è confermato dall'uso di tali analisi per i riconoscimenti di paternità o per individuare l'autore di un delitto. Anche questo corrisponde alla concezione che Aristotele aveva dell'anima, per cui ciascuna anima umana è specificamente identica alle altre, ma individualmente diversa.

Particolarmente interessante, in relazione al problema della generazione dell'anima, è la spiegazione che la genetica offre della formazione dell'embrione. Se, infatti, il genoma del nascituro è formato per metà da cromosomi, e quindi da geni, provenienti dal padre, e per metà da cromosomi e geni provenienti dalla madre, esso sarà al tempo stesso generato da entrambi i genitori, e tuttavia del tutto nuovo e imprevedibile rispetto ai genomi di quelli, perché nuova e imprevedibile è la combinazione di tali genomi, la quale varia anche per ciascun figlio della stessa coppia. Chi non è credente può pensare che tale novità, con l'identità personale che essa comporta, sia dovuta semplicemente al caso, mentre chi è credente può pensare che sia voluta da Dio, e quindi in questo senso l'anima del nascituro è creata da Dio. Inoltre chi è credente può pensare che tale identità personale, in quanto voluta da Dio ed a lui nota, non si dissolva con la morte, ma si conservi nella mente divina sino al momento di dare vita ad un corpo non più corruttibile, mediante la cosiddetta risurrezione.

Mi rendo conto che questa mia ipotesi, di identificare l'anima umana con la sequenza del genoma umano, può essere accusata di biologismo, e poiché la spiegazione biologica è stata intesa, da parte degli stessi scopritori del DNA, come una forma di riduzionismo, il biologismo può essere considerato una forma di materialismo³⁸. Ma la cosa non mi preoccupa, perché ritengo che l'uomo sia anzitutto un essere vivente, e quindi che anche il suo carattere spirituale dipenda dalla sua realtà biologica, la quale non è affatto pura materia, ma è materia organizzata da una certa forma. Naturalmente alla realtà biologica dell'uomo si aggiunge poi tutto il patrimonio di esperienze derivanti dalla sua biografia, dall'educazione, dalla cultura, dai rapporti interpersonali, dalla vita sociale, che arricchisce, ma non cancella, il dato biologico, e contribuisce con esso a formare la personalità di ciascuno. Non intendo, ovviamente, negare tutto questo, ma solo ricordare che alla base di tutto c'è una capacità specificamente umana e persino individuale di sviluppare tutte queste potenzialità, la quale corrisponde a ciò che comunemente si può chiamare "anima".

³⁸ Mi riferisco ad un'affermazione di Francis Crick, secondo cui «lo scopo ultimo dell'indirizzo biologico moderno è in realtà quello di spiegare tutta la biologia in termini di fisica e di chimica» (riportato in D. R. Hofstadter e D. C. Dennett (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1985, p. 46). In realtà la riduzione alla fisica e alla chimica non è espressione di materialismo, perché la fisica e la chimica ammettono l'esistenza non solo della materia, ma anche delle formole, che sono "forme" e sono irriducibili a materia.

Corpo e anima oggi

Giorgio Bonaccorso

Una questione così ampia come quella concernente il rapporto anima-corpo, sia pure nel contesto delle riflessioni più recenti, non può essere affrontata che operando scelte di campo. Nel presente intervento la scelta cade sulle scienze cognitive e in particolare sulle neuroscienze, che hanno aperto un dibattito in costante espansione e verso tutte le direzioni. Non è difficile immaginare che in tale dibattito l' "anima" appare raramente, mentre ciò che più le si avvicina, ossia la "mente", è strettamente connesso al "cervello" e al "corpo". Il dualismo ontologico anima-corpo è decisamente abbandonato, ma, allo stesso tempo, ne emerge uno metodologico, che vede fronteggiarsi l'approccio oggettivo della mente collegata al corpo, e l'istanza soggettiva di un corpo che ha esperienze mentali. Il desiderio di rimanere entro i limiti di un radicale monismo porterà alcuni autori a eliminare il secondo aspetto, mentre la reazione a tale riduzionismo porterà altri a sostenere una qualche nuova forma di dualismo. La proposta probabilmente più interessante si trova nei pensatori che tentano di mantenere una posizione antidualista evitando, allo stesso tempo, quei riduzionismi che non rendono ragione di alcune fondamentali esperienze umane. Sarà quindi utile puntualizzare quali siano le provocazioni provenienti dalle neuroscienze per affrontare, successivamente, il dibattito sviluppatosi sull'onda di quelle provocazioni.

1. La mente come corpo: l'anima scomparsa

La prima osservazione da fare è che nel pensiero filosofico occidentale (e non solo) la questione dell'*anima* e del *corpo* è strettamente intrecciata con la sfera della *vita* e con quella capacità di pensare che viene ricondotta alla *mente*. Questo quadrilatero è stato composto e ricomposto sulla base di una prospettiva fondamentale, quella della ricerca dei principi semplici, che è stata infranta dalle ricerche più recenti, coinvolte nell'elaborazione di funzioni complesse. Le scienze cognitive si muovono in questa direzione sia per i loro presupposti sia per i loro sviluppi¹.

1.1 Dai principi semplici alle funzioni complesse

Il modo classico di esaminare e descrivere l'uomo, almeno a partire dalla ricerca greca sul principio di tutte le cose, è caratterizzato dalla *teoria della semplicità*, con la quale si ten-

¹ Si può vedere orientativamente S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.

de a ricondurre la molteplicità dei fenomeni a una spiegazione unitaria che coincide con un principio semplice. Il corpo presenta diverse componenti che operano in modo armonico grazie a quel principio (tendenzialmente) semplice che è l'anima. In tale prospettiva si colloca anche la mente, ossia il principio pensante, che per un verso domina il corpo e per un altro sviluppa potenzialità estranee alla sfera sensibile. L'epoca moderna ha ripensato le relazioni tra l'anima, la mente, la vita e il corpo, conservando però il desiderio di spiegare il complesso col semplice, soprattutto nelle proposte sostanzialmente dualistiche (Descartes) o idealisticamente monistiche (Hegel). Il recupero, in tempi più recenti, della centralità del singolo nel suo tracciato esistenziale e del corpo nelle sue potenzialità vitali (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche) ha contribuito a un cambiamento di direzione; in modo particolare la fenomenologia, o almeno una determinata linea fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty), ha posto le basi per un incrocio tra filosofia e scienze, che tende ad abbandonare la teoria della semplicità.

Le scienze della mente, che si sono andate sviluppando soprattutto in questi ultimi cinquanta anni, sono un caso emblematico di tale abbandono. Esse sono caratterizzate da un approccio tendenzialmente funzionalista, ossia da una spiegazione della realtà basata sulla complessità delle relazioni fisiche e mentali che si scorgono negli animali e soprattutto nell'uomo. Secondo la *teoria della complessità*, implicita nelle scienze cognitive, l'anima e la mente non sono più assunte in modo aprioristico come principi semplici della vita e del pensiero, ma ricondotte alle molteplici dinamiche dell'organismo e dell'ambiente. In tale prospettiva il corpo assume un ruolo sempre più rilevante, vuoi per i suoi rapporti esterni, verso l'ecosistema, vuoi per le sue dinamiche interne, soprattutto in ordine allo sviluppo del cervello. Come intendere la mente in questa prospettiva ecologica e neurologica? Soprattutto come intendere la "coscienza", ossia quella capacità mentale che, da secoli, ha svolto un ruolo centrale nella definizione dell'io umano? Per procedere su questi interrogativi è bene precisare alcuni punti che costituiscono le premesse fondamentali delle scienze cognitive.

In primo luogo, l'incrocio semiotico tra il corpo e la mente: la svolta linguistica ha portato a una stretta relazione tra la forma espressiva o "significante", che ha una valenza corporea, e il contenuto semantico o "significato", che ha una valenza mentale (F. de Saussure). Questa prospettiva è elaborata sulla base della funzione semiotica, capace di organizzare la complessa rete dei segni, e porta alla tesi secondo la quale vi è un stretta interdipendenza tra corpo e mente. In secondo luogo, la separazione psico-biologica tra la mente e la coscienza: in ambito biologico, la prospettiva evuzionistica ha fatto affiorare l'esistenza di molteplici funzioni mentali precedenti l'emergere della coscienza (C. Darwin); in ambito psicoanalitico, si sostiene che la sfera mentale ha componenti inconsce, ossia che vi sono operazioni mentali nascoste alla coscienza (S. Freud). Queste prospettive implicano la funzione bio-psichica che organizza le complesse dinamiche tra fattori mentali extracoscienti e fattori mentali coscienti, e comunque portano alla tesi secondo la quale vi è distinzione tra "mente" e "coscienza". Le due tesi, dell'incrocio semiotico mente-corpo e della separazione psico-biologica mente-coscienza, compromettono la possibilità di fare riferimento a un'anima, tanto sotto il profilo ontolo-

gico, poiché non sembra esservi posto per un principio semplice autosufficiente, quanto sotto il profilo metodologico, dato che alla ricerca della causa sottostante ai fenomeni, per cui l'anima/mente causa i movimenti del corpo, si sostituisce l'elaborazione della loro valenza funzionale, per cui ciò che è costantemente in gioco è la complessità delle relazioni: complessità che implica il riferimento costante ad alcune componenti che possiamo raccogliere in due trilogie².

1.2. Le due trilogie

La neurologia classica è interessata prevalentemente alle dinamiche bio-fisiche della rete neurale e alla loro capacità di causare i pensieri e i sentimenti. La difficoltà di esplicitare questo nesso causativo ha portato a un nuovo atteggiamento, teso a non considerare i rapporti tra le dinamiche cerebrali e le funzioni mentali come se si trattasse di una regione autonoma dell'uomo e dell'ambiente. In tempi recenti, molti neuroscienziati si sono convinti che occorre superare lo studio isolato del cervello collocando il suo complesso funzionamento all'interno del lungo processo evolutivo della vita sulla terra: solo in tal modo è possibile spiegare come dalle reti neurali nascano le diverse funzioni mentali e la stessa coscienza³. Questo inserimento del cervello nel processo filogenetico implica lo stretto legame del cervello stesso con l'organismo che lo contiene, ossia col corpo. Si ha così il passaggio dalla relazione cervello-mente alla relazione *corpo-cervello-mente*. Il corpo è anzitutto un organismo che tende ad adattarsi all'ambiente che lo circonda attraverso la selezione naturale. Nel percorso dell'evoluzione biologica il corpo ricorre a quel fenomeno complesso che è il cervello, le cui funzioni mentali favoriscono l'adattamento dell'organismo. La mente nasce dal cervello e il cervello risponde alle condizioni ecosistemiche del corpo.

Uno dei primi scienziati che si sono mossi nella direzione appena esposta è stato E. Edelman col suo darwinismo neurale. Per comprendere la mente e in particolare la coscienza, occorre studiare il cervello; «ignorare il resto del corpo, però – osserva Edelman –, sarebbe un errore, poiché c'è un rapporto stretto tra le funzioni animali (in particolare il movimento) e lo sviluppo del cervello»⁴. La selezione naturale, il sistema immunitario e le altre componenti evolutive degli organismi e delle specie sono elementi decisivi per decifrare il legame tra le dinamiche neurali e la sfera cognitiva presente in tanti animali e in particolare nell'uomo. In questo processo bio-neurologico svolgono un ruolo centrale non solo le capacità cognitive, ma anche le esperienze emotive⁵. Altri neuroscienziati, come R. Damasio e J. Le-

² Per le referenze di quanto qui esposto mi permetto di rimandare a G. Bonaccorso, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006.

³ Cfr. *Scienze della mente*, a cura di A. M. Borghi-T. Iachini, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 85-159.

⁴ Ivi, p. 24.

⁵ Esperienza la cui valenza è stata messa in evidenza in diversi ambiti di ricerca e di riflessione; cfr., ad es., R. Buck, *The Communication of Emotion*, The Guilford Press, New York-London 1984; O. H. Green, *The Emotions: A Philosophical Theory*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1992; J. Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Doux, si sono interessati a quest'altro aspetto, sottolineando lo stretto legame filogenetico e neurologico tra la sfera cognitiva e la sfera emotiva. Damasio mette in evidenza come tale legame si instauri nel corpo⁶. Le emozioni, regolando il rapporto organismo-ambiente, rafforzano la dinamica interno-esterno che è alla base del Sé e della coscienza, per cui si può affermare con LeDoux che «una mente senza emozioni non è affatto una mente»⁷. L'esperienza del confine e la possibilità di provare emozioni sono strettamente connesse al corpo, che anche sotto questo aspetto risulta correlato alla mente e alla coscienza.

Le due sfere, emotiva e cognitiva, ne implicano una terza, ossia quella motivazionale-attiva. Anzitutto, le emozioni sono strettamente connesse alle azioni, sia perché le motivano sia perché ne sono condizionate. Vi è, inoltre, una stretta relazione tra l'azione e le funzioni mentali legate alla conoscenza e alla coscienza, perché il confronto attivo ed emotivo con l'ambiente circostante stimola quelle funzioni. Siamo così di fronte alla «trilogia mentale» *conoscenza-emozione-azione* che secondo LeDoux è al centro della questione del Sé⁸. Come vedremo, le azioni e le loro implicanze neurali hanno una grande rilevanza anche per il rapporto con l'Altro, ossia col Sé dell'altro. Intanto è fondamentale tenere presente che l'individualità non è una realtà semplice (l'anima, la mente, il corpo) che si manifesta in azioni, emozioni, pensieri, conoscenze, ma è l'organizzazione estremamente complessa di diverse componenti, dimensioni, ambiti e operazioni. È evidente l'incidenza che queste prospettive hanno sull'antica questione del rapporto anima-corpo: un'incidenza che appare particolarmente evidente in alcuni ambiti delle ricerche neuroscientifiche.

1.3. La coscienza anticipata

I risultati sperimentali di alcune ricerche neurologiche, svolte da B. Libet e i suoi collaboratori, «conducono con ogni evidenza a una scoperta sorprendente, direttamente contrapposta alla nostra personale intuizione e percezione: il cervello ha bisogno di un periodo relativamente lungo – fino a circa mezzo secondo – per attivarsi in modo appropriato e indurre la consapevolezza dell'evento! L'esperienza cosciente o la consapevolezza del dito che tocca il tavolo appare così solo dopo che le attività cerebrali si sono attivate per produrre la consapevolezza»⁹. L'atto di toccare il dito è elaborato dal cervello mezzo secondo prima di averne coscienza. La tesi emergente è che, «se la consapevolezza di tutti gli stimoli sensoriali è ritardata di circa 0,5 sec, allora la nostra *consapevolezza del mondo sensoriale è sostanzialmente ritardata* rispetto al suo effettivo verificarsi. Ciò di cui diventiamo consapevoli è già accaduto circa 0,5 sec prima. Non siamo coscienti del reale

⁶ Cfr. A. R. Damasio, *Emozione e coscienza*, tr. it., Adelphi, Milano 2000, p. 30.

⁷ J. LeDoux, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. it., Baldini Castoldi Dalai, Milano 2003, p. 27.

⁸ Cfr. J. LeDoux, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 34, 45, 241.

⁹ B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 37.

momento del presente»¹⁰. Il tempo della coscienza non è il momento iniziale né la mente (cosciente) è il soggetto autonomo e indipendente da cui osservare il mondo. Nel cervello, avviene qualcosa che anticipa la coscienza, rendendo possibile il suo darsi operativo.

Il processo di anticipazione riguarda anche la volontà. Infatti, «il cervello mostra un processo di iniziazione che comincia 550 msec prima dell'atto liberamente volontario. Invece, la consapevolezza della volontà cosciente a compiere l'azione appare solo fra 150 e 200 msec prima dell'azione stessa. Il processo volontario inizia quindi inconsciamente, circa 400 msec prima che il soggetto diventi consapevole della sua volontà o intenzione a compiere l'azione»¹¹. Ciò pone dei problemi circa il libero arbitrio, dato che non coincide con l'azione volontaria: questa infatti inizia prima che si attivi il libero arbitrio¹². Con ciò non si intende negare che ognuno di noi possa fare delle scelte consapevoli e quindi essere libero, ma solo che la libertà, come la coscienza, non è un evento originario e indeducibile rispetto al cervello. La questione principale, però, è un'altra e riguarda la pertinenza della scienza quando ci si trova di fronte a esperienze che coinvolgono la sfera personale.

Il rapporto mente-cervello, che fin qui è stato affrontato da Libet in un'ottica "oggettiva", può venire considerato anche dal punto di vista dell'esperienza "soggettiva". In questo caso emergono nuove questioni. Il punto essenziale è che i riferimenti soggettivi, ossia il sentire del soggetto in prima persona, non sono rilevabili con un'analisi del cervello. Come osserva lo stesso Libet, «il mentale può mostrare fenomeni non evidenti nel cervello neurale che lo ha prodotto»¹³. Ciò significa che non sembra potersi sostenere la tesi della radicale identità mente-cervello. Per non ignorare la specificità dell'esperienza soggettiva senza cadere in vecchi o nuovi dualismi, Libet propone la teoria del campo. «Si potrebbe concepire l'esperienza soggettiva cosciente come se fosse un *campo*, prodotto da appropriate, per quanto molteplici e multiformi, attività neurali del cervello [...]. Un tale campo permetterebbe una forma di comunicazione all'interno della corteccia cerebrale, senza passare attraverso le connessioni e le vie corticali. Un campo mentale cosciente (CMC) potrebbe costituire il mediatore tra le attività fisiche delle cellule nervose e la comparsa dell'esperienza soggettiva. Offrirebbe, quindi, una risposta alla domanda di come il mentale, il non-fisico, si origini dal fisico»¹⁴. La soluzione proposta, per quanto problematica, rappresenta un caso tipico di quei tentativi di concepire il rapporto mente-corpo evitando tanto il dualismo quanto il riduzionismo.

L'aspetto più rilevante è che questo monismo non riduzionista si avvale della teoria della complessità: la possibilità, infatti, di rendere ragione della non fisicità (neurologica) della mente in quanto esperienza soggettiva (in prima persona), senza postulare una realtà diver-

¹⁰ Ivi, p. 73.

¹¹ Ivi, p. 128.

¹² Ivi, p. 141.

¹³ Ivi, p. 89.

¹⁴ Ivi, p. 171.

sa da quella fisica, si avvale della “complessità” del campo. Qui si può postulare la centralità del corpo, sia perché la fisicità a cui si fa riferimento è somatica, dato che il cervello appartiene a un organismo vivente, sia perché le dinamiche sensomotorie di tale organismo, come si è visto sopra, incidono sui percorsi neurali. Se queste osservazioni sono corrette, si può affermare che il passaggio dal corpo alla mente (o all’anima) non è il trapasso da una realtà a un’altra (dalla materia allo spirito), ma da un livello di complessità a un altro livello di complessità del corpo. La teoria della complessità consente di non abbandonare mai il corpo senza perdere di vista (come fanno gli eliminativisti) l’esperienza in prima persona. In ogni caso, il percorso delle neuroscienze riconduce la mente al corpo, decretando, in forma implicita ma evidente, la scomparsa dell’anima. A essere più precisi occorrerebbe dire che a scomparire è l’ontologia dell’anima, ossia la pretesa di legittimare un principio vitale e mentale, spirituale e cosciente, originario e autonomo rispetto al corpo. Ciò non toglie che dalla «mente come corpo» non si possa passare al «corpo come mente», e approdare a una nuova comparsa, o apparizione, dell’anima, a una fenomeno-logia dell’anima.

2. Il corpo come mente: l’anima apparsa

Le questioni emergenti sono due. Per un verso, occorre vagliare i rapporti tra la prospettiva in terza persona (oggettiva), rivolta alla mente così come può essere osservata dall’analisi del corpo (cervello, organismo, ambiente), e la prospettiva in prima persona (soggettiva), rivolta a ciò che la mente prova (con l’essere coscienti, col sentire dolore) grazie all’esperienza di avere e/o essere corpo (emotivo e attivo). Per un altro verso, occorre condurre il confronto sul piano epistemologico, considerando se al rigore della ricerca in terza persona, come avviene nelle neuroscienze, possa corrispondere una ricerca altrettanto rigorosa per quanto concerne l’esperienza in prima persona.

2.1. Il confronto filosofico tra i livelli dell’esperienza

Le ricerche neuroscientifiche hanno portato alcuni filosofi ad abbracciare un monismo radicale, ossia riduzionista, identificando le capacità della mente con la fisiologia del cervello. Un caso tipico è rappresentato dalla teoria neurocomputazionale di P. Churchland, secondo il quale anche le più complesse elaborazioni dell’intelligenza umana e della coscienza sono riconducibili alle capacità computazionali del sistema neurale. In tale prospettiva tutto ciò che è legato alle esperienze in prima persona non hanno alcuna valenza specifica e devono essere eliminate dalle preoccupazioni della scienza¹⁵. Una posizione opposta al monismo

¹⁵ Cfr. P. M. Churchland, *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neurocomputazionale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992.

riduzionista di Churchland è costituito dal dualismo, sia pur moderato, di T. Nagel, che parte, provocatoriamente, dall'interrogativo su cosa si prova a essere pipistrelli¹⁶. L'esperienza in prima persona interna alla coscienza non ha un corrispettivo nell'osservazione in terza persona, esterna alla coscienza e condotta dallo scienziato sul cervello. La coscienza ha uno statuto proprio, che una lunga tradizione filosofica ha identificato con la ragione, mentre la scienza procede secondo metodi che, anche quando sono applicati alla ragione (alla coscienza), dipendono da quest'ultima. Il confronto tra la ragione e la scienza è interessante proprio sotto il profilo di ciò che si deve intendere "soggettivo" e ciò che si deve intendere "oggettivo". La scienza pretende di avere una sua conoscenza oggettiva e relega nel soggettivo tutto ciò che appartiene ai pensieri interiori della ragione, dimenticando che anche i pensieri scientifici dipendono dalla ragione, che quindi è da intendersi come oggettiva. Con un esplicito riferimento alle riflessioni cartesiane, Nagel osserva che la ragione è insuperabile, sia per la certezza dello scienziato sia per il dubbio dello scettico¹⁷. Non si può studiare la ragione dall'esterno, ma solo dall'interno, dato che è sempre la ragione a studiare la ragione. Per questo motivo la teoria evolutiva che studia il cervello non è sufficiente a spiegare la razionalità¹⁸. Per Nagel, la ragione e la coscienza sono una realtà diversa e comunque irriducibile al cervello e al corpo.

Le proposte di Churchland e di Nagel non sono condivise da alcuni filosofi che vogliono mantenere una posizione monista, strettamente legata alle ricerche in terza persona (come nelle neuroscienze), senza cedere, però, all'eliminazione dell'esperienza in prima persona. Uno degli esponenti più significativi di questa via intermedia è J. Searle. Secondo il suo "naturalismo biologico" bisogna evitare qualsiasi dualismo e spiegare la mente, che per Searle è strettamente legata alla coscienza, con una ricerca che rimane ancorata al corpo¹⁹. Tale ricerca, però, non può chiudere gli occhi sulla complessità dell'esperienza umana, e in particolare sull'esperienza soggettiva, in prima persona, di cui l'unico testimone è chi la vive. La coscienza, in quanto esperienza in prima persona, non è indipendente dal soggetto cosciente. In tal senso essa si differenzia dal corpo che invece è indipendente rispetto a chi lo rappresenta²⁰. Occorre, quindi, spiegare la mente (la coscienza) in termini biologici ma senza ignorare le sue peculiarità²¹.

Un punto nodale della questione è il modo di intendere il corpo. Vi è indubbiamente un'asimmetria tra la "mente", intesa come esperienza cosciente in prima persona, e il "cer-

¹⁶ Cfr. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in *Readings in Philosophy of Psychology*, I, ed. N. Block, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 159-168.

¹⁷ Cfr. T. Nagel, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1999, pp. 24-25.

¹⁸ Ivi, pp. 132-134.

¹⁹ Cfr. J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 30-31, 106, 130; Id., *Il mistero della coscienza*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 4, 14.

²⁰ Cfr. J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, cit., pp. 114-115.

²¹ Cfr. J. R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 56.

vello” esaminato dalla scienza in terza persona. Per rendere ragione di tale asimmetria, però, non bisogna prescindere dal “corpo”, ossia dalla sfera somatica intesa in tutta la sua complessità. Qui Searle ricorre all’“immagine corporea”, o più precisamente alla relazione tra «il mio corpo» e «l’immagine che il mio cervello ha del mio corpo»²². Dal fatto che pizzicandomi non solo sento dolore, ma so anche individuare la parte del corpo coinvolta, risulta che il cervello ha l’immagine del corpo a cui appartiene, ossia opera secondo un auto-riferimento, una riflessione, una coscienza, che è strettamente connessa al corpo. L’immagine corporea implica che la qualità autoreferenziale (riflessa) della coscienza è una modalità operativa connessa alla sfera somatica. Searle conclude affermando che «dovremmo pensare all’esperienza del nostro corpo come al punto di riferimento centrale di qualsiasi forma di coscienza. La rilevanza teoretica di questo argomento credo stia nel fatto che qualsiasi teoria della coscienza deve dare ragione del fatto che l’intera coscienza ha inizio con la coscienza del corpo [...]». Quindi il corpo è essenziale per la nostra coscienza sin dall’inizio»²³.

La strategia adottata da Searle è quella di non trascurare le osservazioni di Nagel concernenti l’esperienza “in prima persona” della coscienza, ma rimanendo strettamente ancorato al corpo. La condizione di tale operazione è di concepire il corpo non come materia inerte, bensì come parte attiva, insieme alla mente, del processo di rappresentazione. In tal modo la coscienza non è isolata dal corpo, ma in una situazione “circolare” di cui il corpo è parte integrante. L’esperienza in prima persona e la prospettiva circolare sono presenti anche nella filosofa americana L. R. Baker, che tenta una via «alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista»²⁴. La tesi è posta fin dall’inizio: «il pensante – la cosa che pensa, che ha una vita interiore – non è né una mente immateriale né un cervello materiale: è la persona»²⁵. Così come, fin dall’inizio, essa precisa che, secondo la sua concezione, la persona è costituita da un corpo umano ma non si identifica con esso, dato che il solo riferimento al corpo nella sua fisicità non rende ragione dell’esperienza in prima persona²⁶.

Per spiegare in che modo l’uomo sia “corpo” e “più che corpo”, senza che questo porti a un dualismo, la Baker ricorre all’idea di “costituzione”, con la quale intende una «categoria intermedia fra l’identità e l’esistenza separata»²⁷: una realtà, per esempio *B*, può essere costituita da un’altra, per esempio *A*, con la duplice conseguenza che per un verso *B* non è separabile da *A*, e per un altro verso *B* non si identifica con *A*. Si prenda l’esempio della scultura: il *David* di Michelangelo è costituito da un Blocco di marmo da cui non è separato, ma

²² Relazione messa in evidenza da I. Rosenfield: cfr. J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, cit., p. 151.

²³ Ivi, p. 154.

²⁴ Cfr. L. R. Baker, *Persone e corpi. Un’alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 74 n.3.

²⁵ Ivi, p. 3.

²⁶ Ivi, pp. 4 e 7.

²⁷ Ivi, p. 35.

col quale per altro non si identifica. L'aspetto fondamentale della teoria è che la relazione di costituzione non avviene tra una materia generica e una sua realizzazione specifica, ma tra cose individuali, con la conseguenza, tra l'altro, che vi sia un'asimmetria dato che, ad es., «Blocco costituisce *David*» ma «*David* non costituisce Blocco»²⁸. La teoria della costituzione è importante per definire il rapporto tra persona e corpo: la persona è costituita da un corpo, ossia è un'entità non separata dal corpo che la costituisce e un'entità non identica al corpo che la costituisce²⁹.

Il rapporto persona-corpo, come ogni rapporto di costituzione, è asimmetrico, dato che il corpo costituisce la persona ma non ne è costituito. L'asimmetria, però, deve essere intesa anche nel senso del rapporto di dipendenza: la persona ha alcune proprietà dipendenti dal fatto di essere costituita dal suo corpo, ma ha anche proprietà non dipendenti dalla relazione di costituzione col suo corpo. Qui emerge la distinzione tra "corpo (organismo) umano" e "persona umana": «Ciò che rende le persone umane *umane* è il fatto che sono costituite da corpi umani biologici, dove un corpo umano biologico è un animale, un organismo. Sebbene un organismo umano non possa diventare un essere non biologico e continuare a esistere, una persona umana (originariamente costituita da un organismo umano) potrebbe venire a essere costituita da un corpo non biologico [sostituendo per esempio gli organi naturali con dei prodotti meccanici] e continuare a esistere»³⁰. Questa conclusione deriva dal fatto che per la definizione di persona umana il punto decisivo è l'esperienza in prima persona. Così, «io e il mio corpo potremmo avere incominciato a esistere in tempi differenti»³¹, dato che vi sono situazioni, come quelle del feto e del cadavere, nei quali il mio corpo esisteva o esisterà senza che io abbia un'esperienza cosciente³².

«Io non sono esistita – scrive la Baker – prima di avere la capacità di una prospettiva in prima persona»³³. L'interrogativo che può sorgere è se affermazioni come questa e la teoria che le sostiene non pongano le basi per una nuova (o forse ancora antica) forma di dualismo. Il fattore tempo, che è una componente importante nell'idea di costituzione, rischia di favorire la rottura più che la continuità tra il corpo e la mente: vi è, infatti, un "prima" (come pure un "poi") che vede l'esistenza del corpo umano e non l'esistenza della persona umana. Il dualismo sembra essere escluso dal fatto che si tratta sempre di realtà fisica, materiale: «Se la teoria della costituzione è corretta, allora io sono un essere materiale ma non sono identica al mio corpo o a qualunque sua parte»³⁴. Abbiamo così un monismo basato sulla natura materiale della persona che non garantisce l'unità costante della mente (della coscienza) con il

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 40-41.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 113.

³⁰ *Ivi*, pp. 131-132.

³¹ *Ivi*, p. 142.

³² Cfr. *ivi*, pp. 142-144.

³³ *Ivi*, p. 250.

³⁴ *Ivi*, p. 261.

corpo. Sarebbe opportuno chiedersi se, alla luce di indagini condotte in altri ambiti della riflessione filosofica, e in particolare della fenomenologia (si pensi alla fenomenologia della percezione elaborata da Merleau-Ponty), non sia da mantenere una concezione più ampia di “corpo”, limitando semmai il concetto di “materia”. In tal caso, invece di affermare che «io sono un essere materiale ma non sono identico al mio corpo», si potrebbe forse dire che «io sono il mio corpo, ma non sono identico a un essere materiale».

2.2. La proposta neurofenomenologica.

La scienza cognitiva è sempre più una “scienza cognitiva incorporata” (*embodied cognitive science*), perché conduce le sue indagini sulla mente rivolgendo l’attenzione alle diverse dimensioni del corpo. Come si è visto sopra, le stesse neuroscienze tendono a inserire la ricerca sul cervello nel più ampio quadro della vita dell’organismo, ossia nel quadro strutturale e funzionale dell’intero corpo. L’aspetto più problematico rimane l’esperienza in prima persona, riconosciuta ormai da molti come rilevante per la comprensione della mente, ma spiegata con teorie piuttosto vaghe e scientificamente poco pertinenti. Dall’esigenza di correggere questa situazione e di indicare un’analisi rigorosa dell’esperienza in prima persona, coniugandola con la rappresentazione in terza persona, è nata la proposta di rivolgersi alla *fenomenologia*, ossia a quella linea di pensiero che si è costituita, fin dall’inizio, come ricerca sulle dinamiche intenzionali della coscienza. Se le neuroscienze procedono secondo un’indagine in terza persona, ma si rendono sempre più conto dell’esperienza in prima persona senza avere gli strumenti per esaminarla rigorosamente, la fenomenologia viene in loro soccorso, proponendo un approccio diverso ma altrettanto valido per l’esperienza in prima persona³⁵. La neurofenomenologia, elaborata da F. J. Varela e altri studiosi, propone questo connubio tra prima e seconda persona, tra soggettivo e oggettivo.

Sarebbe impensabile, però, l’incrocio tra neuroscienze e fenomenologia se in esse si scorgessero solo dei metodi di analisi appartenenti a sponde opposte. La fenomenologia, in modo particolare con Husserl e Merleau-Ponty, è un’analisi della coscienza in quanto rivolta intenzionalmente a ciò che la trascende: come ribadisce Varela, il metodo fenomenologico consiste anzitutto nell’indagare il rapporto tra la coscienza e la realtà mettendo tra parentesi i preconcetti teorici, tra i quali, anzitutto, l’opposizione soggetto-oggetto³⁶. Si può quindi affermare che anche «la tradizionale opposizione tra analisi in prima e in terza per-

³⁵ «La fenomenologia è considerata capace di fornire al quadro sperimentale in terza persona una metodologia disciplinata (cioè riduttiva) in prima persona che si scopre avere un carattere esemplare» (N. Depraz, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. “Passaggi generativi” tra l’empirico e il trascendentale*, in *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*, ed. M. Cappuccio, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 250).

³⁶ Si tratta della famosa “riduzione fenomenologica”: cfr. F. J. Varela, *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al “problema difficile”*, in *Neurofenomenologia*, cit., pp. 77-80.

sona è fuorviante»³⁷. Il punto forse più rilevante è che il luogo concreto in cui è dato superare questa opposizione è il corpo: Husserl e soprattutto Merleau-Ponty hanno mostrato come il corpo sia non solo un oggetto rappresentato, ma anche il “corpo proprio”, che in quanto tale consente le esperienze soggettive. Proprio su questo punto si rende possibile l’incontro con le neuroscienze, che, pur perseguendo uno studio in terza persona, sono avvertite dell’importanza fisiologica e filogenetica delle emozioni e delle motivazioni (per agire), ossia delle esperienze in prima persona strettamente connesse al corpo³⁸. Il tentativo di superare l’opposizione soggettivo-oggettivo è quindi presente, sia pure in modo diverso, tanto nella fenomenologia quanto nelle neuroscienze, e per entrambe a partire dalla rilevanza del corpo per le funzioni mentali.

La neurofenomenologia prende le mosse da questa centralità del corpo, capovolgendo le impostazioni tradizionali tanto della scienza quanto di alcune rilevanti linee filosofiche. In effetti si è spesso ritenuto che la mente fosse il luogo dell’esperienza in prima persona come pure il soggetto che conosce il mondo e il corpo, riducendo quest’ultimo a un oggetto, ossia a una rappresentazione in terza persona. Già col “corpo proprio” di Husserl e di Merleau-Ponty, ma anche con il concetto di “enazione” di Varela, la prospettiva si capovolge. In modo particolare, «Varela e collaboratori fanno risalire tutta la conoscenza a una messa in scena (*enation*) da parte di “percezioni-azioni incarnate”. Ogni atto cognitivo nasce dall’intrecciarsi di milioni di brevi cicli co-determinati di sentire-agire nel corpo [...]. La rete cognitiva è una *rete di esperienze corporee interdipendenti*, interne ed esterne al corpo»³⁹. Non la mente e neppure il cervello, ma il corpo è il soggetto pensante e il luogo dell’esperienza in prima persona. La neurofenomenologia incrocia fenomenologia e neuroscienze là dove entrambe riconoscono non alla mente o al cervello, ma al corpo, la qualifica di soggetto conoscente oltre che oggetto conosciuto, luogo dell’esperienza in prima persona oltre che realtà rappresentabile in terza persona.

Il tragitto neurofenomenologico, però, non è ancora compiuto finché non si consideri la via “pratica” della suddetta mediazione corporea tra soggettivo e oggettivo⁴⁰, ossia la concreta capacità del soggetto (corpo-cervello-mente) di cogliersi, in prima persona, nel momento in cui conosce (in terza persona) la realtà. Dal punto di vista fenomenologico si deve osservare che un soggetto addestrato a questo compito «da una parte non è mai solo, e d’altra parte non è neanche riducibile alle tracce osservabili esternamente. Dalla *praxis* dell’*expertise* emerge così una forma di seconda persona, anche se da un certo punto di vista è improprio chiamarla “seconda persona”, che risponde in ogni caso a tutte le forme d’implica-

³⁷ Ivi, p. 79.

³⁸ Cfr. ivi, pp 81-87.

³⁹ F. Bertossa-R. Ferrari, *Meditazione di presenza reale per le scienze cognitive. Pratica del corpo e metodo in prima persona*, in *Neurofenomenologia*, cit., pp. 273-274.

⁴⁰ Cfr. N. Depraz, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali*, cit., p. 259.

zioni interpersonali, sociali e comunitarie»⁴¹. Qui emerge il tema dell'empatia, dato che il rapporto con l'altro è tale (ossia è in seconda e non in terza persona) se non ci si limita a rappresentarlo, ma se si tenta di condividere la sua esperienza dall'interno⁴². L'aspetto più rilevante è che l'esperienza in prima persona, dell'io con se stesso, non si può realizzare senza rapportarsi all'altro come soggetto portatore di un'esperienza in prima persona, ossia senza un rapporto empatico in seconda persona. L'altro ha un valenza oggettiva in quanto osservabile dall'io, e una valenza soggettiva in quanto rilevabile empaticamente come un io. Il rapporto soggetto-oggetto, che implica l'eterno conflitto tra prima persona e terza persona, viene così mediato dalla relazione inteso-soggettiva io-altro, ossia dalla seconda persona.

L'aspetto interessante è che questo tracciato fenomenologico trova un possibile corrispettivo neuroscientifico nella scoperta dei cosiddetti neuroni specchio. Alla base di tale scoperta sta il superamento della concezione secondo la quale il sistema motorio avrebbe solo un ruolo esecutivo rispetto alle aree corticali responsabili della percezione. La dipendenza neurologica dell'azione dalla percezione è smentita dalla scoperta che l'azione ha una sua autonomia e originarietà sul piano corticale. L'atto di tendere verso un oggetto, prenderlo e spostarlo non è solo conseguente all'averlo visto, ma anche un modo di vederlo. Ciò significa che i processi cerebrali implicano un modo diverso di percepire le cose a seconda delle azioni compiute sulle cose. L'aspetto più importante, però, è che anche l'azione dell'altro, ossia il suo movimento, e l'intenzione che l'accompagna non vengono compresi solo sulla base di un lavoro riflessivo. Vi sono neuroni che si attivano non solo quando io compio un'azione, ma anche quando la vedo compiere da un altro. Si tratta dei neuroni specchio che, come rilevano G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, sono alla base «del riconoscimento e della comprensione del significato degli “eventi motori”, ossia degli atti, degli altri»⁴³. L'intersoggettività ha una valenza esperienziale originaria (non derivata) non solo sotto il profilo fenomenologico, ma anche sotto il profilo neuroscientifico⁴⁴, come viene confermato dallo studio, ad es., del tatto o contatto. Si è infatti notato che viene attivata la stessa regione corticale «sia quando esperiamo in prima persona la sensazione tattile localizzata a una parte del nostro corpo che quando siamo testimoni di un'analoga esperienza sensoriale esperita da qualcun altro»⁴⁵. Il fenomeno dei neuroni specchio nell'azione e nella sensazione mostra che vi è un rapporto preri-flessivo tra l'io e l'altro, un rapporto più vicino all'empatia intersoggettiva che alla rappresentazione oggettiva.

⁴¹ Ivi, p. 260.

⁴² Cfr. L. Boella, *L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica*, in *Neurofenomenologia*, cit., pp. 327-339.

⁴³ G. Rizzolatti-C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 96.

⁴⁴ «Percepire un'azione – e comprenderne il significato – equivale a simularla internamente» (V. Gallese, *Neurofenomenologia*, cit., p. 304).

⁴⁵ Ivi, p. 308.

La relazione intersoggettiva implica che l'esperienza in prima persona, ossia quanto vi è di più intimo alla mente/coscienza, non possa prescindere dalla seconda persona; ma, poiché la relazione intersoggettiva è fenomenologicamente e neuroscientificamente legata al corpo, allora quanto vi è di più intimo alla mente è strettamente connesso al corpo. In tale contesto il corpo non è solo la materialità osservabile, ma la possibilità di vivere esperienze che superano tale materialità, compresa l'esperienza in prima persona: «io sono il mio corpo ma non sono identico a un essere materiale». L'asimmetria tra corpo e materia, tra corpo vissuto e materia osservata, è il luogo della mente, della coscienza: non la mente come corpo, quindi, ma il corpo come mente. L'asimmetria tra corpo e materia è l'apparire dell'anima: non l'ontologia dell'anima che si esprime attraverso il corpo, ma la fenomenologia del corpo che si esprime come anima.

“Mens sive anima”.

Filosofia analitica e cartesianismo

Mario De Caro

Nonostante il giudizio contrario di molti, vi sono ottime ragioni per pensare che, al di là delle apparenze, la tradizionale discussione filosofica sull’anima individuale – in particolare riguardo alla sua relazione ontologica con il mondo fisico – sia in un solido rapporto di continuità con la discussione contemporanea, così come essa si è andata svolgendo negli ultimi decenni nell’ambito della filosofia della mente di matrice analitica. Nel seguito di questo contributo difenderò nel merito tale tesi; preliminarmente è però necessario replicare a un’assai diffusa interpretazione di carattere generale relativa alla natura della filosofia analitica, che a mio giudizio deriva da un fraintendimento, peraltro assai diffuso (non soltanto tra i critici della filosofia analitica, ma anche tra alcuni dei suoi difensori).

Secondo un’opinione molto diffusa, dunque, la filosofia analitica, soprattutto quella contemporanea, presupporrebbe un canone metafilosofico sostanzialmente incommensurabile con i canoni passati, tanto dal punto di vista metodologico quanto rispetto alla determinazione dell’oggetto dell’indagine filosofica. Alla luce di questa interpretazione, non avrebbe senso dire che i filosofi analitici discutono degli stessi temi, e negli stessi modi, dei filosofi del passato – e meno che mai, ci viene detto, in riferimento a un tema teoreticamente *démoté* come quello dell’anima, che è quello che qui ci interessa. A mio giudizio, tuttavia, questa tesi, per quanto apparentemente plausibile è sostanzialmente erronea. In generale, per quanto riguarda il metodo, i filosofi analitici contemporanei – con la loro insistenza sulla tesi che l’indagine filosofica si incentri su argomentazioni rigorose, chiare e coerenti – vanno considerati, a vario titolo, come i continuatori non solo di Frege e di Russell ma, risalendo all’indietro, anche di Peirce e di Brentano, di Kant, di Hume e di Leibniz, di Spinoza e dei maestri della tarda scolastica, nonché di Aristotele (come ha rilevato, con duplice competenza, Enrico Berti¹), e forse anche di Socrate, dei sofisti, degli storici e degli scettici antichi. Analogamente, a parte pochi specifici casi, dal punto di vista dei contenuti dell’indagine, la filosofia analitica non si caratterizza certo per un cesura netta con la tradizione filosofica – e, anzi, in questo senso, i veri tentativi di radicale rottura rispetto ai modi e ai contenuti dell’indagine filosofica si sono piuttosto avuti in ambiente continentale (si pensi, in questo senso, a Derrida e a Deleuze, a Butler e a Irigaray, a Debord e a Foucault). Al contrario, se si scorrono oggi le pagine di una qualunque delle riviste internazionali di impostazione analitica, si noterà che

¹ Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma- Bari 1992.

esse contengono ampi dibattiti sul libero arbitrio, l'identità personale, lo statuto ontologico delle proprietà (ovvero gli universali), la logica modale, la pretesa di universalità dei principi etici, il significato delle entità linguistiche, i limiti della libertà politica, la possibilità dello scetticismo. In una parola, i temi classici della tradizione filosofica.

A questa tesi continuista, tuttavia, qualcuno potrebbe voler muovere un'obiezione. Anche concedendo che il richiamo alla chiarezza e alla coerenza argomentativa non sia specifico della filosofia analitica, infatti, si potrebbe ancora affermare che lo strumentario logico-concettuale utilizzato dai filosofi di questa corrente è così difforme da quello delle altre scuole che le questioni trattate, pur se nominalmente invariate, assumono in realtà una natura del tutto nuova. Si tratterebbe di un vero e proprio nuovo paradigma filosofico – un po' come, secondo l'interpretazione kuhniiana, avvenne nell'ambito della storia della scienza quando la matematizzazione e la sperimentazione resero la fisica del Seicento incommensurabile con quella aristotelica. E, come esempio di questo cambiamento degli strumenti del filosofare (tanto radicale che si trasmetterebbe anche ai suoi contenuti dell'indagine), qualcuno potrebbe forse voler indicare il ruolo centrale giocato dalle formalizzazioni logiche nelle argomentazioni dei filosofi analitici.

Anche questa obiezione, tuttavia, è plausibile solo ad un livello di analisi molto superficiale. In primo luogo, infatti, non si deve dimenticare che l'intera storia della filosofia è stata segnata da riorientamenti metodologici, spesso assai accentuati, che tuttavia non sono stati affatto interpretati come mutamenti radicali dei contenuti del filosofare. Si pensi, in proposito, al passaggio dalle prime indagini logico-linguistiche della sofistica alla rigorosa sistematizzazione aristotelica oppure al trapasso dalla filosofia tardo medioevale e rinascimentale a quella moderna o, ancora, all'avvento delle filosofie romantiche. Così, mentre Aristotele irrideva i ragionamenti dei sofisti, Galileo e Locke, a loro volta, si facevano beffe dei limiti della logica aristotelica e Goethe e Schelling schernivano quanti tentavano di ricondurre l'indagine filosofica all'esattezza logico-scientifica: e certo gli elementi di discontinuità, in questi casi, non erano minori di quelli della filosofia analitica verso le altre tradizioni. Non per questo, tuttavia, oggi si interpretano quei momenti come nette *coupure* rispetto ai *contenuti* del filosofare. Il punto, insomma, è che da epoca ad epoca, da contesto culturale a contesto culturale, lo strumentario concettuale dei filosofi si è *costantemente* trasformato – non di rado in modo radicale e consapevole –; e tuttavia noi non diremmo che l'unità contenutistica di fondo della filosofia è andata smarrita. Né sarebbe corretto esagerare il ruolo che nella filosofia analitica svolgono le formalizzazioni: molti filosofi di questa scuola, anche di prima grandezza, in effetti, vi ricorrono molto limitatamente o non vi ricorrono affatto (si pensi alla scuola del linguaggio ordinario, alla corrente wittgensteiniana, alla maggior parte dei filosofi pratici o a un pensatore oggi molto influente come McDowell). Né, d'altra parte, si può dimenticare che anche in passato molti pensatori, per esempio nella tradizione stoica o in quella tardo-medievale, riconobbero alla logica (seppure, ovviamente, in una forma non rigorosamente formalizzata) un ruolo argomentativo del tutto centrale nello studio delle questioni filosofiche.

Vero è, naturalmente, che vi sono casi in cui la filosofia analitica studia questioni che effettivamente i pensatori del passato non conoscevano. Si pensi, per esempio, alle implicazioni filosofiche dei progressi della scienza, della matematica e della logica (per esempio rispetto alla meccanica quantistica, alla teoria della relatività generale, ai teoremi di Gödel o alla sintesi neo-darwiniana). Oppure si pensi, ed è il caso più interessante in questa sede, ai nuovi interrogativi sorti in sede di analisi strettamente filosofica (relativamente, per esempio, al rapporto tra eventi ed azioni, alla questione del seguire una regola, al problema di Gettier o alle indagini semantiche della metaetica). Persino in quest'ultima categoria di casi, tuttavia, la discontinuità con la tradizione filosofica è in genere assai meno accentuata di quanto si sarebbe tentati di pensare a prima vista; e comunque, di nuovo, anche in passato assai spesso si sono verificati casi simili. In un suo articolo ancora inedito (*Science and Philosophy*), anche il più grande dei filosofi analitici viventi, Hilary Putnam, insiste fortemente sugli elementi di continuità metodologica e contenutistica tra la filosofia analitica e la tradizione filosofica. In questa luce, egli critica anche un ideale regolativo molto ottimistico, enunciato per esempio da Bertrand Russell, secondo il quale, potenzialmente, la filosofia analitica è in grado di risolvere *tutti* i problemi filosofici, almeno quelli sensati. Scrive Putnam: «Le questioni della filosofia sono in realtà “irrisolvibili”, nel senso che esse rimarranno sempre con noi. Ciò tuttavia non è qualcosa di cui lamentarsi, ma una cosa bellissima»².

Per verificare la sostanziale continuità tra la filosofia analitica e la tradizione filosofica, possiamo dunque volgerci alle fiorenti discussioni che sono state sviluppate negli ultimi decenni nell'ambito della filosofia della mente. Da una parte, sembrerebbe che questo sia un ambito di studio del tutto nuovo. Nello scorrere i numerosissimi libri ed articoli prodotti in questo ambito negli ultimi cinquant'anni dai filosofi di formazione analitica si possono notare, in effetti, frequenti riferimenti all'aritmetica computazionale, all'indeterminismo quantistico, ai risultati acquisiti dalle neuroscienze e dalla scienza cognitiva, nonché a nozioni filosoficamente innovative, e anche un po' esoteriche, come quelle di sopravvenienza, di esteriorismo, di spettro invertito o di legge *ceteris paribus*. In realtà, però, la filosofia della mente è proprio uno degli ambiti in cui gli elementi di continuità tra la discussione contemporanea e quella tradizionale sono più significativi, anche se forse meno evidenti, degli elementi di discontinuità. E in questo senso è ragionevole sostenere che non solo il dibattito odierno sulla filosofia della mente è debitore della grande discussione che, in epoca moderna, fu iniziata dalla rivoluzione cartesiana, ma addirittura che, per molti aspetti, i dibattiti contemporanei rimandano, sia pure indirettamente, alle trattazioni ontologiche ed epistemologiche, soprattutto di ambito aristotelico ed ellenistico, che prima della Modernità furono dedicate, al concet-

² H. Putnam, *Science and Philosophy*, inedito. Per un'analisi dettagliata della relazione tra filosofia analitica e impostazione storico-filosofica, cfr. T. Sorrell-G.A.J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005.

to di anima individuale³. Qualche dettaglio storico (sia pur succinto, dati i limiti di spazio) può essere utile a chiarire questo punto.

Nel lessico filosofico, al termine “anima” corrisponde un alto livello di polisemicità. Senza pretese di esaustività, si può in proposito ricordare che, nel corso della storia del pensiero, questo termine è stato di volta in volta interpretato come sinonimo di soffio vitale, di entelechia dei corpi che hanno la vita in potenza, di coscienza, di principio immateriale della vita cosciente, di *principium individuationis* della persona, di spirito, di intelletto, di spazio dell’interiorità, di *locus* della capacità intenzionale, nonché di condizione di possibilità del libero arbitrio, della responsabilità morale, della razionalità, della trascendenza. Tuttavia le due proprietà che tradizionalmente hanno connotato l’idea di anima nel modo più chiaro, almeno al livello del senso comune, sono l’immortalità e l’immaterialità ovvero la sua indipendenza ontologica dal mondo fisico: due proprietà centrali, ovviamente, per le concezioni ontologiche dualistiche. D’altra parte, com’è ben noto, le filosofie di matrice analitica tendono a guardare al concetto di mente da prospettive radicalmente o almeno moderatamente naturalistiche – e dunque tendono a rifiutare decisamente tanto l’idea dell’immortalità dell’anima individuale tanto quella della sua immaterialità (e, con loro, tendono a rifiutare il dualismo ontologico nel suo complesso). Ma allora, si potrebbe chiedere, ciò non basta forse, già di per sé, per concludere che l’attuale discussione filosofica sulla mente ha di fatto assai poco a che fare le discussioni che, nella tradizione filosofica, hanno riguardato l’anima?

Questa osservazione, ancorché a mio giudizio infondata, è importante, e su di essa tornerò tra breve. Prima occorre ricordare che quando, a cominciare dalla filosofia cartesiana, il termine “mente” sostituì il termine “anima” nel suo ruolo di nozione metafisicamente centrale, a tale trasformazione lessicale non corrispose una trasformazione altrettanto radicale sul piano semantico. Già a livello di analisi etimologica, d’altra parte, il nesso tra i significati di *anima* e di *mens* è chiaro.⁴ Originariamente, infatti, la parola latina *mens*, dalla quale il termine italiano “mente” deriva, denotava l’*anima rationalis* aristotelica, e in tal modo rimandava al termine greco *psyche*. Il significato di *mens*, d’altra parte, era anche legato strettamente a quello della parola *anemos* che, rimandava invece al greco *pneuma*, ovvero “spirito”, che è termine che evidentemente denota un aspetto diverso della galassia concettuale legata al termine “anima”⁵.

Ciò che è più importante, lo stretto nesso tra i significati dei termini “anima” e “mente” fu particolarmente chiaro nell’impostazione filosofica cartesiana. In quel quadro, infatti, il concetto di mente aveva esattamente la stessa valenza semantica del concetto di anima ra-

³ Cfr. J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1992 (ringrazio Emidio Spinelli per avermi segnalato questo testo).

⁴ Utilissimo in questo senso (e anche in generale) S. Nannini, *L’anima e il corpo. Un’introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.

⁵ L’affinità tra i termini “mente” e “spirito” si può inferire anche dal fatto che in inglese e in tedesco sono tradotte dalle stesse parole, rispettivamente *mind* e *Geist*.

zionale, inclusa le idee di immortalità e di immaterialità. Ciò è testimoniato, per esempio, dall'uso da parte di Descartes del sintagma “*mens sive anima*”, nel senso dell'anima razionale, già usato nel Medioevo e poi agli inizi dell'età moderna⁶. In seguito, “l'endiadi ‘anima-mente’” si andò progressivamente sciogliendo, a vantaggio del secondo membro della coppia: con il tempo nel dibattito filosofico il concetto di mente assunse il ruolo centrale che una volta era stato proprio del concetto di anima (anche se quest'ultimo non è affatto scomparso dallo scenario filosofico contemporaneo). È cruciale notare come, durante questo processo di spostamento dell'asse lessicale, il significato principale del termine “mente” si sia andato secolarizzando; come abbiano cioè perso centralità e rilevanza i due attributi fondamentali dell'immaterialità e dell'eternità. E ciò ci riporta all'obiezione ricordata prima, secondo la quale la discussione contemporanea sulla mente non ha rilevanti nessi di continuità con la tradizionale discussione sull'anima, proprio perché la mente, così com'è concepita oggi, viene concepita come saldamente vincolata al corpo del soggetto e la gran parte degli autori non ritiene possa sopravvivere alla morte del corpo medesimo. Ma questo è sufficiente a sostenere che la mente contemporanea è un concetto radicalmente diverso da quello tradizionale di anima? A mio giudizio, no.

Tanto per cominciare, nella storia della filosofia, persino di quella antica, non è affatto vero che tutti gli autori abbiano concordato sulla tesi che l'anima individuale degli esseri umani sia immortale. Di grande rilevanza, in questo senso, è stato il millenario dibattito sul *De anima* aristotelico, secondo il quale, com'è noto, la componente razionale o intellettuale dell'anima presiedeva alla conoscenza, alla deliberazione e alla scelta, ovvero alle funzioni superiori della vita (laddove l'anima vegetativa e quella sensitiva presiedevano alle funzioni inferiori). Nel sistema di Aristotele, in effetti, la questione dell'immortalità dell'anima individuale veniva lasciata impregiudicata. E se la tradizione successiva aderì largamente all'idea dell'immortalità, non mancarono filosofi di scuola aristotelica (da Alessandro di Afrodisia ad Averroè sino a Pomponazzi) i quali difesero invece l'idea che l'anima individuale fosse mortale. Né si deve dimenticare la scuola democriteo-epicurea che, sebbene meno influente della tradizione aristotelica, non mancò di ispirare per molti secoli una forma di naturalismo filosofico che non lasciava spazio per idee come l'immaterialità o l'immortalità dell'anima.

Quando poi, con la decisiva mediazione cartesiana di cui si è detto, il termine “mente” prima si appaiò a quello di “anima” e poi, sostanzialmente, ne prese il posto, il dibattito sulle proprietà dell'immaterialità e dell'immortalità continuò, come ben si sa, molto acceso: e qui basterà menzionare il radicale materialismo di Thomas Hobbes e quello di molti *philosophes*. Insomma – e questo è il punto cruciale – già assai prima della filosofia analitica, al-

⁶ Importante in questo senso, per esempio, è la testimonianza offerta da una lettera di Descartes a Regius del maggio 1641 (*Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam - P. Tannery, III, J. Vrin, Paris 1973, p. 372).

l'endiadi mente-anima *non necessariamente* vennero attribuite le due proprietà dell'immortalità e dell'immaterialità, messe radicalmente in questione oggi.

Tuttavia la continuità tra la discussione analitica sulla mente e quella tradizionale sull'anima, o sulla mente-anima, è testimoniata soprattutto dal profondo debito che la discussione contemporanea ha verso l'impostazione che Descartes diede allo studio della *res cogitans*. In primo luogo, se è vero che quasi tutta la filosofia analitica della mente contemporanea si caratterizza per il reciso rifiuto del dualismo ontologico, non mancano autorevoli propugnatori di concezioni dal carattere apertamente neocartesiano, come Richard Swinburne, John Foster e Howard Robinson⁷. Questi autori hanno sviluppato argomentazioni molto dettagliate, ancorché molto controverse, a difesa dell'esistenza di una mente immortale e ontologicamente indipendente dal mondo fisico; ovvero, precisamente, l'anima della tradizione filosofica, con *tutte* le sue proprietà. In secondo luogo, e questo è il punto principale, nonostante il suo radicale antidualismo, anche il dibattito analitico *mainstream* sulla mente è debitore, in diverse maniere, ma in modo comunque assai rilevante, del modo in cui il cartesianismo definì lo spazio logico della discussione su proprietà, natura e prerogative della mente/anima.

L'analisi di alcuni esempi chiarirà questo punto. Iniziamo dunque con la posizione forse più radicalmente *anti-cartesiana*, ovvero quella sviluppata da Gilbert Ryle nel suo classico *The Concept of Mind*⁸. In una prospettiva che spesso, nonostante le proteste dell'autore, è stata interpretata come una versione del comportamentismo, Ryle obiettò con decisione al dualismo cartesiano, asserendo che esso implicava l'assurda idea che la mente fosse una sorta di entità omuncolare, misteriosamente situata *nel* corpo, che ne verrebbe diretto, così come le marionette sono dirette dal burattinaio. Nello stesso giro di anni, con modalità più sottili – che sarebbe illegittimo ricondurre a una matrice comportamentistica –, anche Wittgenstein (soprattutto nelle *Ricerche filosofiche* e nel *Della certezza*) attaccò con vigore concezioni dal chiaro carattere cartesiano, come quella della possibilità di un linguaggio *essenzialmente* privato o quella secondo la quale l'epistemologia deve porsi il compito di fondare il sistema delle conoscenze sul mondo esterno a partire dalle credenze certe sulla nostra vita mentale. Recentemente, infine, una posizione di esplicita ascendenza ryleana è stata sviluppata a più riprese da Daniel Dennett, che ha polemizzato con asprezza contro alcune versioni del materialismo, che a suo giudizio non fanno che fisicalizzare l'idea del Teatro Cartesiano, affermando che nel cervello ci sarebbe un luogo in cui *noi* diveniamo spettatori (ovvero diveniamo coscienti) delle nostre esperienze. Per questo, Dennett parla esplicitamente di “mate-

⁷ Cfr. R. Swinburne, *Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1997; J. Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London 1996; H. Robinson (ed.), *Objections to Physycalism*, Clarendon Press, Oxford 1993, nonché (per una presentazione complessiva del dualismo in una prospettiva contemporanea), Id., “Dualism”, <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>.

⁸ Trad. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

rialismo cartesiano” (e, analogamente, Putnam critica il ‘*Cartesianism cum materialism*’ di molta filosofia contemporanea)⁹.

Già il fatto che si possa parlare di qualcosa come il “materialismo cartesiano” dà, a mio avviso, un chiaro segnale di quanto l’influenza del grande pensatore di La Haye, e della sua concezione della mente, sia avvertibile ancora oggi. D’altra parte, la pervasività di tale influenza si dimostra anche per il fatto che, dopo quattro secoli, tanti ottimi filosofi ancora sentano ancora il bisogno di denunciare il fallimento del cartesianismo – denuncia non nuova, peraltro, se già Hobbes, e legioni di altri dopo di lui, si sono industriati a svilupparla.

Ci sono peraltro anche altri sensi in cui il cartesianismo è oggi termine di riferimento polemico delle discussioni nella riflessioni analitiche sulla mente. Si pensi, per esempio, alla celebre tesi del *funzionalismo semantico* (uno dei fondamenti teorici della scienza cognitiva), proposta da Hilary Putnam all’inizio degli anni Sessanta, secondo la quale le condizioni di individuazione di un determinato stato mentale sono date dal “ruolo funzionale” di quello stato ovvero dal complesso delle relazioni causali in cui esso si trova con gli altri stati e con il mondo esterno¹⁰. Di contro alle concezioni riduzionistiche e a quelle eliminazionistiche della mente (di matrice tanto comportamentistica quanto fisicalistica), il funzionalismo mira dunque a preservare l’intuizione dell’autonomia e della specificità del mentale declinandola in senso esplicativo-concettuale, ma senza le implicazioni ontologiche dualistiche proprie del sistema cartesiano.

Un analogo dualismo di carattere concettuale epistemico, ma non ontologico, intermedio tra il dualismo ontologico di Descartes e il monismo dei fisicalisti contemporanei, è il cosiddetto “monismo anomalo” di Davidson¹¹. Pur sostenendo che esiste una sola sostanza, infatti, Davidson ritiene che le proprietà di questa sostanza possano essere di due tipi: fisiche e mentali. Tra questi due insiemi di proprietà, come tali, non intercorre una relazione di identità, che tuttavia occorre tra ogni concreta esemplificazione di una proprietà mentale e una concreta esemplificazione di proprietà fisiche: è questa la cosiddetta teoria dell’identità delle occorrenze (*token identity theory*). In questo modo tra il livello del mentale e quello del fisico, secondo Davidson (che in proposito riprende un prezioso strumento concettuale usato prima di lui da Richard Hare e prima ancora da G. E. Moore, in ambito morale) c’è una relazione di *sopravvenienza*¹². Ciò significa che ogni qualvolta due individui hanno le stesse proprietà fisiche, essi avranno anche identiche proprietà mentali, mentre non è detto il contrario.

⁹ D. Dennett, *Coscienza. Che cos’è*, Rizzoli, Milano 1993; H. Putnam, *Mente, corpo, mondo*, Il Mulino, Bologna 2003.

¹⁰ H. Putnam, *Menti e macchine*, in *Mente, linguaggio, realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 392-415.

¹¹ Cfr. i saggi della terza parte di D. Davidson, *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.

¹² Cfr. M. De Caro, *Dal punto di vista dell’interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci, Roma 1998, cap. 3.

Nelle ambizioni di Davidson, il monismo anomalo conserva ciò che c'è di importante nella concezione cartesiana, ossia la *specificità* delle proprietà mentali (legata al fatto che esse sono determinate da vincoli olistici e normativi) e la loro conseguente irriducibilità alle proprietà fisiche; ciò, tuttavia, senza incorrere nelle difficoltà del dualismo, in particolare nella sostanziale impossibilità di spiegare come la *res extensa* e la *res cogitans* possano interagire causalmente tra loro. C'è dunque dell'ironia nel fatto che il monismo anomalo è stato tacciato, con un sottile argomento presentato da Jaegwon Kim, di *epifenomismo*: è stato accusato cioè di privare le proprietà mentali di ogni efficacia causale.¹³ E questa, si noti, è una riformulazione della classica obiezione elevata contro il dualismo di matrice cartesiana: ovvero che non riesce a spiegare le interazioni causali psicofisiche.

Un'altra concezione contemporanea che rimanda al cartesianesimo in modo critico è il cosiddetto "esternismo semantico" o "esternismo del contenuto mentale", originato dalla riflessione del già citato Putnam (con il suo famoso esperimento mentale della "Terra gemella") e di Saul Kripke, e poi fatto proprio dalla grande maggioranza dei filosofi analitici della mente e del linguaggio, da Donald Davidson a Tyler Burge, da Jerry Fodor a Ned Block (un'eccezione rilevante è, in questo senso, John Searle, che non a caso è frequentemente descritto come un cartesiano). Per dare un'idea della rilevanza della proposta esternistica in filosofia della mente e del linguaggio, si può citare una frase di John Heil, secondo il quale «La concezione esternista della mente è ... nulla di meno che rivoluzionaria. Si tratta, a mio giudizio, del contributo filosofico più importante della seconda metà del Novecento»¹⁴.

Il presupposto fondamentale della corrente esternista è dunque il rifiuto dell'assunzione cartesiana e neo-cartesiana secondo la quale il contenuto degli stati intenzionali è interamente determinato dalle proprietà non-relazionali, interne, della mente. Secondo gli esternisti, al contrario, almeno in parte il contenuto è causalmente da fattori (fisici e/o sociali) *esterni* al sistema mente/cervello. Ciò ha, naturalmente, imponenti implicazioni epistemologiche. Da una prospettiva externalistica, fortemente polemica con il cartesianismo, scrive per esempio Donald Davidson¹⁵:

A partire da Descartes l'epistemologia è stata quasi interamente fondata sulla conoscenza in prima persona. Il suo punto di partenza – ci viene detto di solito – non può che essere quanto abbiamo di più certo: la conoscenza delle nostre sensazioni e dei nostri pensieri. In un modo o nell'altro, risaliremo poi, se mai ci riuscirà, verso la conoscenza del mondo oggettivo, esterno; infine ci sarà l'ultimo timido passo verso la conoscenza delle altre menti.

¹³ J. Kim, *The Myth of Nonreductive Materialism*, «Proceedings of the American Philosophical Association», 63 (1989), pp. 31-47.

¹⁴ J. Heil, *The Nature of True Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 24.

¹⁵ D. Davidson, *Epistemology Externalized*, «Dialectica», 45 (2-3) (1991), p. 191.

Secondo la proposta davidsoniana, invece, la conoscenza va concepita come un *tripode*, in quanto poggia necessariamente su tre sostegni, ognuno dei quali presuppone l'altro: la conoscenza in prima persona (soggettività), quella delle altre menti (intersoggettività) e quella del mondo esterno (oggettività). In questa luce, la concettualizzazione e il giudizio, ovvero il pensiero *pleno iure*, sono inestricabilmente connessi alla condivisione, mediante il linguaggio, del nostro pensiero con il pensiero altrui:

Avere il concetto di oggettività – il concetto di oggetti ed eventi che occupano uno spazio condiviso, di oggetti ed eventi le cui proprietà e la cui esistenza sono indipendenti dal nostro pensiero – presuppone la consapevolezza della condivisione con gli altri dei pensieri e di un mondo¹⁶.

In questa prospettiva, dunque, il rovesciamento del cartesianismo è radicale: ma proprio per questo la filosofia di Descartes si presenta come il fondamentale termine *a quo* della riflessione di Davidson. In questo senso, il vigore con cui Davidson e gli altri externalisti rifiutano la concezione cartesiana della mente – e tutta l'enfasi con cui essi, come fa Heil, identificano i segni di una rivoluzione *anti*-cartesiana – dimostra quanto la discussione contemporanea sulla mente vada vista in continuità, sia pure dialettica, con quella tradizionale. Cos'è, in fondo, la storia della riflessione sulla mente/corpo a partire dal Seicento, se non una costante, reiterata, mai definitiva polemica contro l'impostazione cartesiana?

In conclusione, la continuità che esiste tra le discussioni filosofiche contemporanee sul concetto di mente e quelle della tradizione filosofica dedicate al concetto di anima, e più specificamente a quello di 'anima razionale', mostra nel modo più chiaro come siano in errore quanti, ora in prospettiva critica ora in prospettiva apologetica, insistono sull'idea che la filosofia analitica rappresenti un paradigma del tutto nuovo nella storia del pensiero – un *monstrum* per gli uni, un prodigio per gli altri.

¹⁶ Ivi, p. 201.

STUDI E INTERVENTI

Hegel critico della fisiognomica

Massimiliano Biscuso

Introduzione

Nel mio intervento intendo chiarire i motivi che portarono Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* a criticare in modo ampio e dettagliato la fisiognomica e cogliere la struttura argomentativa della critica. Per far ciò sarà indispensabile comprendere, almeno nelle linee generali, l'ampia architettura della *Ragione osservatrice*, nella quale la critica alla fisiognomica rappresenta, insieme alla critica alla craniologia, il momento conclusivo.

1. Dalla natura inorganica alla fisiognomica

1.1 L'osservare

Finora non mi sembra che sia stata adeguatamente intesa l'importanza dell'ampia trattazione della *Ragione osservatrice*, la prima figura della Ragione nella *Fenomenologia dello spirito*¹, e in particolar modo della sua terza e conclusiva sezione, l'*Osservazione del rapporto dell'autocoscienza con la sua effettualità immediata; fisiognomica e craniologia*. Gli interpreti hanno cercato di spiegare l'ampiezza della trattazione hegeliana ricordando «l'importanza che i contemporanei avevano accordato ai lavori di Lavater e Gall»², ma in genere hanno dedicato scarsa attenzione a queste pagine. A ben guardare, però, questa sezione della *Fenomenologia* riveste un'importanza ben maggiore di quanto la critica sia disposta a concederle, in quanto in essa Hegel, da un lato, prende in considerazione il problema più generale delle «relazioni fra l'individualità spirituale e la sua espressione più immediata, il corpo»³, dall'altro, nella critica a queste due «pseudoscienze», gioca la partita decisiva del rapporto fra la filosofia speculativa e la scienza moderna.

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke. Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1969 ss. (d'ora in poi *TW*); *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973 (d'ora in poi *Fen.*).

² J. Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit»*, Aubier, Paris 1946; *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 317.

³ *Ibidem.*

Il fatto che qui vengano prese in considerazione due pseudoscienze non deve quindi sminuire l'importanza di questa sezione: a parte il fatto che la craniologia mostra aspetti che impediscono una valutazione liquidatoria, fisiognomica e craniologia appaiono a Hegel i tentativi più avanzati della scienza empirica moderna di penetrare ciò che fino ad allora sembrava precluso alla osservazione scientifica: l'interiorità spirituale umana, l'invisibile. Così «oggetto dell'osservare» sarà «la visibilità come visibilità dell'invisibile» (*TW* 3, 241/*Fen.* I, 266), perché solo rendendo visibile l'invisibile la ragione può conoscere nella modalità sua propria, che è quella di cogliere gli oggetti «nella forma dell'essere e del restare» (202/221). Ma per far ciò deve tradurre il rapporto visibile-invisibile nel rapporto segno-significato: così nella fisiognomica lo spirito viene conosciuto «nel suo *proprio* esterno come in un essere costituente il *linguaggio*, – la visibile invisibilità, – dell'essenza spirituale» (244/269). Si tratta, a ben considerare, di una mossa teorica mutuata dalla medicina, perché è proprio della medicina, fin da Ippocrate, cercare di risalire, attraverso segni visibili, agli invisibili processi che avvengono all'interno dell'organismo, per diagnosticare la malattia e ristabilire la salute. Rapporto semeiotico questo della medicina, rapporto semiotico quello della fisiognomica e della craniologia.

1.2 Le leggi della ragione osservatrice

L'ampia sezione dedicata da Hegel alla ragione osservatrice (*Beobachtende Vernunft*) è di fatto un confronto con le scienze della natura, con la loro metodologia e con alcuni dei loro più significativi risultati, soprattutto le scienze del vivente e le scienze dell'uomo, in cui il procedere intellettualistico della ragione osservatrice appare decisamente inadeguato.

Non intendo qui analizzare in tutta la sua complessità le pagine in cui Hegel espone e al tempo stesso discute la classificazione e la descrizione, l'esperimento, le scienze della natura inorganica, e poi quelle della natura organica, dalla biologia all'anatomia e alla fisiologia. Una discussione che di fatto coinvolge non solo la scienza moderna, ma anche la «scienza romantica» della natura, così strettamente connessa alla filosofia kantiana e soprattutto alla *Naturphilosophie*. Vorrei invece attirare l'attenzione sulle due leggi che regolano il rapporto dell'organico e dell'inorganico, o come anche dice Hegel dell'interno e dell'esterno –, intendendo per inorganico non tanto il non-vivente, quanto ciò che è altro dall'organismo e con cui l'organismo entra in una relazione determinata – in quanto tali leggi si ritrovano poi, a più alto livello, nella psicologia, nella fisiognomica e nella craniologia.

Quando i due lati sono «la natura *organica* e la natura *inorganica* nel loro reciproco rapporto» (196/215), allora la legge esprime la determinazione dell'organico da parte dell'inorganico, una determinazione che, però, risulta «superficiale, né riesce ad andare oltre il *grande influsso*» (197/215)⁴.

⁴ Cfr. G.R. Treviranus, *Biologie*, Göttingen 1803, Bd. II, p. 171.

Quando invece i due lati sono propri dell'intero organico, il «*fine* e l'*effettualità*», cioè l'organizzazione finalistica dell'essere vivente e la sua attività concreta e reale, allora «il loro rapporto genera la legge: *l'esterno è l'espressione dell'interno*» (202/221).

Sia nel caso in cui l'esterno (= inorganico) influisca sull'interno (= organico), sia in quello in cui l'esterno esprima l'interno, non si tratta in effetti di leggi, perché manca al rapporto proprio il carattere specifico della legge, cioè la necessità. E la necessità manca in primo luogo perché «l'osservare cerca i momenti nella forma dell'*essere* e del *restare*», sicché la coscienza osservatrice trasforma l'opposizione, tra organico e inorganico, tra esterno e interno, «in un'opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista» (202/221), un'opposizione tra realtà estranee l'una all'altra.

Così, nel primo caso, la legge dovrebbe esprimere l'influenza dell'ambiente sull'organismo che vi fa parte: «gli animali appartenenti all'aria sono della natura degli uccelli; quelli appartenenti all'acqua sono della natura dei pesci; gli animali delle regioni artiche hanno pelame folto ecc.». Una legge che confligge con la «libertà organica», cioè con la capacità del vivente di autodeterminarsi, sicché quella legge deve convivere con «ogni sorta di eccezioni» (197/215). Nel secondo caso, invece, la legge riguarda «un'opposizione puramente formale», in quanto interno ed esterno non sono più, come in precedenza, *cose* indipendenti, ma «lati reali [che] hanno a loro essenza un medesimo in-sé». Lati che nell'osservare appaiono come un diverso *essere*, ciascuno con un contenuto peculiare; eppure, al tempo stesso, lati di una medesima sostanza, cioè di contenuto identico: «al che la coscienza osservativa accenna, dicendo l'esterno essere soltanto *espressione* dell'interno» (203/222).

La psicologia ricercherà la legge nel grande influsso del mondo sull'individuo (cfr. 231/254), la fisiognomica e la craniologia nell'espressione dell'interno nell'esterno (rispettivamente: 234/258 e 254/281).

1.3 La fallacia della psicologia osservatrice

Introducendo la craniologia, la seconda delle «relazioni nelle quali è possibile osservare l'individualità autocosciente rispetto al suo esterno», Hegel riassume così il percorso appena compiuto dalla ragione osservatrice dalla psicologia alla fisiognomica:

[a] Nella psicologia è l'*effettualità esterna* delle *cose* che deve avere nello spirito il suo *stampo* autocosciente e rendere comprensibile lo spirito medesimo. [b] Nella fisiognomica, invece, lo spirito deve venire conosciuto nel suo proprio esterno come in un essere costituente il *linguaggio*, – la visibile invisibilità, – dell'essenza spirituale (244/269; paragrafatura M.B.).

Senza entrare nel dettaglio della analisi fenomenologica della psicologia osservatrice, si può dire che questa fallisce sotto due punti vista. Da una parte trova intellettualisticamente ed enumera «numerose facoltà, inclinazioni, passioni», eterogenee e accidentali l'una all'altra; dato però che «il ricordo dell'unità dell'autocoscienza non si fa reprimere», le pone

insieme «quasi in un sacco». Si tratta, sembra quasi superfluo sottolinearlo, di una spiegazione quanto mai inadeguata, priva di spiritualità, della realtà psichica dell'uomo, dove entrano in contraddizione il modo di rappresentarle come «cose inerti e morte» e il loro manifestarsi «come inquieti movimenti» (230/253).

Dall'altra parte la psicologia osservatrice crede di trovare la legge dell'individualità nell'effetto e nell'influsso (*Wirkung und Einfluß*) che «le circostanze, la situazione, le abitudini, i costumi, la religione ecc.», ciò che per l'uomo costituisce «la sua generale natura inorganica», esercitano sull'individuo. Ma tale individualità consiste appunto sia nel conformarsi pienamente a tali circostanze, sia nell'opporvi ad esse fino a invertirle, sia, infine, nell'essere perfettamente indifferente rispetto ad esse. «*Che cosa* debba allora avere influsso sull'individualità, e *quale* influsso debba avere, il che propriamente si equivale, dipende solo dalla stessa individualità» (231/254). Il mondo è tanto la situazione che l'individuo trova già data, quanto il mondo suo, che l'individuo fa proprio e trasforma. «Ma così la *necessità psicologica* diviene una parola talmente vuota, da esser possibile che ciò che dovrebbe aver subito questo influsso, possa anche non averlo subito» (232/255-6).

2. Fisiognomica: identità del fare vs. identità dell'essere

2.1. *La mano e la bocca*

Ciò che dunque ha decretato il fallimento della psicologia osservatrice, l'insussistenza della legge che voleva le circostanze esercitare il loro grande influsso sull'individualità come uno stampo, è la sua *concreta libertà*; concreta, perché l'individualità si è rivelata «unità dell'essere in quanto già dato, e dell'essere in quanto costruito» (232/256); libera, perché capace tanto di accogliere le influenze del mondo e conformarsi ad esse, quanto di invertirle e modificarne il corso, facendolo mondo suo. E sarà ancora la libertà a impedire alla fisiognomica di poter affermare la sua legge, che l'esterno, la figura corporea, è espressione dell'interno, del carattere interiore e dello spirito.

Obiiettivo polemico di Hegel è la fisiognomica di Johann Kaspar Lavater. Vissuto tra il 1741 e il 1801, il pastore zurighese aveva pubblicato nel 1772 *Von der Physiognomik* (*Sulla fisiognomica*), che poi aveva ampliato nei *Physiognomische Fragmente* (*Frammenti di fisiognomica*), apparsi in quattro volumi tra il 1775 e il 1778. Lavater cerca di fondare la fisiognomica, definita «la conoscenza del rapporto che lega l'esterno all'interno, la parte visibile a ciò che nasconde di invisibile»⁵, come scienza, una scienza non puramente matematica, ma qualitativa quanto la fisica, la medicina, la teologia e la

⁵ J.K. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Winterthur 1775-78; trad. it. parz. *La fisiognomica*, a cura di F. Gallo, Atanòr, Roma 1984, *Frammento III*, p. 9.

letteratura. E la fisiognomica è una scienza, perché «ha norme precise che si possono insegnare ed apprendere, esporre agli altri, trasmettere e percepire». Certo, si affrettava ad aggiungere Lavater per giustificare l'arbitrarietà e la vera e propria *Schwärmerei* di tante sue analisi, «come tutte le scienze dovrà molto lasciare al genio, al sentimento e, su molti punti, non offrirà regole precise, caratteri determinati o determinabili»⁶. Ma non era questa per lui una vera preoccupazione. Ciò che Lavater trovava entusiasmante nella fisiognomica era che essa gli sembrava essere davvero «la scienza delle scienze»⁷, perché scienza dell'uomo nella sua concreta totalità, unica forma di sapere in grado di cogliere non solo la sua triplice vita (animale, intellettuale e morale), ma anche il legame tra corpo e anima. Strumento per accedere dal visibile (il corpo) all'invisibile (l'anima), dall'esteriorità all'interiorità, è l'osservazione attuata tramite la mediazione dei sensi. Non si potrà infatti mai conoscere l'uomo

nella sua totalità se non osservando ciò che di lui è visibile, il corpo, la sua esteriorità. Per quanto spirituale, per quanto incorporea possa apparire la sua intima natura, quale che sia la distanza che lo separa dai sensi, non è meno vero che ciò che rende visibile l'uomo dal di fuori, è la sua armonia, l'indissolubile legame con il corpo che abita, dove vive, dove si pone come nel suo elemento. Questa parte materiale è dunque il punto in cui si deve concentrare l'osservazione, e tutto ciò che si può conoscere dell'uomo, lo si conosce attraverso la mediazione dei sensi⁸.

D'altronde lo studioso di fisiognomica non fa che applicare al più eccellente di tutti gli esseri visibili, quello formato a immagine e somiglianza di Dio, il medesimo procedimento che l'uomo attua quando conosce.

L'uomo non potrebbe che errare in una completa ignoranza di tutto ciò che lo circonda e di se stesso, se ogni forza, ogni vita non si manifestasse in una esteriorità sensibile, se ogni cosa non portasse in sé un'impronta che indica la sua intima natura e il suo sviluppo, un'impronta speciale che la fa conoscere per ciò che è e la distingue da ciò che non è⁹.

Occorrerà tenere presenti queste dichiarazioni di principio per cogliere l'andamento della critica hegeliana. Mentre nella psicologia la ragione osservatrice aveva preso in considerazione l'opposizione tra esterno ed interno in quanto opposizione di mondo e autoscienza, nella fisiognomica l'osservazione vorrebbe prendere in considerazione l'indi-

⁶ Ivi, *Frammento VI*, p. 33.

⁷ Ivi, p. 36.

⁸ Ivi, *Frammento II*, p. 4.

⁹ Ivi, p. 5.

viduo e l'opposizione tra il suo «libero operare», il suo *per sé*, e il suo «determinato, originario essere», il suo *in sé* (TW 3, 233/Fen. I, 256). Tuttavia, non è possibile alla coscienza osservatrice distinguere così nettamente i due lati dell'individualità: «qui oggetto d'osservazione è l'*intera individualità* determinata; e ogni lato della sua opposizione è a sua volta l'intero». Infatti il corpo non è soltanto essere originario dell'individuo, ma anche espressione di sé da lui prodotta; viceversa, l'interiorità non è soltanto formale, ma ha un contenuto determinato, è effettuale.

All'intero esteriore non appartiene dunque soltanto l'*essere originario*, il corpo congenito [*der angeborene Leib*, il corpo che ci è dato, col quale siamo nati], ma anche la formazione [*Formation*], di esso, e questa appartiene all'attività [*Tätigkeit*] dell'interno; il corpo è l'unità dell'essere non formato [*ungebildeten*] e di quello formato [*gebildeten*], ed è anche l'effettualità dell'individuo compenetrata dell'essere-per-sé. [...] Quest'*interno* non è più dal canto suo autoattività formale priva di contenuto o indeterminata [...] anzi è un carattere originario, in sé determinato, la cui forma è soltanto l'attività.

L'intero esteriore, che comprende tanto «i lati determinati, originari e saldi» quanto «i tratti che sorgono solo mediante l'operare», è, «e tale *essere* è *espressione* dell'interno» (234/258).

In un primo momento l'esterno rende visibile l'invisibile interiorità, o, detto altrimenti, la coscienza crede di poter osservare l'interiorità, nell'organo, in particolar modo in quelli che devono essere considerati gli strumenti per eccellenza dell'espressione umana, la mano e la bocca. «La bocca che parla, la mano che lavora [...] sono gli organi attuatori e fattivi che hanno in loro l'operare *come operare* [*Thun*] o l'interno come tale». Ma né la mano né la bocca riescono a trattenere in se stessi l'interno, a rendersi suo segno, perché

l'esteriorità a cui, mediante gli organi, perviene l'operare, è l'operazione [*That*] come effettualità separata dall'individuo. Linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si conserva né si possiede più in lui stesso, anzi fa uscire l'interno completamente fuori di sé e lo lascia in balia di altro (235/258-259).

Bocca e mano esprimono al tempo stesso troppo e troppo poco. Troppo, perché non esprimono l'interno, ma danno immediatamente l'interno stesso. Troppo poco, perché divenendo l'interno qualcosa d'altro rispetto all'individualità, esso è abbandonato all'elemento della trasmutazione, viene distorto e non è più riconducibile a quell'interno che l'ha generato. Così l'operare «come opera [*Werk*] compiuta» (235/259) ha un duplice e opposto significato: o è l'individualità interna, ma non la sua espressione; o è una realtà effettiva, ma completamente diversa dall'interno stesso.

2.2. Il volto e la figura corporea

È necessario perciò rinunciare a cercare nell'organo il segno visibile dell'invisibile interiorità; segno dell'interno sarà piuttosto «il movimento e la forma del volto e della figura in generale – movimento e figura non capaci di condurre a compimento qualcosa» (238/263), cioè non capaci propriamente di operare. Solo in quanto i tratti e il movimento del volto e della figura corporea sono un «operare trattenuto», essi possono essere espressione dell'interno.

Così sembra essersi finalmente istituito un rapporto tra esterno e interno tale che il primo sia espressione del secondo, segno che rimanda all'interno e lo rende visibile alla ragione osservatrice. Ma proprio la natura semiotica del rapporto espressivo è affetta da costitutiva contraddittorietà. Infatti, affinché si istituisca un rapporto semiotico, è necessario che l'esterno sia arbitrariamente posto in relazione con l'interno: la figura esterna può esprimere l'individualità interna solo comportandosi

come una cosa sussistente che accoglie tranquillamente nel suo passivo esserci l'interno come un *estraneo*, divenendone così il *segno*: esterna *espressione accidentale*, il cui lato effettuale sarebbe per sé privo di significato, – linguaggio i cui suoni e i cui aggruppamenti di suoni, lungi dall'essere la cosa stessa, le sono *congiunti mediante il libero arbitrio*, restando per essa accidentali (236/260; cors. M.B.).

Ma, d'altronde, affinché il rapporto abbia forza di legge, deve esprimere una «necessità» (239/263), il che è in contraddizione proprio con l'arbitrarietà del segno.

L'espressione dell'interno, perciò, è bensì espressione, ma in pari tempo è soltanto quasi un *segno*, per modo che al contenuto espresso è assolutamente indifferente la costituzione di ciò, mediante cui la cosa da esprimere viene espressa. In questa apparenza l'interno è certo un *visibile* invisibile, senza che però sia collegato all'apparenza stessa; esso può ben essere in un'altra apparenza, come del resto nella medesima apparenza può esservi un altro interno (239/263-264).

Ora, la fisiognomica non fallisce semplicemente perché cade nella contraddizione tra naturalità/necessità vs arbitrarietà/polivocità del segno, cioè nell'individuare la vera natura del rapporto tra i due lati. Più radicalmente essa fallisce perché non sa cogliere l'aspetto veramente essenziale tanto dell'interiorità quanto dell'esteriorità dell'individuo. È proprio infatti della fisiognomica (è suo «pensiero tipico») invertire il valore del rapporto tra operazione e intenzione, tra attività e figura corporea. Per l'osservazione l'operazione e l'opera hanno il valore di un «*esterno inessenziale*», mentre «l'*essere-entro-sé* dell'individualità ha quello dell'*interno essenziale*». Così la coscienza osservatrice «sceglie a vero interno il lato dell'intenzione; nell'operazione questo interno avrebbe la sua estrinsecazione più o meno inessenziale, mentre nella propria figura [corporea] avrebbe la sua estrinsecazione vera» (240/265). In tal modo, l'osservare fisiognomico crede di poter conoscere la vera interiorità

dell'individuo, e dice: «Tu, è vero, agisci da persona per bene; ma io vedo dal tuo aspetto che ti fai forza e che in cuor tuo sei un birbante»¹⁰.

Una tale inversione è possibile in quanto la fisiognomica presuppone (anzi, è «la principale premessa di questa scienza dell'opinare») che l'effettualità dell'uomo sia il suo volto, il movimento e la figura corporea, che cioè l'identità dell'individuo sia un dato che si tratta solo di osservare, un essere statico e univoco. «Ben altrimenti, il *vero essere* dell'uomo è la *sua operazione*: [solo] in essa l'individualità è *effettuale*» (242/267)¹¹. Infatti, se l'uomo può manifestare come nascondere la sua interiorità, far trasparire come mascherare quello che prova, impedendo appunto che dall'osservazione dell'esterno, della sua figura corporea e del suo volto, si possa cogliere l'interiorità, non può che rivelare se stesso nella sua operazione, in ciò che dice e che fa – operazione che entrando in relazione con l'operare degli altri uomini forma il mondo dello spirito, opera di tutti e di ciascuno.

L'uomo è ciò che fa, non ciò che è. Identità del fare contro identità dell'essere: questa è la posta in gioco nella critica hegeliana della fisiognomica.

¹⁰ Qui Hegel cita un passo della critica di Georg Christoph Lichtenberg (*Über Physiognomik wider die Physiognomen*, Göttingen 1778) a Lavater; sulla quale cfr. L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975, pp. 129-145.

¹¹ Su questa capitale acquisizione hegeliana, cfr. F. Valentini, *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo quinto, A, b*, in "Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale", I (2006), n. 0, *La serie delle azioni. Percorsi della filosofia pratica hegeliana*, pp. 9-25.

Il Socrate metafisico di Michele Federico Sciacca¹

Giorgia Castagnoli

«Ogni epoca filosofica, ogni originale pensatore, quando si siano accostati a Socrate, lo hanno sentito e fatto sentire secondo le esigenze del proprio peculiare spirito, mostrandone in ogni caso l'inevitabilità nella storia del pensiero, l'impossibilità di sottrarsi al raffronto con lui»².

scrive Giuseppe Semerari nel “Giornale Critico di Filosofia Italiana” del 1953, al termine di una stagione di storiografia socratica³ italica particolarmente vivace come quella degli anni Trenta-Cinquanta del secolo scorso.

In uno Stato retto da un regime totalitario, dove il libero *dialegesthai* era fortemente ostacolato dalla limitata libertà di parola, di stampa e di associazione, parlare di un uomo che risvegliava la coscienza morale e costringeva gli uomini a misurarsi con una ragione critica era già un messaggio forte; trasmettere i valori della tolleranza e della convivenza civile, in un momento in cui predominava la xenofobia e le leggi razziali erano all'ordine del giorno, diveniva allora funzionale a risvegliare il pensiero al fine di perseguire un agire autonomo. In questo periodo Socrate veniva considerato da molti intellettuali come un “faro” di luce in mezzo a tanto oscurantismo e anche negli anni del secondo dopoguerra, quando gli animi oscillavano tra la volontà di ricostruire un paese lacerato dai conflitti sociali e politici mediante una giustizia di tipo vendicativo e la tentazione contraria di relegare il passato all'oblio, ecco che l'Ateniese ritornava ad essere una figura viva e attuale, un Maestro da imitare, per il candore morale e l'attitudine “spirituale” che sembrava emanare dalla sua persona e per la sua apertura nei confronti dell'Altro.

Sulla cosiddetta “questione socratica”, non vi è ancora un accordo unanime tra gli specialisti sull'attendibilità delle fonti, così l'immagine di Socrate risulta sfuggente: egli appare come una figura a metà tra il visibile e l'invisibile, una figura tratteggiata che può essere focalizzata in maniera “chiara e distinta” solo grazie ad un “processo di mediazione” operato da ciascun interprete, che, in base alle sue ricerche, e alle sue idee sociali e politiche, raggiunge la sua “idea” di Socrate, e con lui la “sua” immagine di Filosofia. Se ogni ritratto socratico presenta certamente una sua unicità, dovuta alla fonte che ciascun autore ha ritenuto primaria e al proprio sentire, nondimeno vi sono degli elementi comuni che carat-

¹ Ringrazio il Prof. Emidio Spinelli per i suggerimenti di cui ho tenuto conto nella redazione di questo contributo.

² Semerari 1953, p. 438.

³ Per una storia della storiografia socratica italica, oltre alla voce *Socrate* dell'Enciclopedia Italiana del 1936 a cura di G. Calogero (= Calogero 1936), pp. 1024-1026, cfr. Rossi 1951; Spinelli 2006 e 2007; Stavru 2005 e 2006.

terizzano in modo peculiare questa stagione storiografica: in molti studi si riscontra spesso la tendenza, tutta italiana, a “lasciarsi sfuggire” un accenno, un paragone, un’esclamazione, che operi un immediato collegamento tra la situazione di Socrate nell’Atene del V secolo, e quella degli intellettuali nella più viva contemporaneità, mediante richiami di carattere prevalentemente socio-politico.

L’altro elemento importante è la forte tendenza, caratteristica di alcuni pensatori come Michele Federico Sciacca, Ernesto Buonaiuti⁴ e Carlo Mazzantini⁵, di avvicinare, mediante parallelismi e distinzioni, la figura di Socrate a quella di Gesù Cristo, dando luogo ad un vero e proprio “filone cattolico” di storiografia socratica italiana, che si contrappone ad un filone interpretativo di stampo “laico”, atto a valorizzare il dinamismo di una ricerca, critica e dialettica, situata in un orizzonte rigorosamente terreno (tra i maggiori interpreti di questa seconda linea di pensiero possiamo collocare Guido Calogero⁶ e Antonio Banfi⁷).

Non potendo analizzare in questa sede un’intera stagione storiografica, proveremo qui a delinearne, per sommi capi e senza alcuna pretesa di esaustività, un ritratto socratico particolarmente interessante perché inaugura la corrente interpretativa “cattolica”: il Socrate “metafisico” dipinto nel corso degli anni Trenta da Michele Federico Sciacca⁸, (lo “studioso cattolico” secondo le parole di Eugenio Garin⁹, esponente rilevante dello “spiritualismo cristiano”¹⁰).

Lo scritto più importante per comprendere la sua percezione di Socrate è certamente l’articolo del 1937 *Il significato e i limiti dell’ironia di Socrate*, letto nella Regia Università di Napoli l’11 Gennaio 1937 e poi pubblicato nella rivista trimestrale *Logos*, l’organo della Biblioteca filosofica di Palermo, diretto dal prof. Antonio Aliotta. In questo breve saggio, a cui va certamente riconosciuta una notevole chiarezza espositiva e una grande coerenza concettuale, l’ironia diviene la nota distintiva, la “tonica” per usare un’espressione musicale, per valutare la vita e la filosofia del pensatore ateniese.

⁴Cfr. Buonaiuti 1945.

⁵Cfr. Mazzantini 1946.

⁶Cfr. Calogero 1936, 1955, 1963, 1966.

⁷Cfr. Banfi 1943.

⁸Cfr. almeno Ottonello 2006.

⁹Cfr. Garin 1985, p. 27.

¹⁰La dizione “spiritualismo cristiano” è stata coniata dallo stesso Sciacca nel 1941, che però l’abbandonerà negli anni Cinquanta. Cfr. Bausola 1985, pp. 278-279. C.A. Viano, accomunando il pensiero di Sciacca a quello di Carlini, Guzzo e Pareyson, lo classifica un esponente della corrente dello “spiritualismo di origine attualistica” (cfr. Viano 2006, p. 70) caratterizzata «oltre che dal suo legame con la politica religiosa intrapresa dal regime fascista negli anni successivi ai Patti Lateranensi, tendente a valorizzare il ruolo della riflessione teologica e spirituale nella cultura e nell’educazione scolastica ed universitaria» anche dal fatto di «considerare la religione come l’unico aiuto per orientarsi nella Storia, e la riflessione sull’uomo la via di accesso privilegiata a un regno dello spirito che trascende l’uomo stesso culminando nella divinità» (Viano 2006, pp. 48-49).

Ma prima di arrivare ad analizzare queste pagine, così dense e al contempo sintetiche, in cui culmina la riflessione di Sciacca su Socrate, possiamo tentare di scorgere le sue tracce anche negli studi degli anni precedenti e più precisamente nei due saggi: *Il problema della giustizia nel libro Primo della Repubblica*, del 1930, e ne *Il problema dell'immortalità dell'anima e la metempsicosi in Platone*, del 1934, entrambi raccolti nel volume sugli *Studi sulla Filosofia Antica*, edito nel 1935.

Nel primo studio viene sostenuta la tesi che il primo libro della *Repubblica* sia un dialogo completo in sé stesso, probabilmente intitolato *Trasimaco*, dal nome del sofista con cui Socrate discute, appartenente ai cosiddetti dialoghi giovanili o socratici di Platone, quelli cioè in cui la filosofia socratica si trova «in polemica con le teorie sofistiche»¹¹.

Nel primo libro della *Repubblica*, infatti, Socrate mette alla prova il vecchio Cefalo, dotato di «un certo sano moralismo empirico»¹², convinto del fatto che la morale non vada dedotta da condizioni esterne, ma ricavata da una costante educazione dell'anima alla «continua, efficace collaborazione nella ricerca della verità»¹³.

La conversazione verte poi sul valore della ricchezza, ma «Il bene, per Socrate, come si sa, s'identifica con la sapienza e siccome le ricchezze non danno la sapienza, non possono essere un bene»¹⁴ scrive Sciacca sulla base della lettura di un passo di Senofonte nel quale Socrate pone l'accento sull'importanza dell'educazione e dello studio soprattutto per quelli che possiedono mezzi maggiori, come ricchezza o doti naturali¹⁵. Ma il dialogo con Cefalo, com'è noto, ha vita breve, e ciò perché «Socrate può aver ragione sulla sofistica che è una filosofia, ma non sul senso comune»¹⁶ di Cefalo»¹⁷.

Per continuare la ricerca sull'essenza della giustizia interviene a questo punto il secondo interlocutore del dialogo, Polemarco. Egli sostiene che essere giusti significhi far bene agli amici e male ai nemici, tradendo un freddo utilitarismo. Ma per Socrate, che ritiene l'ingiustizia un male non per chi la patisce ma per chi la commette, è impossibile che l'uomo veramente giusto faccia male ai cattivi, perché in tal caso egli stesso ignorerebbe la scienza del giusto. Dunque la tesi iniziale viene confutata: «l'intellettualismo etico di Socrate ha piena ragione sull'empirismo di Polemarco»¹⁸ conclude perciò Sciacca.

Il momento più interessante però è certamente il dialogo con il sofista Trasimaco, convinto, in base ad un'analisi della realtà effettuale, che la giustizia sia da identificarsi con l'uti-

¹¹ Sciacca 1935, p. 97. Sulla questione cfr. almeno Adorno 1997; Giannantoni 1957; Vegetti 1998 e 2001.

¹² Sciacca, p. 101.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ Ivi, p. 104.

¹⁵ Sciacca cita a questo proposito Senofonte, *Memorabili*, IV, 1, 5.

¹⁶ «E' il senso comune quello che afferma sempre e non nega mai, ma il senso comune è nemico dichiarato della filosofia», scrive Sciacca (Sciacca 1937, p. 83).

¹⁷ Sciacca 1935, p. 106.

¹⁸ Ivi, p. 110.

le del più forte¹⁹: la distanza con il modo di pensare di Socrate è profonda in quanto «Socrate sa invece che il compito della filosofia è di modificare il dato, di elevare la realtà effettuale ad un livello più alto; e questo perché Socrate ha la stoffa del profeta, che manca evidentemente al sofista»²⁰. Ciò che salta agli occhi in questa interpretazione è prima di tutto il fatto che Sciacca usi il verbo *sapere* riferendosi al compito della filosofia: egli non dice “Socrate pensa che il compito della filosofia sia quello di...”, come fosse un’opinione, un modo peculiare di vedere la filosofia; egli dice “Socrate *sa*” ovvero il problema non è quello di riflettere su quale sia il compito della filosofia, perché esso è dato (e consiste nel sublimare la realtà fattuale), ma di sapere se questo sia stato *conosciuto* o no da una serie di filosofi antichi.

Il secondo punto su cui vale la pena soffermare l’attenzione è l’accostamento di Socrate alla figura del profeta, un personaggio tipico delle religioni rivelate; egli infatti, al contrario dei sofisti che, qui come altrove²¹, vengono fortemente criticati, si avvicina a questo personaggio tipico delle religioni rivelate, ovvero a colui che ha la missione di rivelare agli uomini una realtà superiore. Su questo elemento il testo tornerà, ma rivestito di una terminologia rigorosamente filosofica:

«Trasimaco muove dal particolare; Socrate non fa diversamente. Il sofista però dai particolari inferisce il generale, Socrate il concetto universale. La differenza è rilevante: inferendo il particolare dal generale si resta sempre sul terreno del dato sensibile; inferendo invece dal particolare l’universale si salta dall’ordine empirico all’ordine razionale e universale»²².

Il “salto” in una dimensione razionale ed universale è stato il grande merito di Socrate; non di meno la mancanza di un fondamento metafisico che potesse fare da surrogato alla sua “fede” soggettiva è, secondo Sciacca, il suo grande “limite”.

«Qui è nello stesso tempo la grandezza e la debolezza della filosofia socratica: grandezza, perché Socrate è il primo ad intuire che l’ordine soggettivo, lo spirito, la voce imperiosa della coscienza è la misura dell’universo; debolezza, perché questa convinzione incrollabile resta in lui semplice intuizione, fede, esperienza personale, esperienza di Socrate. Bisognava dare a questa esperienza, che aveva avuto un martire nel suo stesso scopritore, un fondamento metafisico. E questo è stato il compito di Platone»²³.

¹⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, 338c.

²⁰ Sciacca 1935, p. 112 nota.

²¹ Cfr. Sciacca 1937, pp. 84-85.

²² Sciacca 1935, p. 120.

²³ Ivi, p. 121.

Sciacca parla di intuizione, di fede, di esperienza personale come di un sentimento soggettivo individuale che però solo con Platone²⁴ diverrà la base di un pensiero sistematico: dunque, secondo Sciacca, Platone supererà il suo “maestro” perché creerà un “sistema metafisico”, che Socrate invece “non era stato in grado” di edificare. Questa posizione sembra forse risentire l’eco dei discorsi del Labriola, il quale, nella monografia *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, aveva considerato il filosofare socratico non come «qualcosa di teoreticamente intenzionale» ma come «il risultato di un esame che egli ha esercitato su sé medesimo, fino al punto di obiettivare in una intuizione etica dell’universo le esigenze dell’animo suo»²⁵.

«L’etica, la politica e la gnoseologia socratica restavano ancora sospese nel vuoto, erano più un atto di fede, di personale e irresistibile convinzione, che di consapevolezza filosofica. Al problema etico-politico-gnoseologico mancava una metafisica. Qui Platone appuntò le sue critiche, perché questo era il punto debole della filosofia di Socrate. Era necessario alla dottrina dei concetti dare un fondamento metafisico»²⁶,

scrive infatti Sciacca in sede conclusiva, senza forse problematizzare abbastanza il fatto che, come mostra l’interpretazione di Guido Calogero²⁷ – che ne ha fatto l’emblema della ricerca incessante –, potrebbe non trattarsi di una mancanza di “consapevolezza filosofica” nell’animo di Socrate, ma di una mancanza di “volontà” di concepire una metafisica di tipo “dogmatico”.

Il secondo saggio in questione, *Il problema dell’immortalità dell’anima e la metempsychosi in Platone*, analizza il problema dell’esistenza di una vita ultraterrena nella cultura greca, dai poemi omerici alla filosofia platonica. Da ciò consegue che i cosiddetti filosofi “presocratici” sembravano sentire profondamente l’influenza delle dottrine orfico-pitagoriche, mentre Socrate, in seguito alla lettura dei passi conclusivi dell’*Apologia* platonica, in cui egli si interrogava su che cosa è la morte²⁸, con l’unica convinzione che ai buoni non possa accadere nulla di male²⁹, appariva invece uno “scettico sereno”. Socrate

²⁴ Per capire la posizione di Sciacca nei confronti di Platone ci viene in aiuto un altro saggio, dal titolo *Il problema della metafisica platonica*, (in Sciacca 1935, pp. 131-144) in cui egli recensisce, e critica, un saggio omonimo del Grassi uscito nel 1932, in quanto «Negare quanto di innegabilmente religioso c’è in Platone, non è rimuovere un ostacolo perché il filosofo greco diventi attuale, come vuole il Grassi, ma è renderci estraneo Platone, che abbiamo sempre amato e studiato come il pensatore classico dell’essere trascendente l’umana esperienza, come il filosofo delle idee-realtà, come il divinatorio di un mondo che non è il nostro, ma che sarà il nostro».

²⁵ Cfr. Labriola 1961, p. 42. Sull’argomento cfr. Spinelli 2006.

²⁶ Sciacca 1935, p. 129.

²⁷ Cfr. Calogero 1955; 1963; 1966. Sull’argomento cfr. Spinelli 2006.

²⁸ Cfr. *Apol.* 40a e seg.

²⁹ Cfr. *Apol.* 48c-d.

non proclama nessuna dottrina sull'aldilà, in quanto, secondo Sciacca, egli non «ebbe una concezione chiara dell'essenza dell'anima, né una convinzione speculativa dell'immortalità di questa»³⁰; tuttavia, nell'esaminare le alternative previste dalla religione greca in merito alla morte³¹, non vi è nemmeno un fremito nella sua voce. «Egli resta indifferente dinanzi al dubbio e non manifesta nessun segno di spavento al pensiero di quel sonno eterno che sarebbe la morte, annientamento completo del nostro essere, né la luce della speranza gli brilla nel volto al pensiero dell'immortalità»³², nota Sciacca. E' proprio questa «fermezza eroica»³³ di fronte alla morte lo contraddistingue dagli altri uomini e che lo ha reso grande nei secoli. Il suo fascino sta in quella serena tranquillità della sua anima di fronte all'ignoto, e questa disposizione interiore è ciò che più ha inciso, secondo Sciacca, sulla speculazione platonica che «si arrovellò il cervello»³⁴ sui problemi che Socrate aveva dischiuso ma non risolto. La sua stessa “uscita di scena” mostra infatti come il problema dell'al di là non fosse risolto perché egli sembra non avere alcuna certezza sul destino che lo attende; le sue ultime parole: «Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuori che a Dio»³⁵ esprimono infatti un “sereno dubbio”.

Per tentare di risolvere questi interrogativi, Platone cercherà di costruire una vera e propria metafisica, che però, secondo Sciacca, non riuscirà ad innalzarsi al livello di quella rivelata da Gesù Cristo. Nel saggio *L'uomo, questo “squilibrato”*, possiamo leggere:

«[...]la Parola ha rivelato Dio all'uomo. Bisogna però aggiungere anche che Essa ha rivelato l'uomo all'uomo stesso. [...] Si considerino soltanto alcuni concetti, come quelli di “creazione”, “persona”, “libertà”, “amore”, “spirito” e si vedrà come, nel loro significato profondo ed autentico, siano stati rivelati all'uomo di colpo, con una pregnanza di originalità che non ha riscontri nel pensiero precedente. Se quei concetti li confrontiamo a quelli corrispondenti nel pensiero greco, anche di Platone e Aristotele, appare evidente come nel cristianesimo significhino ben altro e contengano maggiore ricchezza, a prescindere anche dal loro significato teologico»³⁶.

L'idea che la Parola sia donativa di un senso più profondo e di una comprensione più autentica indirizzerà sempre il pensiero di Sciacca, che nel ventennio successivo tenderà di

³⁰ Sciacca 1935, p. 166.

³¹ Ovvero un sonno senza sogni, un oblio totale, o una vita in un altro luogo, in cui poter continuare a dialogare con le grandi anime dei defunti (cfr. *Apol.* 40c-41c).

³² Sciacca 1935, p. 167.

³³ Ivi, p. 168.

³⁴ Ivi, p. 169.

³⁵ Platone, *Apol.* 42a.

³⁶ Sciacca 1963b, pp. 175-176.

trovare una conciliazione tra le due grandi correnti in cui era diviso il pensiero cristiano in Italia: quella dei “neotomisti” e quella dei “neogostiniani”³⁷.

Michele Federico Sciacca, com'è noto, fonderà poi nel 1946 a Genova il “Giornale di metafisica”, che, insieme a “Teoresi”, la rivista fondata a Messina da Vincenzo La Via, voleva esprimere l'esigenza di comunicare, nel clima dell'entusiasmo post-bellico, un nuovo modo di filosofare, che riuscisse a legare indissolubilmente la riflessione filosofica a quella metafisica e poi a quella teologica, nella convinzione che:

«Noi non siamo di coloro che identificano la “filosofia” con la “cultura”, che cacciano in un calderone le varie forme dell'attività dello spirito, dentro il quale tutto bolle e cuoce, e rispetto a cui la filosofia fa da combustibile: dà calore a tutto ma se ne resta fuori, di sotto, brucia e incenerisce. Per noi, cultura e filosofia non s'identificano; la filosofia ha una sua autonomia, un suo metodo, una problematica propria»³⁸.

come recita un passo del suo libro *La Filosofia, oggi*.

Se per Sciacca la filosofia non coincide con la cultura generale, essa si presenta direttamente legata alla metafisica ed alla teologia, e questo appare evidente anche nella considerazione del concetto di ironia socratica che egli interpreta, contrariamente ad Hegel in cui essa era “semplicemente” il modo di porsi che caratterizzava l'Ateniese nelle sue conversazioni con gli altri cittadini, come una sorta di «festosità compagnevole»³⁹, nel senso della negazione di un mondo dominato dal costume borghese⁴⁰ in vista di un'elevazione dell'anima umana.

L'ironia, segno manifesto di quella “dotta ignoranza” che è alla base della ricerca filosofica *tout court*, diviene l'elemento costitutivo di chi si dice filosofo, in ogni tempo. «Non c'è filosofia senza ironia»⁴¹ scrive Sciacca per sintetizzare l'esigenza di trascendere il vivere comune e raggiungere un'esistenza più piena, un'«intuizione superiore»⁴² di tutto l'universo. E se alcuni suoi colleghi, cercavano nell'«esperienza estetica» un orizzonte più ampio del viver quotidiano, questo spiritualista individuava nell'anelito all'infinito il motore dell'indagine sulla Trascendenza.

³⁷ Su questo punto cfr. Bausola 1985.

³⁸ Sciacca 1963a, p. 12.

³⁹ Cfr. Hegel 1964, p. 58-59.

⁴⁰ E' aspro il tono che contraddistingue questo passo dedicato alla monotonia della vita borghese, che non nutre alcuna pretesa, ma si accontenta del mondo empirico, uccidendo così il senso profondo del fare filosofia. «Il contentarsi di quello che si è, il vivere alla meglio, il cosiddetto operare obliando, l'adattarsi all'ambiente: ecco il vivere comune, borghese, uniforme. E' questa la morte della filosofia, perché manca l'assillo dell'insoddisfazione, il coraggio di negare, la forza dell'ironia» (Sciacca 1937, p. 83).

⁴¹ Sciacca 1937, p. 82.

⁴² Ivi, p. 83.

La nozione di ironia come negatività non è tuttavia da confondere con una negatività di tipo assoluto, che potrebbe risultare sterile, ma si presenta come una negazione che nega per poi affermare qualcos'altro⁴³. Essa si rivela essere, in altre parole, l'*incipit* della ricerca, che parte da un'insoddisfazione generata dal "vivere comune", quello cioè in cui l'uomo volgare «si appaga del sensibile e vi resta immerso»⁴⁴, e si volge all'esistenza piena che caratterizza la vita del filosofo, il quale «*confronta* il sensibile con l'esigenza del metaempirico e dal confronto sente l'insoddisfazione del mondo delle cose»⁴⁵; ma il fatto stesso di *ricercare* qualcos'altro implica necessariamente una precedente coscienza, sia pure implicita, che *ci sia* qualcosa d'altro.

L'idea del "filosofo" portata avanti da Sciacca sembra richiamare alla mente un noto passo del *Simposio* platonico⁴⁶ in cui la figura del filosofo appare una figura dinamica che, mossa dal desiderio di conoscenza, avanza verso la sapienza; ma questo desiderio, derivante da un sentimento di insoddisfazione, è proprio la *condicio sine qua non* per cominciare un lungo percorso; inoltre, a guida dell'*iter* che conduce alla *sophia* viene in aiuto anche la celebre formula oracolare del "conosci te stesso", sempre ripetuta da Socrate per invitare ogni uomo ad avere una maggiore autocoscienza di sé: essa viene interpretata dal filosofo siciliano come il fondamentale richiamo a conoscere le proprie capacità, e soprattutto i propri limiti⁴⁷.

«La conoscenza di sé genera imbarazzo, ma l'imbarazzo scaccia la presunzione e fa nascere l'insoddisfazione. La coscienza del limite è la coscienza della propria ignoranza, cioè sempre negazione di ciò che si è o si crede di essere. La negazione nasce perché l'autocoscienza ha generato l'esigenza di qualcosa che non si possiede, in forza di cui, ciò che prima sembrava tutto, ora sembra niente o soltanto un particolare»⁴⁸.

A questo punto, l'autocoscienza fa sorgere nell'anima quella "dotta ironia" che si può anche manifestare come un sentimento di stupore, di meraviglia, che ci fa improvvisamente vedere il mondo con altri occhi, come era accaduto anche a Teeteto nell'omonimo dialogo⁴⁹. L'ironia di cui parla Sciacca è dunque strettamente imparentata con la meraviglia che è al-

⁴³ «L'ironia è negatività, non però negatività assoluta, che importerebbe un'ironia in senso assoluto. Ma un'ironia in senso assoluto è impossibile. Il negare ha significato rispetto a qualche cosa di più alto che si afferma» (Sciacca 1937, p. 82).

⁴⁴ Ivi, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Platone, *Simposio*, 204a.

⁴⁷ Vengono qui citati, a titolo dimostrativo: Senofonte, *Memorabili*, III, 6 e IV, 2; Platone, *Alcibiade Maggiore*, 123a. Sull'interpretazione del motto delfico nel senso di una ricerca dei limiti della sapienza umana in relazione a quella divina vi sono interessanti convergenze con il pensiero del filologo tedesco W. F. Otto (cfr. Stavru 2006, pp. 107-110).

⁴⁸ Sciacca 1937, p. 84.

⁴⁹ Cfr. Platone, *Teeteto* 155d; Aristotele, *Metafisica*, I 982b.

l'origine della ricerca filosofica. Egli ritiene inoltre che l'ironia di Socrate sia duplice, nel senso che si rivolge a due oggetti distinti: ai fisiologi presuntuosi nel ritenere di poter indagare sull'essenza di fenomeni conoscibili solo dagli dei; e ai sofisti, in quanto incapaci di elevarsi ad una visione che andasse oltre il fatto empirico. Ma il punto fondamentale di questa interpretazione è il fatto che questa duplice ironia poggia su una *esigenza etica e religiosa*, che però non riesce a raggiungere un compimento adeguato: qui è il suo "limite". Socrate rimane infatti legato fino all'ultimo alla «sfera ristretta dell'utilità collettiva»⁵⁰, dato che identifica il bene con l'utile sociale, ma non riesce a superare l'aporia di aver pensato un concetto, quello del bene, che agisce "solo" come una norma di tipo etico-pedagogico, senza essere un'Idea eterna e immutabile.

«Socrate, in una parola, non riesce a superare l'umanesimo della sofistica. Per lui i problemi morali s'impostano come problemi sociali e politici. L'umanesimo individualista assume in lui una forma spiccatamente sociale, si pone e si risolve come dottrina dello Stato, che il filosofo consacrò con la sua morte eroica. Qui si fermò Socrate e questo è il limite della sua ironia, che non mirò mai a svalutare la pienezza della vita mondana in forza di un principio teologico trascendente il mondo degli uomini»⁵¹.

Socrate dunque rimane ancorato al mondo degli uomini, senza operarne una svalutazione in vista di un principio teologico trascendente; egli infatti sceglierà di dedicare tutta la sua vita a tentare di risolvere i problemi morali in vista di una loro diretta applicazione pratica nel vivere della propria comunità politica e sociale.

L'attenzione riservata all'agire etico nella dimensione del vivere civile è perciò il messaggio che, proprio alla vigilia del secondo conflitto mondiale, sembra inviare dalle profondità di un passato lontano il "Socrate metafisico" di Michele Federico Sciacca.

⁵⁰ Sciacca 1937, p. 87.

⁵¹ Ivi, p. 88.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1985), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- Adorno F. (1997), *La "politeia" di Platone*, in Platone 1997, pp. V-LXV.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Banfi A. (1943), *Socrate*, Mondadori, Milano.
- Banfi A. (1951), *Problemi di Storiografia filosofica*, Fratelli Bocca Editori, Milano.
- Bausola A. (1985), *Neoscolastica e spiritualismo*, in AA.VV. 1985, pp. 273-354.
- Buonaiuti E. (1945), *Socrate*, in *I maestri della tradizione mediterranea*, Colombo, Roma, pp. 45-129.
- Calogero G. (1936), s.v. "Socrate", in *Enciclopedia Italiana*, Roma, vol. XXXI, pp. 1021-1026.
- Calogero G. (1955), *Socrate*, in Calogero 1985, pp. 106-126.
- Calogero G. (1963), *La regola di Socrate*, "La Cultura", I, pp. 182-196.
- Calogero G. (1966), *Il messaggio di Socrate*, "La Cultura", IV, 1, pp. 289-301.
- Calogero G. (1985), *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli.
- Garin E. (1985), *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, AA.VV. 1985, pp. 1-30.
- Giannantoni G. (1957), *Il I libro della Repubblica di Platone*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", XII, pp. 123-145.
- Hegel G.W.F. (1964), *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad.it. E. Codignola e G. Sassa, La Nuova Italia, Firenze, vol. II, pp. 40-114.
- Labriola A. (1961), *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotele*, Feltrinelli, Milano.
- Mazzantini C. (1946), *La metafisica di Socrate*, "Giornale di Metafisica", 1, 1946, pp. 73-86.
- Otonello P.P. (2006), s.v. "Michele Federico Sciacca", in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano, vol. 10, pp. 10219-10220.
- Platone (1992) *Alcibiade Maggiore*, in *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari.
- Platone (1996), *Apologia di Socrate, Critone*, introd. A.M. Ioppolo, trad. M. Valgimigli, Laterza, Bari.
- Platone (1996), *Simposio*, introd. A. Taglia, trad. G. Calogero, Laterza, Bari.
- Platone (1997), *La Repubblica*, introd. F. Adorno, trad. F. Gabrieli, Bur Milano.
- Platone (2001), *La Repubblica*, introd. M. Vegetti, trad. F. Sartori, note B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.
- Platone (2002), *Teeteto*, introd. e note A.M. Ioppolo, trad. M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari.
- Rossi P. (1951), *Per una storia della storiografia socratica*, in Banfi 1951, pp. 85-140.
- Sciacca M.F. (1930), *Il problema della giustizia nel libro I della Repubblica di Platone*, in Sciacca 1935, pp. 95-130.
- Sciacca M.F. (1933), *Il problema della metafisica platonica*, in Sciacca 1935, pp. 131-144.

- Sciacca M.F. (1934), *Il problema dell'immortalità dell'anima e la metempsicosi in Platone*, in Sciacca 1935, pp. 145-222.
- Sciacca M.F. (1935), *Studi di Filosofia antica*, Libreria Editrice Perrella, Napoli.
- Sciacca M.F. (1937), *Il significato e i limiti dell'ironia di Socrate*, "Logos", 1, pp. 82-88.
- Sciacca M.F. (1963a), *La Filosofia, oggi*, Marzorati Editore, Milano, vol. I
- Sciacca M.F. (1963b), *L'uomo, questo "squilibrato"*, Marzorati Editore, Milano.
- Semerari G. (1953), *Il principio del dialogo in Socrate*, "Giornale Critico di Filosofia Italiana", pp. 437-456.
- Senofonte (2001), *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Bur, Milano.
- Spinelli E. (2006), *Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero e Giannantoni*, in Antonio Labriola. *Celebrazioni del Centenario della morte*, a cura di L. Punzo, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino, vol. III, pp. 755-793.
- Spinelli E. (2007), *La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo* [in corso di pubblicazione].
- Stavru A. (2005), *Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri*, "Atene e Roma", 2-3, pp. 95-100.
- Stavru A. (2006), *Socrate: mito ed etica della conoscenza Studio sugli scritti socratici di W.F. Otto*, Bulzoni Editore, Roma.
- Vegetti M. (1998), *Trasimaco*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica I*, Bibliopolis, Napoli, pp. 233-256.
- Vegetti M. (2001), *Introduzione alla Repubblica di Platone*, in Platone 2001, pp. V-XXVI.
- Viano C.A. (2006), *La filosofia italiana del Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Il reticolo delle idee

Anselmo Grotti

1. “Esodo” dal pensare?

Qualcuno si è spinto a parlare di “mutazione antropologica”. Di uno strano popolo di “barbari”, o presunti tali. Gente che non comprendiamo. È come se animali che respirano con i polmoni avessero a che fare con animali che cominciano a respirare con le branchie. Lo ha delineato Baricco nel suo *feuilleton* in Rete *I Barbari*:

«Posso sbagliarmi, ma io credo che la mutazione in atto, che tanto ci sconcerta, sia riasumibile interamente in questo: è cambiato il modo di fare esperienze. C'erano dei modelli, e delle tecniche, e da secoli portavano al risultato di fare esperienza: ma in qualche modo, a un certo punto, hanno smesso di funzionare. Per essere più precisi: non c'era nulla di rotto, in loro, ma non producevano più risultati apprezzabili. Polmoni sani, ma tu respiravi male. La possibilità di fare esperienze è venuta a mancare. Cosa doveva fare, l'animale? Curarsi i polmoni? L'ha fatto a lungo. Poi, a un certo punto ha messo su le branchie. Modelli nuovi, tecniche inedite: e ha ricominciato a fare esperienza. Ormai era un pesce, però. Il modello formale del movimento di quel pesce l'abbiamo scoperto in Google: traiettorie di links, che corrono in superficie. Traduco: l'esperienza, per i barbari, è qualcosa che ha forma di stringa, di sequenza, di traiettoria: implica un movimento che inanella punti diversi nello spazio del reale: è l'intensità di quel lampo. Non era così, e non è stato così per secoli. L'esperienza, nel suo senso più alto e salvifico, era legata alla capacità di accostarsi alle cose, una per una, e di maturare un'intimità con esse capace di dischiuderne le stanze più nascoste. Spesso era un lavoro di pazienza, e perfino di erudizione, di studio. Ma poteva anche accadere nella magia di un istante, nell'intuizione lampo che scendeva fino in fondo e riportava a casa l'icona di un senso, di un vissuto effettivamente accaduto, di un'intensità del vivere. Era comunque una faccenda quasi intima fra l'uomo e una scheggia del reale: era un duello circoscritto, e un viaggio in profondità. Sembra che per i mutanti, al contrario, la scintilla dell'esperienza scocchi nel veloce passaggio che traccia tra cose differenti la linea di un disegno. E' come se nulla, più, fosse esperibile se non all'interno di sequenze più lunghe, composte da differenti “qualcosa”».

Anche Dave Eggers punta a una sorta di nuova Genesi (però in sei giorni e mezzo anziché sette) in *Conoscerete la nostra velocità*. Due amici e un viaggio passato soprattutto negli aeroporti e nelle hall degli alberghi. In Cile incontrano un antico popolo per il quale l'anima è una montagna, l'insieme dei pensieri di tutti gli uomini. Anche il protagonista, statunitense, modernissimo, scopre che "non vuole più i suoi pensieri", desidera essere come quella pianta gigante lacustre che si stende per miglia trovata in Minnesota. Sostiene che le fibre ottiche non solo trasportano ma ospitano le informazioni.

È un emergere di nuovi paradigmi di percezione del mondo. Avvicinarsi a un nuovo paradigma non significa solo prendere le distanze da quello precedente, ma ridefinire distanze e prossimità con altri paradigmi precedentemente obliati. Lo ha detto con chiarezza Ong parlando di "seconda oralità"¹.

C'è una difficoltà nell'organizzare il pensiero per come lo abbiamo conosciuto nella tradizione occidentale. La capacità di analisi, di concentrazione, di tallonare passo passo lo svolgersi del ragionamento pare difficile – tanto da poter parlare di una sorta di "esodo dal pensiero". Lo vediamo nelle nostre scuole, anche là dove si fa filosofia, e anche nelle nostre università. E spesso anche in discipline scientifiche la mancanza di logica, di pensiero astratto, di organizzazione delle idee rappresenta un pesante vincolo. Una nebbia mediatica avvolge le menti e il nostro essere perennemente tecnologicamente interconnessi pare accompagnarsi a un crollo nell'attitudine alla profondità. Sembrerebbe a volte che il nostro diventare sempre di più ipodotati si accompagni quasi a un divenire ipodotati, almeno nell'affrontare i classici della tradizione filosofica ma in generale la strutturazione della cultura che ci è familiare da molto tempo a questa parte. È come se un nuovo "pensiero" onirico, immersivo, povero di prospettiva e di distacco, emotivamente connotato prendesse possesso delle nostre menti, soprattutto nelle giovani generazioni che incontriamo a scuola.

La modernità nasce con la gestione ordinata dello spazio. Nel Medio Evo non ci si scandalizza che la piuma dell'ala dell'arcangelo Gabriele si trovi contemporaneamente in molto luoghi. O che i chiodi della croce di Cristo siano talmente numerosi da bastare per più di un crocefisso. Oppure che con il termine "le Indie" si intenda di volta in volta l'Arabia, la Cina, un generico Oriente - qualche volta persino la stessa India... È solo gettandogli addosso il reticolo delle coordinate geografiche che si applica allo spazio il principio di non contraddizione, la logica, l'ordine. Colombo in qualche misura può scoprire un nuovo continente perché "getta" sul mondo un reticolo che lo ordina, lo rende padroneggiabile, controllabile. Ha una "kantiana" fiducia nel fatto che l'organizzazione mentale dello spazio strutturi ogni futura esperienza sensibile e la renda "scienza".

¹ W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986; dello stesso autore *La presenza della parola*, Il Mulino, Bologna 1970; e *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989.

L'ordine, è contemporaneamente sia il reticolo segreto in cui si trovano disposte le cose, che la griglia dello sguardo che le scruta. Lo "spazio d'ordine" entro il quale si è manifestato il sapere ha incontrato negli ultimi secoli due grandi fratture: la metà del Seicento e l'inizio dell'Ottocento. Nel periodo compreso tra queste due date, che Foucault chiama età classica, c'è stata una coerenza tra il linguaggio, la rappresentazione della realtà, la concezione della ricchezza e del valore.

Il sistema di Linneo è quello di una nomenclatura binomia, che riprende la tradizione aristotelica: si ha definizione ("de-finizione": stabilire un confine, un ordine, uno spazio delimitato, un insieme, una classificazione) quando si fa riferimento al genere prossimo e alla differenza della specie. L'uomo è "animale" (genere) "dotato di parola" (differenza propria della sua specie rispetto alle altre specie animali: dove "specie" ha proprio il valore di "aspetto", "visione intellettuale"). Linneo muore nel 1778: un anno prima un suo allievo, Beckmann, aveva proposto una tassonomia dei prodotti della tecnologia e quindi delle invenzioni, anch'essa binomia.

Tutto questo, per molti aspetti, sembra davvero molto lontano dal mondo mentale in cui vive generazione di "mutanti". Riprendiamo quanto scrive Baricco:

«Adesso mi chiedo se quello sia un fenomeno circoscritto, legato a uno strumento tecnologicamente nuovissimo, la rete, e sostanzialmente relegato lì. E so che la risposta è no: con le branchie di Google respira ormai un sacco di gente, a computer spenti, nel tempo qualsiasi delle loro giornate. Scandalosi e incomprensibili: animali che corrono. Barbari. Posso provare a disegnarli? Ero qui per questo».

Potremmo però suggerire alcuni dubbi. Forse non si tratta di un esodo dal pensare, ma da una particolare forma di pensiero. Forse non si tratta di un congedo dalla tradizione filosofica, ma di una occasione per comprenderla sotto una luce differente (non necessariamente migliore, ma per certi aspetti sorprendente). Si pensi soltanto alle grandi tematiche della filosofia della mente, della percezione del mondo e dell'io, dell'etica, della fisica, della politica.

Molto sta cambiando. Per certi aspetti siamo ancora una generazione di mezzo: gente che ha costruito il proprio *brainframe* nella società del libro, e che impara a muoversi anche in quella della Rete. Una generazione interfaccia, che forse non ha molto tempo per creare dei ponti e per rendere significativo il sapere elaborato nei secoli precedenti. Il pensiero filosofico però è inclusivo, non ha un set predeterminato e condivide con il linguaggio naturale l'estrema flessibilità, la capacità di trascendere ogni struttura o genere dati – nonché forse anche un po' di imprecisione, a onta di tutti gli sforzi logici e sistematici.

2. Linguaggio e pensiero

Si può a ragione sostenere che quando scriviamo la punta della penna è un organo del nostro cervello. Ma la stessa scrittura è una forma particolare di linguaggio, così che è possi-

bile sostenere che pensiero e linguaggio sono in intima connessione. A meno naturalmente di non cadere nell'equivoco di restringere la definizione di pensiero e di linguaggio in ambiti troppo angusti. Il nostro scopo invece è proprio quello di comprendere modelli "altri" di pensiero e di comunicazione del pensiero. È la caratteristica del pensiero filosofico. Potremmo a tale proposito riprendere la grande immagine omerica del confronto tra i moduli conoscitivi di Polifemo e quelli di Ulisse. Polifemo ha una mente, poiché è in grado di organizzare l'ambiente attorno a sé, di produrre manufatti tecnologici, di raggiungere stabilmente degli scopi, di mandare e ricevere segnali. Ma non è in grado di percepire la realtà da un altro punto di vista: letteralmente ha un solo occhio: il suo. Non sa "pensare" secondo altri modelli di pensiero. Ulisse invece sa pensare non solo come Ulisse, ma anche come Polifemo. Potremmo dire che ha una "teoria della mente", che manca del tutto al suo avversario.

L'esercizio della filosofia esplicita e rafforza la nostra "teoria della mente": essere in grado di percepire il mondo da un altro punto di vista. Con due conseguenze nella scuola: la capacità di "accogliere" il punto di vista degli studenti, coinvolti nell'apparente "esodo dal pensiero" e trovare il punto di intersezione che permetta loro di fare un'esperienza conoscitiva inedita. Senza dimenticare di fare filosofia, visto che già nell'antichità ci si interrogava di come far comunicare tra loro i dormienti, "ognuno dei quali sogna un sogno privato". Per tacere dell'esperienza archetipa del filosofo che scende nella caverna e cerca con estrema difficoltà un elemento di comunicazione tra paesaggi mentali così diversi². Siamo un mondo globalizzato, ma in cui comunicano senza problemi le merci e i capitali, molto meno le culture. Gli uomini sono sì coinvolti in esodi giganteschi, ma lo sono soprattutto in quanto merce e molto meno in quanto soggetti di cultura. Nella incomunicabilità delle culture e delle generazioni vince il surrogato della comprensione, l'omologazione.

Da quando si è pienamente dispiegata l'immane potenza ordinatrice della modernità?

Nel 1793 si utilizzarono prefissi latini e greci per le varie suddivisioni: centimetro, decametro, ecc. Il sistema metrico non è basato sulle lingue naturali e non ne dipende, è universale, come l'alfabeto definitivo. Con quel gesto il monopolio signorile dei pesi e delle misure scomparve assieme al feudalesimo. Scomparve la diversità legata alla geografia, alla storia, ai riferimenti antropomorfi, al caos delle unità di misura, agli imbrogli dei mercanti. La rivoluzione francese forse più duratura fu la sostituzione di questa galassia multicolore con un sistema astratto, molto più efficiente e globalizzante, potremmo dire immateriale. Forse non è un caso che i rivoluzionari ebbero pieno successo in tutte le unità di misura (con gli inglesi no, ma si sa che non correva buon sangue...) tranne che con una: quel-

² Un elemento che ha davvero costituito un archetipo fondamentale, non solo nella filosofia ma anche nella letteratura, nell'arte e anche nel cinema. Ricordo, a questo proposito, la scena del film *Metropolis* di Fritz Lang (1926) nella quale il protagonista, figlio del Signore di Metropolis, comprende la complessità del reale quando riesce ad abbandonare i giardini pensili dei grattacieli per scendere nella città sotterranea e mettersi, in senso letterale, "nei panni" di un operaio.

la del tempo. Braccia, piedi, stajo, sono scomparsi. Le unità di misura del tempo hanno resistito: o meglio, si sono divaricate. Quelle utilizzate dalla scienza hanno accettato la base decimale. Quelle utilizzate nella vita quotidiana hanno ripreso velocemente il sopravvento. Non ci suonano “esotici” i nomi di metro, chilo, litro; esotici ci suonano nomi come “fiorile”, “brumajo”, “termidoro”. Il tempo quotidiano non ha accettato la “razionale” base dieci: 24 sono le ore del giorno, 7 i giorni della settimana, 28, 29, 30, 31 i giorni del mese, 12 i mesi... In Italia soltanto nel secondo Ottocento si è introdotta l’ora “legale”³. La misura del tempo ha subito quindi anche recentemente molte oscillazioni. Non così invece per la “misura” del linguaggio: la scrittura.

L’alfabeto latino è l’unico ad essere rimasto in uso nel mondo occidentale: sono millenni che non viene modificato, eppure è sempre uno strumento costantemente funzionale, anche in contesti molto diversi da quelli in cui è nato e si è sviluppato. Neppure la geometria euclidea è stata altrettanto longeva. È servito da base per l’alfabetico fonetico internazionale, la trascrizione dal cinese e dal giapponese, nonché per la scrittura dei testi e delle grammatiche delle lingue in precedenza solo parlate. Alcuni potrebbero dire che ciò è avvenuto come conseguenza di una supremazia occidentale sul mondo, cosa non sbagliata ma parziale. Altri alfabeti si sono comportati diversamente. Si noti che mentre le popolazioni che si sono convertite all’Islam hanno utilizzato l’arabo (come lingua “ufficiale” di Allah, nella quale è stato “dettato” il Corano), l’alfabeto latino è stato declinato nelle lingue nazionali per i popoli che si sono convertiti al cristianesimo (non esistendo “una” lingua della Bibbia, e neppure una ma quattro versioni dei Vangeli), mentre esistono traduzioni autorizzate anche per l’uso liturgico in scritture non latine. La piena comprensione del Corano presuppone la conoscenza diretta dell’arabo (e tra poco accenneremo ad alcuni motivi). Nel cristianesimo storicamente qualcosa del genere è avvenuto anche per il latino (si ricordi che a un certo punto sono finite nell’Indice dei libri proibiti le traduzioni in volgare della Bibbia): tuttavia si è trattato di un caso estremo, all’apice della Riforma protestante, mentre nel lungo periodo è prevalsa la traduzione e l’inculturazione, sia pure non senza difficoltà, anche in culture lontane (si pensi alla diatriba sui riti malabarici). La storia delle traduzioni della Bibbia comincia da lontano: dalla versione della Torah in greco cosiddetta “dei Settanta”, quando il re Tolomeo fece venire ad Alessandria d’Egitto 72 traduttori, assieme a dei Leviti di Gerusalemme. Era il III secolo a.C. e quasi più nessuno parlava l’ebraico: eppure non si trattò di una operazione indolore, anche se coronata da grande successo. Il popolo parlava l’aramaico e le classi colte il greco: ma gli ebrei non ellenizzati giudicarono blasfemo chiamare YHWH con nomi di dèi del-

³ Che non è, come molti pensano e scrivono, l’ora che c’è d’estate, quando “si va avanti” di un’ora rispetto all’ora invernale. L’ora “legale” è quella convenzionalmente stabilita in un Paese, che è artificiale perché, ad esempio, l’11 ottobre i baresi vedono sorgere il sole alle 7.01, mentre i torinesi sono al buio sino alle 7.41. Questo non ha creato problemi per millenni, ma da quando ci sono treni che vanno da Bari a Torino si è dovuto utilizzare un orario convenzionale, “legale” appunto, valido in tutta Italia (in realtà vigente in tutto il fuso orario di appartenenza).

l'Olimpo greco. Lo sdegno derivava dal ritenere che si trattasse di un vero e proprio tradimento della rivelazione del Nome, che non è un nome generico ma un nome proprio di persona. La traduzione "dei Settanta" ha reso YHWH (pronunciato per rispetto Adonai) – "Elohim" con "Kyrios Theos", aprendo la via a tutte le altre traduzioni di quello che sarà la Bibbia (Primo e Secondo Testamento) nelle altre lingue. È un vero e proprio record: 2.260 versioni tra lingue e dialetti. Il 98% delle persone nel mondo oggi può leggere la Bibbia nella propria lingua. Il problema della traduzione, che tanto scandalizzò i giudei non ellenizzati, si è posto certamente anche nel cristianesimo, sia pure per motivi non del tutto simili. Nel 1550 san Francesco Saverio ad esempio si chiese come parlare di Dio ai giapponesi. Come sempre, l'alternativa era tra l'uso di un nome locale, che è comprensibile ma rischia di creare equivoci, o di un nome non tradotto, che garantisce in apparenza l'ortodossia ma può essere incomprensibile o frainteso. Francesco Saverio all'inizio scelse la prima strada, annunciando Cristo con il termine giapponese Dainitchi, che indica il Buddha. Una scelta che provocò non poca confusione, tanto da fargli preferire in un secondo momento l'espressione latina Dominus Deus, perfetta per un occidentale ma incomprensibile per un giapponese o, peggio, "aggiustata" all'espressione sino-giapponese simile come suono che significa "una grande menzogna". Si possono facilmente immaginare i risultati. Venne quindi scelto il termine Tenshu, che significa "Signore del Cielo". Nel 1960 fu infine scelto il termine Kami, nome che significa "superiore", una traduzione abbastanza sufficiente ma di compromesso, poiché è usato tradizionalmente anche per designare ben otto milioni di divinità scintoiste. Anche per una religione universalista che ha sempre scelto la strada dell'inculturazione rimane l'impronta della prima forma di scrittura utilizzata. Recentemente lo stesso papa Benedetto XVI, nel suo controverso discorso a Ratisbona del settembre 2006, ha detto che il Nuovo Testamento è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento.

L'alfabeto si porta dietro d'altra parte delicate questioni non solo religiose ma anche politiche: si pensi all'utilizzo dei caratteri latini al posto di quelli arabi nella Turchia della rivoluzione nel 1928, o l'imposizione del cirillico nelle repubbliche asiatiche e caucasiche dell'ex Unione Sovietica.

Nella definizione del linguaggio è importante non solo la storia, ma anche la geografia. I gauchos argentini hanno 200 nomi per indicare i colori dei cavalli, così come sono numerosissimi per gli inuit i nomi che classificano le diverse tipologie di precipitazioni atmosferiche, da noi sbrigativamente rubricate con il termine "neve". La suddivisione di Linneo è un potente tentativo di mettere ordine nel mondo della vita, ma risponde a esigenze e a cornici mentali tipicamente alfabetizzate. I soliti gauchos argentini, così ricchi di parole per i colori equini, non seguono Linneo: per loro le piante si dividono in soli quattro gruppi, e per di più scelti con criteri molto diversi da quelli del grande naturalista: Pasto sono le piante adatte per il foraggio; Paja quelle adatte per fare la paglia; Cardo per quelle adatte come legno; Yuyo è un termine "residuo" che copre tutto il resto delle piante. Una simile classificazione,

che contempla anche una categoria di “rimanente” ci ricorda più la tassonomia fantastica di Borges e della sua “enciclopedia cinese” che Linneo. L’enciclopedia cinese proposta da Borges divide gli animali in:

*appartenenti all’Imperatore,
imbalsamati
addomesticati
maialini di latte
sirene
favolosi
cani in libertà
inclusi nella presente classificazione
che si agitano follemente
innumerevoli
disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello
et caetera
che fanno l’amore
che da lontano sembrano mosche*

Perché alcuni criteri ci sembrano “ovvi”, altri “abbastanza comprensibili”, ed altri davvero “strani”?

Foucault scrive che la scrittura alfabetica occidentale suggerisce percorsi lineari e stabili, quella iconografica invece propone una visione in cui le cose sono “coricate”, “posate”, “disposte” in luoghi tanto diversi che è impossibile trovare per essi uno spazio che li accolga. Lo spazio c’è, ma non segue le coordinate. È mobile, continuamente ristrutturato, sottoposti a criteri diversi.

Non è il reticolo, è la Rete.

3. Filosofia come ristrutturazione dei propri saperi

L’apprendimento filosofico avviene quando le nuove conoscenze trovano un punto di contatto con il pregresso, stabilendo un rapporto vitale e significativo con quanto lo studente già conosce. Il che non esclude la generazione di opportune “dissonanze cognitive” e la continua ristrutturazione del sapere. Si tratta di concepire l’apprendimento filosofico certo come acquisizione del nuovo ma soprattutto come trasformazione di sé (con il primo aspetto funzionale al secondo). Detto in altri termini, non si tratta tanto di conoscere “cose nuove” (per quanto questo sia evidentemente necessario), quanto di imparare a porre uno sguardo nuovo sulle cose che si presume di sapere già. Saper riorganizzare i propri saperi rappresenta una “competenza” indispensabile. Se qualcosa è mutato rispetto al classico “*sapientis est ordinare*” è che l’equilibrio da raggiungere non è più quello gerarchico e statico espresso ad esempio dalle cattedrali gotiche, ma piuttosto quello precario e in continua ristrutturazione del funambolo che

si muove in stretta correlazione con l'ambiente, una sorta di "reticolo" delle idee. Quello che rimane immutato è il valore dell'equilibrio, come percezione di unitarietà della cultura di contro alla semplice frammentazione dell'esperienza non resa consapevole di sé. A maggior ragione se ci confrontiamo con il mutamento di paradigmi conoscitivi generato dal paesaggio mentale digitalizzato nel quale siamo immersi, che pone molte domande, spesso feconde, alla filosofia. E la filosofia ha da offrire a tale proposito un contributo di grande importanza.

Ha scritto Porfirio che la memoria non è archivio di immagini, ma riproduzione delle cose che hanno formato oggetto delle nostre cure. C'è una continua ristrutturazione nella memoria, un lavoro attivo, una necessaria consapevolezza di cosa conosciamo. Ma in ciò che conosciamo hanno una enorme importanza le conoscenze implicite. Ce lo hanno ricordato gli studi sull'intelligenza artificiale e l'immensa mole di saperi non codificati che anche un bambino possiede.

Minsky conferma l'aneddoto della visione artificiale ingenuamente affidata come compito estivo nell'estate 1956. Il libro *La società della mente*, costituito da 270 saggi a volte di una sola pagina, sostiene che si può costruire una mente assemblando piccole parti, ciascuna priva in sé di una mente". È "razzista" chiunque si ostini a vedere differenze tra l'uomo e le macchine.

«Se si capisce una cosa solo in un modo, allora non la si capisce affatto, perché se capita un inconveniente si resta paralizzati in un pensiero che se ne sta lì nella mente senza sapere dove andare. Il segreto del significato che ha per noi una qualsiasi cosa dipende da come l'abbiamo collegata alle altre cose che sappiamo. Ecco perché quando qualcuno 'impara a memoria' diciamo che non capisce veramente. Invece quando si posseggono parecchie rappresentazioni diverse, se un metodo fallisce se ne può provare un altro. È ovvio che troppi collegamenti indiscriminati trasformano la mente in una zuppetta. Ma con rappresentazioni ben collegate tra loro è possibile far circolare le idee nella mente e considerare le cose sotto molte prospettive, finché si trova quello che fa al caso nostro. Ecco cosa significa pensare!»⁴

Percepire il dibattito filosofico che emerge da queste considerazioni (e dalla loro eventuale contraddizione) ci permette di recuperare pienamente, ma su di un altro piano, il ruolo centrale del pensiero.

4 . Serendipità: alternativa alla causalità e alla casualità dell'apprendere

Nella Scuola si parla da qualche tempo di "depotenziamento dell'idea di programmazione", ovvero di programmazione a bassa definizione. Più in generale si fa riferimento a un

⁴ Marvin L. Minsky, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989, p. 172

diverso contesto di apprendimento, nel quale emergono termini come “bottega artigiana”, sviluppo prossimale, valorizzazione del sapere implicito e di quello procedurale. Si impara più per “immersione” che per “esplicitazione formale”. A maggior ragione quando si utilizzano procedure informatiche e tecnologie di Rete l’apprendimento si sviluppa per esperienze e attività. È stato anzi coniato un termine: “serendipità” che indica quel particolare evento per cui si trova qualcosa che non si riteneva di cercare, qualcosa che non era stato “programmato”. Navigando in Internet questo capita molto spesso. Tuttavia occorre in realtà molta disciplina e consapevolezza dello scopo da raggiungere per poter effettivamente sperimentare questo stadio. Senza aver ben fermi i propri scopi la navigazione in Rete si limita facilmente ad essere una serie di porte che si aprono su altre porte e una serie di promesse non mantenute. È come andare al cinema e passare due ore non a vedere un film, ma a vedere decine di titoli di testa, di *trailer*, di spezzoni di tanti film. Si tratta di una metafora valida anche per l’insegnamento filosofico. Un certo modo di intendere la programmazione poteva portare a un irrigidimento dei passaggi. Una salutare reazione ha portato a valorizzare l’occasione educativa, l’utilizzo “creativo” dello spunto dello studente, di un evento, di una particolare situazione, quello che si dice in greco *kairos*, il “momento opportuno”. Ogni buon insegnante sa però che questa attitudine apparentemente *spensierata* è frutto di grande disciplina e competenza. Sa che gli studenti possono e devono passare da esperienze molteplici, non meccanicamente ripetute: ma sa anche che tale molteplicità deve trovare un senso, un orizzonte di significato. Non si tratta di fare un *happening* e una improvvisazione continua.

Nella metafora qui proposta del “reticolo delle idee” si deve tenere ben presente l’etimologia stessa di “Inter-Net”: una “rete di reti” che ha elaborato appositi protocolli per mettere in comunicazione documenti presenti in qualsiasi tipo di computer, indipendentemente dal tipo, luogo fisico, caratteristiche tecniche. Si tenga presente che la straordinaria invenzione del web ha permesso di immaginare l’intero sapere presente in Rete come un unico gigantesco ipertesto. Di nuovo possiamo utilizzare questa immagine come *metafora sia del sapere che del suo apprendimento*: un unico ambiente del sapere, che richiede però di conoscere le “tecniche di navigazione”, la capacità di distinguere ciò che è significativo da ciò che non lo è.

Riassumendo: occorre muoversi nel reticolo delle idee senza essere né *causali* (il programma da svolgere come una catena di montaggio, indipendentemente da tutto quello che succede), né *casuali* (l’improvvisazione, la mancanza di un asse epistemologico dei saperi): e dunque ci scopriamo “*serendipici*”.

Una attività filosofica che intende essere significativa deve porre attenzione alla fase “postattiva”, agli *esiti* del processo di apprendimento, attraverso la valutazione e l’accertamento delle competenze riguardo all’*intero* di apprendimento. Il che implichi attività di documentazione del percorso e di produzione di materiali.

L’asse portante dovrà essere la percezione di lavorare su settori magari particolari, ma nella progressiva consapevolezza di un orizzonte unitario. Finora il sapere era con-

tenuto nelle rassicuranti classificazioni del manuale (e già il manuale stesso, delimitando una particolare disciplina, era una classificazione). Adesso occorre la consapevolezza che l'apprendimento proviene da fonti *molteplici*, si sviluppa in modo *non lineare*, ha più che mai bisogno di un *contesto* che lo renda possibile ed efficace. Occorre *aiutare l'organizzazione degli apprendimenti*: alla fine tutto sommato viene riaffermata l'esigenza che finora veniva risolta con il manuale, mettere ordine e relazioni nel sapere. Solo che adesso il manuale non è più "prima" del processo di apprendimento, ma sostanzialmente "dopo" (il che implica naturalmente la consapevolezza di crearlo "durante"). Che cos'altro vuol dire "documentare il percorso"? Occorre abbandonare il paradigma del prodotto definitivo e autosufficiente, tipico della documentazione cartacea. Se ben intese sono le tecnologie di Rete a venirci in aiuto, proprio in virtù delle loro caratteristiche intrinseche, non per un fatto marginale.

Non si porta nessuno dove non siamo stati prima noi, per cui non riusciremo facilmente a comprendere il punto di vista di coloro cui chiediamo di svolgere certe attività se prima non ne abbiamo fatto esperienza noi. Nell'utilizzo delle tecnologie questa regola è ancora più stringente: non pochi fallimenti o comunque delusioni derivano dall'illusione che il supporto tecnologico sia di per sé esplicativo, di per sé in grado di far giungere a determinati risultati. Così non è, occorre fare molta esperienza in prima persona per gestire gli "imprevisti" e le oscillazioni che ogni attività "reticolare", con supporto tecnologico di tipo laboratoriale o comunque collaborativo comporta. Occorre imparare a gestire le situazioni incerte, i molti piccoli "incidenti" che possono capitare; e saperli gestire non solo per porvi riparo, ma per farne occasione formativa.

L'elemento decisivo per il successo delle attività laboratoriale che fanno uso di tecnologie informatiche è il prodotto finale. Come fare per far percepire l'unitarietà del sapere, la struttura epistemologica della disciplina, la caratteristica di percorso articolato ma unitario del proprio processo di apprendimento filosofico? Come fare per evitare la semplice discarica di materiale dalla Rete (dove "discarica" evidentemente suona sia come *download* sia come cianfrusaglia caotica e inutile)?

Ciascuno di noi deve sempre percepire dove si trova, cosa c'è nel sovrainsieme più grande e quali specificazioni possono essere affrontate nei sottoinsiemi più piccoli. Nessuna informazione vive di vita propria. Essa appartiene sempre a un insieme più vasto, e il sapere consiste in quale classificazione parla. D'altra parte nessuna informazione è esaustiva, e sotto di sé trova moltissimi altri possibili sottoinsiemi. Come si trova scritto in certi grandi edifici, occorre che sia chiaro in ogni momento il "voi siete qui".

In che modo è possibile far assimilare questo concetto? In un modo non teorico, ma laboratoriale e capace di utilizzare le caratteristiche profonde delle tecnologie, non quelle estemporanee. Occorre far comprendere che *ogni concetto, che ha al suo interno molte suddivisioni, è anche suddivisione di un concetto più grande.*

5. Verso una “eCICLOPAIDEIA”

Incontrare gli studenti, offrire loro la possibilità di tematizzare le forme di comunicazione e di organizzazione del mondo in cui sono immersi richiede una percezione globale, di sistema. Si tratta di interrogarci sui tre punti fondamentali:

- l’insegnamento e la ricerca a livello universitario .Quale base di preparazione viene assicurata dall’Università a chi desidera intraprendere la professione docente?

- l’insegnamento (e la ricerca) nella scuola. Le forme attuali d’insegnamento assicurano realmente un’esperienza culturale forte ,tale da orientare positivamente il percorso di formazione del giovane sulle questioni di senso e di verità?

-la formazione del docente è in grado di svolgere un’azione di collegamento tra il mondo della progettazione teorica –della ricerca –e gli interrogativi esistenziali dei giovani?

Le “questioni di senso e di verità” vanno affrontate a partire dagli interrogativi dei giovani che, aiutati dalla Scuola, incontrano i grandi testi della tradizione filosofica attraverso la mediazione universitaria, delle Ssis, delle Associazioni.

Ne deriva la produzione di materiali di vario genere (testi, blog, forum, foto, video, eventi, musica...) che vengono messi in rete secondo modalità molteplici di *tagging*, di etichettatura plurima in modo da costruire percorsi variabili per *costellazioni* di significati, esplorabili e utilizzabili per generare ulteriori dibattiti e riflessioni. È l’invito alla pratica della serendipità, come in precedenza è stato accennato. Quella che qui possiamo chiamare eCICLOPAIDEIA non è l’enciclopedia illuminista, disposta in cartesiano ordine alfabetico, neppure quella barocca, con mille rimandi metaforici e stabili, neppure quella scientifica con strutture albero (dagli esseri viventi di Linneo ai libri di Dewey) o quella postmoderna con rizomi al posto degli alberi. È una struttura mobile, che vive in quella che Baumann definisce “società liquida”, che è consapevole dei tempi nei quali vive ma non rinuncia a generare senso e significato.

Passiamo da un apprendimento sequenziale a uno immersivo, ma serendipità non vuol dire casualità. Il lavoro in Rete ci può aiutare: abbiamo bisogno di formalizzare, rendere espliciti, coscienti molti passaggi che diamo per scontati. È come un esercizio di autocoscienza che ha un valore importante dal punto di vista formativo - se l’insegnante se ne accorge. Il punto delicato in effetti è la formazione dei docenti: dovrebbero essere in grado di lasciare una certa libertà di movimento assieme alla saggezza di non far perdere la rotta, di aiutare la consapevolezza del cammino percorso, di individuare le tappe attraversate e i progressi fatti. Dobbiamo passare dalla metafora del treno che percorre le rotaie a quella della nave che segue la rotta (e non diciamo “navigare” in Rete?). chi segue la rotta è sottoposto a venti anche inaspettati, ma sa gestirli per arrivare nel porto che desidera.

BIBLIOGRAFIA

- D. De Kerckhove, *Brainframes: mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna 1993.
- A. Grotti, *Scrittura come tecnologia della comunicazione*, in *Ex adversis fortior resurgo. Miscellanea in ricordo della Prof. Patrizia Sabbatini Tumolesi* (in corso di pubblicazione, Università degli Studi di Siena).
- M. Foucault, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1978.
- J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988.
- E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Bari 1999.
- E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Bari 1996.
- E. A. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in occidente*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1987.
- D. Massaro-A. Grotti, *Il filo di Sofia. Etica, comunicazione e strategie conoscitive nell'epoca di Internet*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- M. McLuhan, *Il medium e il messaggio*, Feltrinelli, Milano 1968.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1974.
- M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976 (1995 V rist.).
- M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando, Roma 1986.
- W. G. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- W. G. Ong, *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989.
- P. Levy, *Le tecnologie dell'intelligenza*, A/Traverso, Bologna 1992.
- P. Levy, *Intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
SFI - Sezione di Francavilla al Mare

MUSICA E FILOSOFIA
Convegno nazionale
22 febbraio - 24 febbraio 2008
Chieti - Teatro Marrucino

Programma

Venerdì 22 febbraio

ore 15,30

Presiede: **Elio Matassi** (Univ. di Roma Tre)

Saluti delle autorità

Relazioni:

Fabrizio Desideri (Univ. di Firenze), *Affinità del comprendere: Wittgenstein su musica e linguaggio*

Ferdinando Abbri (Univ. di Siena-Arezzo), *Epistemologia del gender ed estetica musicale: Susan McClary e la nuova musicologia*

Stefano Catucci (Univ. di Camerino), *Nuove estetiche per nuove musiche?*

Francesco Peri (Univ. del Salento), *Storia dell'estetica e storia della critica: il problema del pensiero musicale*

Discussione

Sabato 23 febbraio

ore 9,00

Presiede: **Fabrizio Desideri** (Univ. di Firenze)

Relazioni:

Enrica Lisciani Petrini (Univ. di Salerno), *Risonanze del corpo: verso un nuovo ascolto*

Eleonora Negri (Univ. di Firenze), *Musica e filosofia naturale nel Rinascimento*

Piero Giordanetti (Univ. di Milano), *Kant e la musica*

Clementina Cantillo (Univ. di Salerno), *Hegel e la musica*

Fulvio Papi (Univ. di Pavia), *Schopenhauer e la musica*

Discussione

ore 16,00

Presiede: **Enrica Lisciani Petrini** (Univ. di Salerno)

Relazioni:

Paolo D'Iorio (Institut des Textes et Manuscrits Modernes-CNRS/ENS-Parigi), *Nietzsche tra Tristano e Carmen*

Annalisa Caputo (Univ. di Bari), *Dal moderno al post-moderno: la musica come introduzione alla filosofia*

Luca Aversano (Univ. di Roma Tre), *La filosofia secondo i musicisti*

Riccardo Martinelli (Univ. di Trieste), *Suono. Appunti per un lemma filosofico*

Discussione

Domenica 24 febbraio

ore 9,00

Presiede: **Stefano Poggi** (Presidente della S.F.I.)

Relazioni:

Emidio Spinelli (Univ. "La Sapienza" di Roma), *Sesto Empirico contro i musicisti*

Elio Matassi (Univ. di Roma Tre), *L'estetica musicale come filosofia*

Gabriele Scaramuzza (Univ. di Milano), *Questioni di fenomenologia della musica*

Discussione

ore 11,30

Assemblea annuale della Società Filosofica Italiana

Il convegno è organizzato in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il Comune di Chieti, l'Assessorato alla Cultura della Provincia di Chieti.

Iscrizioni al Convegno: La quota di partecipazione al Convegno è di euro 20 e dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato direttamente a Chieti, prima dell'apertura dei lavori del Convegno. Chi volesse, può effettuare il versamento anche sul c.c.p. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o Villa Mirafiori – Via Nomentana 118 – 00161 Roma, indicando nella causale "Convegno Nazionale SFI 2008".

Esonero: Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla SFI quale Ente qualificato dal Ministero della Pubblica Istruzione per la formazione a livello nazionale (DM 177/2000, art. 3-c 5, e in particolare il Decreto del 10.01.2002, Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione, Direzione Generale per la formazione e l'aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

Ulteriori informazioni si potranno ottenere consultando il nostro sito internet (www.sfi.it) e contattando il prof. Carlo Tatasciore (carlo.tatasciore@libero.it)

CONVEGNI E INFORMAZIONI

La persona come dialogo

In ricordo di Paul Ricoeur (1913-2005) si è svolto l'11 gennaio 2007 nella sede della Fondazione Faraggiana a Novara il Convegno "La persona come dialogo", organizzato dalla sezione di Novara della SFI, in collaborazione con l'Istituto di Scienze Religiose di questa città. Nel suo intervento di apertura il Presidente, prof. Ennio Galli, ha messo in evidenza la finalità del Convegno, teso a sottolineare il cammino compiuto da Ricoeur oltre il personalismo. Ricoeur stesso aveva espresso così il suo allontanamento da E. Mounier: «Muore il personalismo. Ritorna la persona». Questa nuova prospettiva intendeva arricchire la concezione del soggetto delineato dal personalismo alla luce della sua intrinseca relazione con l'altro da sé ("Sé come un altro"), con esiti fecondi soprattutto nella visione dell'etica personale e pubblica. Nella nuova direzione il cammino di Ricoeur si è avvalso in seguito dell'apporto offerto dalla metodologia ermeneutica, indagando con originalità il significato del linguaggio simbolico e fornendo importanti contributi nella spiegazione di testi religiosi, mitici, narrativi, storici.

Il Convegno si è proposto di sviluppare in altrettante relazioni tre aspetti significativi del pensiero di Paul Ricoeur. Nella prima relazione, *Il soggetto e il suo altro*, Giovanni Ferretti (Università di Macerata) ha innanzitutto esplicitato le ragioni che lo hanno portato alla scelta del tema del "soggetto". Pur in presenza di una complessità del metodo e di una poliedricità di temi affrontati, il centro focale della riflessione di Ricoeur risulta essere la questione del soggetto (*del sé*), tema quanto mai attuale in questa nostra epoca che oscilla tra moderno e postmoderno. Il titolo intende quindi sintetizzare la doppia dialettica tra il «soggetto esaltato» e il «soggetto umiliato» (tra moderno e postmoderno) e tra il «primato dell'io» e il «primato dell'altro» (caratteristica del postmoderno). Ferretti ha in seguito sviluppato la sua riflessione soffermandosi dapprima sul «problema del soggetto» e quindi sul «problema dell'altro». Riferendosi all'opera *Soi même comme un autre* (1990), Ferretti ha individuato nella prospettiva ricoeuriana di una «ermeneutica del sé» una sorta di terza via tra le alternative del «soggetto che si pone» (Cartesio) e del «cogito infranto» (Nietzsche). L'ermeneutica del sé è la lunga via della mediazione riflessiva a partire dalle molteplici oggettivazioni dell'io nel sé. Il sé è l'io quasi all'accusativo, ossia l'io che non si conosce nell'immediatezza e trasparenza del *cogito*, bensì attraverso le proprie oggettivazioni. La mediazione riflessiva, che tenta di raggiungere l'identità concreta dell'io tramite le sue oggettivazioni, implica allora un intenso lavoro di interpretazione delle varie attività o azioni dell'io (come il parlare, l'agire, il raccontarsi, l'essere soggetto di imputazione morale), che deve infine confluire nel domandarsi *chi* è che parla, *chi* è che agisce, *chi* si racconta, *chi* è il soggetto della imputazione morale. Questo *chi* è possibile individuarlo non tanto lungo la linea dell'*idem*, della medesimezza (è la linea che individua il soggetto sotto l'aspetto del *che cosa* piuttosto che del *chi*, in quanto fa riferimento a qualifiche che sono molto simili a quelle delle cose, come il giorno della nascita, l'aver un certo carattere o note riscontrabili nel documento di identità) quanto piuttosto lungo la linea dell'*ipse*, dell'ipseità (il *chi* profondo, il centro fontale del soggetto, il soggetto che si riconosce identico nel tempo della propria storia).

L'ermeneutica del sé, pur presentandosi frammentata o polisemica, sia per la divaricazione dell'identità come *idem* e *ipse* sia per la molteplicità di attività diverse attraverso cui occorre passare per

giungere a riconoscersi nella propria ipseità, trova in realtà il suo filo conduttore in quella che è la base unitaria del sé, ossia l'essere il soggetto un soggetto agente, *capace di*. Alla base del sé c'è questo soggetto capace bensì di molteplici atti (il soggetto è capace di parlare, di agire, di narrare, di essere responsabile e, inoltre, capace di memoria, di promessa, di perdono, di riconoscimento), ma con una potenzialità fontale unitaria di agire in cui è possibile identificarlo e che si identifica come *ipse*. In questo modo l'ermeneutica del sé mette capo a una certezza che non è l'evidenza del *cogito*, bensì quella che Ricoeur definisce «attestazione di sé», che corrisponde a un sapere basato sulla fiducia in una testimonianza autorevole: la testimonianza che le nostre azioni danno di noi stessi, di *chi siamo*, ma anche la testimonianza che noi possiamo dare a noi stessi. Nonostante che io abbia tutta una serie di caratteristiche permanenti che fanno la mia medesimezza, io sono in fondo un *ipse*, sono io stesso in tutte le mie azioni e, nonostante che sia in rapporto con gli altri e debba molto agli altri, io sono questa mia fontale individua ipseità. Nel cuore stesso dell'ipseità si incontra – è questo il tema finale della relazione di Ferretti – la dialettica con l'alterità. Il rapporto del sé con il suo altro si realizza in molteplici esperienze, ricondotte da Ricoeur alle varie forme che viene ad assumere l'esperienza fondamentale della «passività» che inerisce a tutte le forme dell'agire umano.

Tre sono in particolare le forme di alterità analizzate in *Soi même comme un autre*: l'alterità del proprio corpo, l'alterità dell'altro da sé, l'alterità della coscienza. La prima forma originale di alterità che costituisce il nostro sé è l'alterità del corpo proprio, che viene vissuto secondo una duplice appartenenza: da un lato, in quanto corpo fisico (*Körper*), come appartenente al mondo delle cose che mi sono esterne, dall'altro, come corpo vivente o «carne» (*Leib*), come appartenente al sé, tanto che io posso dire «il mio corpo».

La seconda forma è l'alterità dell'altro, la quale – afferma Ricoeur – «appartiene alla costituzione intima del mio senso» perché è implicata in tutte le forme in cui si dispiega il soggetto *capace di*. Nella sua ricca fenomenologia delle capacità di agire che costituiscono l'*ipse* implicando già sempre gli altri, Ricoeur giunge nella sua ultima opera, *Parcours de la reconnaissance* (2004), a parlare anche del «potere di dare e di ricevere», non solo nella forma della parità economica (*do ut des*) ma anche e soprattutto nella forma di scambio di doni, secondo quella formula di mutualità irriducibile tanto alla reciprocità dello scambio mercantile quanto al mutuo riconoscimento che prende forma nella «lotta per il riconoscimento» (Hegel). Il mutuo riconoscimento si può avere anche in quelli che Ricoeur definisce «stati di pace» come, ad es., l'amicizia, l'*eros*, l'*agape*, in cui il dono richiede di essere ricambiato non per un obbligo di tipo restitutivo, ma perché donando ad altri io lo riconosco capace come me di donare in forma gratuita. L'alterità, già presente in tutto il percorso dell'uomo *capace di*, è presente in modo massimo nella mutualità: nel mutuo riconoscimento il sé viene assicurato dall'altro addirittura di essere *capace di* dono gratuito. Nonostante che la reciprocità giunga fino alla mutualità, rimane sempre in ogni caso una «dissimmetria originaria tra l'io e l'altro»: il soggetto non è mai senza il suo altro, ma il soggetto non è mai l'altro, e l'altro non è mai l'io stesso. La dialettica della reciprocità e della mutualità è senza sintesi.

La terza forma di alterità è l'alterità della coscienza che – nel senso di *Gewissen*, coscienza morale, distinta da *Bewusstsein*, coscienza di sé o coscienza dei propri atti – apre non solo al discorso etico ma anche ad una nuova dialettica tra ipseità e alterità. La coscienza non può essere disgiunta da una «ingiunzione» e da una «convinzione», di cui si mette in luce il carattere di «passività» e di «alterità» di natura etica: la passività propria del nostro essere «ingiunti a vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione». Il «vivere be-

ne”, in tutte le sue dimensioni, non è solo espressione della mia spontaneità, ma anche di un qualche comando che mi giunge da altrove. Questo altrove, sulla cui natura la filosofia deve – ad avviso di Ricoeur – rimanere in una certa equivocità, attesta di un’alterità in me e sopra di me che mi caratterizza nella mia stessa ipseità. Le tre modalità dell’alterità non sono affatto unificabili e non sono privi di ambiguità anche al loro interno. Per questo, ha concluso Ferretti, l’ermeneutica del sé non può in alcun modo esaurire una volta per tutte la ricchezza e la profondità del soggetto; e quindi non dovrà cessare di indagarlo secondo quei molteplici percorsi cui Ricoeur ci ha introdotti e che ci invita nuovamente a riprendere.

L’intervento di Santo Arcoleo (Università di Parigi) ha successivamente messo in luce quello che Ricoeur ha definito essere «il [suo] problema», ossia il tema della Storia, «compito grandioso per nutrire gli uomini». La meditazione sulla storia da un lato abbraccia una miriade di problemi, che Ricoeur padroneggia mettendo in evidenza il suo modo di lavorare costantemente in dialogo con la tradizione tanto filosofica quanto storica, dall’altro rimane un problema dilatato ed approfondito nel corso degli anni, in rapporto anche alle diverse prospettive teoretiche di cui si è arricchito il pensiero di Ricoeur. Riferendosi ai saggi *Histoire et Vérité* (1955) e *La Mémoire, l’histoire, l’oubli* (2001), Arcoleo ha seguito in particolare il problema della conoscenza storica nel suo porsi come complementare alla conoscenza della verità. L’obiettività che si attende dalla storia nel suo significato prettamente epistemologico non potrà che essere comune a quella delle scienze fisiche e biologiche. Ma, dal momento che la scienza storica è caratterizzata dal fatto che è storia di uomini, lo scritto dello storico può trovare il suo compimento nella lettura filosofica.

L’itinerario proposto da Ricoeur è chiaro: comincia dall’oggettività della storia, che è compito dello storico, si rivolge alla soggettività dello storico, nel cui lavoro si condensa una volontà di *rencontre* ed una volontà di *explication* proprio perché lo storico è interessato ai valori degli uomini di un tempo ed ha con essi una affinità profonda, per raggiungere la sua completezza nella soggettività filosofica. Il filosofo completa in se stesso il lavoro dello storico in quanto «fa coincidere la sua propria ‘presa’ di coscienza con una ‘ripresa’ della storia», al fine di formare la soggettività non di un io privato, ma dell’uomo, di un me che coinvolga «l’umano», come ha insegnato Husserl. La storia viene così restituita alla sua piena autonomia in quanto scienza umana collocandola in un sentire filosofico, dedicato non solo «all’autonomia epistemologica della scienza storica, ma all’autosufficienza del sapere in sé della storia». La storia propone un grande impegno morale: non solo evita la dispersione dell’umano, ma genera la nascita dello storico, uomo di scienza e cittadino, che “fa” la storia scrivendola, in unione con gli altri attori della scena pubblica. La storia vive nel tempo e per il tempo e il dato che evidenzia il carattere della modernità è la sua dimensione onnitemporale: «la storia è storia dell’umanità e quindi storia mondiale dei popoli. L’umanità diventa nello stesso tempo l’oggetto totale e il soggetto unico della storia nello stesso tempo in cui la storia si fa collettivo singolare».

Il seminario è stato poi arricchito dalla relazione del prof. Giannino Piana (Università di Urbino). Nell’affrontare il tema della *Responsabilità verso l’altro, giustizia e carità*, Piana ha esordito sottolineando come l’etica in Ricoeur da un lato trovi il proprio radicamento nella problematica generale del soggetto (ipseità) e, dall’altro, rappresenti una dimensione costitutiva della sua personalità e centrale della sua opera. In tale contesto il relatore ha messo particolarmente a fuoco due figure interagenti della responsabilità: la «responsabilità verso l’altro» e la «responsabilità di qualcosa». Fondamento costitutivo dell’etica, intesa come «ricerca della vita buona con e per l’altro, all’interno di istituzioni giuste», è la relazione con l’altro. Una relazione che non si esaurisce nel rapporto io-tu, ossia

nel rapporto intersoggettivo basato sulla dialettica tra stima di sé e sollecitudine verso l'altro, ma chiama in causa la mediazione istituzionale, che consente di raggiungere "il terzo", ossia il prossimo lontano. Il terzo lo si raggiunge solo attraverso l'esercizio della giustizia che promuove la nascita di istituzioni giuste, volte a salvaguardare i diritti di tutti e a riconoscere la dignità di tutti. È dunque l'agire politico la via mediante la quale è possibile raggiungere quel terzo, che è prossimo anche se lontano; è il "ciascuno" come persona distinta che possiede un volto e un nome, che io non conosco ma che interpella la mia responsabilità. La responsabilità è dunque di ciascuno verso tutti, aperta a una prospettiva diacronica, attenta alle generazioni future.

L'etica di Ricoeur non si accontenta di elaborare una concezione dell'alterità come quella proposta, ma – ha sottolineato Piana – è anche un'etica che si misura con il discorso più tradizionale della responsabilità, quello weberiano, cioè con la questione delle conseguenze, pur in una prospettiva originale rispetto allo stesso Weber. Anche per Ricoeur la responsabilità è «rispondere di qualcosa», cioè delle azioni concrete e del loro peso reale. L'etica, a partire dalla presa di coscienza dell'oggettiva materialità del corpo, è un'etica «situata», che si misura concretamente con le esigenze reali dei soggetti, che sono sempre esigenze limitate e circoscritte: l'agire umano si configura allora come «consenso a una necessità vissuta». Nasce così un modello di «etica del possibile», un'etica che, pur misurandosi con i principi, tende a mediarli nella realtà concreta, ricercando ciò che è possibile attuare in quella situazione, o ciò che corrisponde alle esigenze della vocazione di quel soggetto colto nella sua singolare irripetibilità. Nel contesto di questa visione, ha concluso Piana, si colloca il discorso di Ricoeur sul versante teologico, quello relativo al rapporto relativo tra giustizia e carità. La dialettica tra regola d'oro («Non fare all'altro quello che non piace sia fatto a te») e l'annuncio della carità, intesa nel senso forte di *agape*, deve mettere in evidenza la reciprocità che sussiste tra queste due virtù e l'esigenza che la carità ha, in quanto valore metaetico, di incarnarsi nel valore etico della giustizia, richiamando costantemente quest'ultima ad oltrepassarsi per non incorrere nell'equivoco di un pericoloso riduzionismo: *summum ius summa iniuria*.

Lorenzo Borelli

Il positivismo italiano: una questione chiusa?

In tempi in cui nel dibattito filosofico sembrano prevalere le categorie interpretative di pensiero negativo, pensiero debole e postmoderno, un convegno sul positivismo può apparire come una scommessa azzardata, tanto più se ad essere oggetto della discussione è il positivismo italiano. Eppure i risultati delle 4 giornate del congresso "Il positivismo italiano: una questione chiusa?", organizzato a Catania dall'11 al 14 settembre grazie all'impegno dei professori Francesco Coniglione del Dipartimento di Processi Formativi dell'Università di Catania, Giuseppe Bentivegna e Giancarlo Magnano San Lio della Facoltà di Lettere e Filosofia e al contributo dell'Assessorato Regionale alla Cultura della Sicilia, consentono di poter dire che la riflessione su tale stagione del pensiero filosofico e scientifico italiano si configura ancora oggi come una linea di ricerca feconda e capace anche in futuro di offrire prospettive interpretative originali. Sulla domanda posta dal convegno si è interrogato un numero cospicuo di relatori, rappresentativi della comunità degli storici della filosofia italiani e dei pensatori nostrani che maggiormente hanno esaminato il rapporto tra filosofia e pensiero scientifico. Dopo

i saluti delle autorità rappresentate dal prorettore dell'Università di Catania Antonio Pioletti, che ha portato gli auguri del rettore Antonino Recca, dalla preside della Facoltà di Scienze della Formazione Febronia Elia, dal preside della Facoltà di Lettere Enrico Iachello e dal presidente nazionale della SFI Stefano Poggi, si è entrati subito nel vivo dei lavori con la relazione di Giuseppe Cacciatore, il quale ha sottolineato l'attenzione per la storia e per la dimensione etico-politica e civile del positivismo italiano. Attraverso l'analisi del pensiero dei maggiori pensatori positivisti italiani Cacciatore ha messo in luce il nesso tra teoria e metodi della storia da un lato ed economia e politica dall'altro, sottolineando la presenza di un «positivismo degli storici» capace di attenuare le rigidità dogmatiche del positivismo classico. Grazie all'opera di figure quali Marselli e Gabelli e soprattutto con la distinzione di Villari tra positivismo come metodo e positivismo come sistema, secondo Cacciatore il positivismo italiano ha potuto evitare l'appiattimento in una concezione rigidamente deterministica della storia declinata a realizzare un felice incontro tra la scienza nuova sperimentale di Galileo e la scienza nuova civile di Vico.

Subito dopo la relazione di Cacciatore l'intervento di Paolo Parrini ha messo in luce fin dalla prima giornata le coordinate principali del dibattito, che ha visto una felice contaminazione tra gli studiosi maggiormente orientati verso l'indagine storiografica e quelli con un'inclinazione principalmente teoretica, intesa a ricondurre la vicenda del positivismo italiano nel più comprensivo alveo della filosofia scientifica. Parrini, discutendo su «spirito positivo e filosofia italiana» ha dato una prima risposta ai quesiti posti dagli organizzatori sulle ragioni dell'eclisse del positivismo italiano, andando oltre la semplicistica ed unilaterale spiegazione che ha visto unicamente nella celebre stroncatura del neorealismo la ragione principale del mancato connubio tra filosofia e scienza nel panorama italiano. La relazione ha sottolineato come una delle componenti fondamentali del positivismo europeo, ossia l'analisi critico-metodologica delle trasformazioni della scienza postnewtoniana, fosse fragile o del tutto assente nel positivismo nostrano. Così, mentre le riflessioni di Hertz, Duhem, Mach, Poincaré gettavano i semi che avrebbero fruttificato in maniera rigogliosa nella riflessione del Circolo di Vienna, questi fermenti culturali non ricevevano la dovuta attenzione nel dibattito italiano.

La successiva relazione di Francesco Coniglione ha inteso orientare la discussione lungo un asse metafilosofico capace di mettere in circuito positivismo italiano e filosofia scientifica europea. Se invece che sulle dottrine particolari dei positivisti italiani, invero spesso deficitarie sul piano della proposta e manchevoli di un saldo statuto teoretico, si sposta l'attenzione sulla riflessione intorno al rapporto tra filosofia e scienza ci si accorge che il positivismo italiano può esser fatto rientrare nel progetto di una filosofia scientifica che, con inclinazioni diverse, veniva maturando in Europa. Così, mentre Ardigò voleva mutuare il *metodo* proprio delle scienze sperimentali per applicarlo all'oggetto peculiare della riflessione filosofica, dal pensatore padovano identificato con l'«indistinto», ovvero tutto ciò che non è ancora spiegato dalle scienze, Morselli e Cesca sulle pagine della «Rivista di filosofia scientifica» intendevano la filosofia come una riflessione di secondo grado che doveva applicarsi ai *risultati* delle scienze, al fine di generalizzarli in una visione del mondo complessiva. Due linee di pensiero che possono essere ricondotte, rispettivamente, la prima al progetto russelliano di una filosofia scientifica in grado di conservare un oggetto autonomo d'indagine alla speculazione filosofica, la seconda al progetto spenceriano volto a limitare il compito della filosofia alla generalizzazione dei principi delle singole scienze.

Le relazioni seguenti hanno costituito l'ideale momento di continuità tra i lavori della prima giornata e gli studi delle giornate successive, dando l'avvio alle sessioni dedicate ai «protagonisti del

positivismo» e al «positivismo e le scienze speciali». Piero Di Giovanni ha ripercorso la produzione scientifica di Salvatore Tommasi, mettendo in luce l'iniziale formazione idealistica del medico abruzzese prima dell'approdo al naturalismo e al positivismo; Santo Di Nuovo ha invece affrontato la problematica inerente a «vecchio e nuovo positivismo in psicologia», evidenziando come nonostante l'opera di personaggi quali Ardigò, Sergi e Buccola, la psicologia positivista in Italia non ebbe il seguito ottenuto in altri paesi, anche per l'influenza della teoria dell'intenzionalità di Brentano, particolarmente presente nel nostro paese a partire dalla sua venuta a Firenze nel 1896. Nei tre giorni seguenti le problematiche presentate nella prima giornata dei lavori sono state analizzate a fondo grazie agli interventi, tutti pregevoli, dei relatori. Luciano Malusa si è concentrato sulla storiografica filosofica del positivismo italiano ponendo in evidenza il contatto stretto in Italia tra neokantismo e positivismo, nonché l'approccio evoluzionistico di Morselli inteso a proporre una selezione dei concetti filosofici tra i quali solo i più forti e capace di fruire dei risultati delle scienze sarebbero stati in grado di sopravvivere. Girolamo Cotroneo ha ripercorso in maniera critica le ragioni della «liquidazione crociana del positivismo». Luigi Punzo ha tratteggiato i termini del complesso rapporto di Labriola con il positivismo. Giuseppe Speciale ha messo a disposizione la sua competenza di storico del diritto al fine di esaminare gli apporti del positivismo alla cultura giuridica, sottolineando l'importante funzione da esso svolta nel promuovere la contaminazione tra i saperi e l'apertura agli apporti di discipline diverse. Giancarlo Magnano San Lio ha ricostruito l'opera di Tito Vignoli, figura quasi misconosciuta in Italia ma capace di ispirare l'opera di personaggi centrali della cultura tedesca quali Aby Warburg ed Ernst Cassirer. Mario Alberghina, docente di biochimica alla Facoltà di Medicina, ha felicemente proseguito l'intreccio di riflessione storiografica sulle figure del positivismo e attenzione per i contributi delle scienze speciali, con un intervento sul «positivismo radente dei naturalisti siciliani di formazione ottocentesca». Giuseppe Giordano ha concentrato la propria attenzione sul giudizio di Vailati su Mach e Poincaré, mettendo in luce la predilezione del filosofo di Crema per il primo e la sua avversione per il secondo, a testimonianza ulteriore della differenza della cultura italiana rispetto al contesto internazionale. È d'uopo infatti ricordare come Philipp Frank, ovvero uno dei protagonisti del Circolo di Vienna, sottolineasse, al contrario del filosofo di Crema, che il neopositivismo sia nato proprio con l'intento di mediare il fenomenismo estremo di Mach con l'attenzione per gli aspetti teorici della scienza propria del convenzionalismo di Poincaré. Giuseppe Bentivegna ha proseguito con acume la galleria di personaggi del positivismo siciliano con una relazione su Cosmo Guastella, muovendosi sulle tracce degli studi del suo maestro, l'indimenticato Corrado Dollo. Mario Quaranta ha ribadito la continuità tra illuminismo e positivismo messa già in evidenza da Ludovico Geymonat nella monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, di contro al giudizio di Abbagnano sulla relazione stretta tra romanticismo e positivismo. Santo Burgio ha proposto una relazione su Ippolito Isola e la «Critica del Rinascimento», mentre Fabio Minazzi ha centrato la discussione sulla valutazione del positivismo data da Ludovico Geymonat, ricordando il ruolo cruciale di Geymonat e della sua battaglia culturale volta a superare l'annosa divisione tra cultura umanistica e cultura scientifica presente nel nostro paese. Nell'ultima giornata dei lavori Giuseppe Gembillo ha posto l'accento sulla nuova idea di razionalità che emerge dalla riflessione metodologica più recente, mostrando come grazie agli apporti delle teorie della complessità e di studiosi quali Prigogine e Lovelock sia possibile superare l'oggettivismo proprio del modello meccanicistico della scienza newtoniana. Davide Bigalli ha presentato l'opera di Paolo Mantegazza, medico e antropologo della seconda metà dell'Ottocento, che con il romanzo *L'anno 3000: sogno di Paolo Mantegazza* immagina una società futura dominata dal trionfo della scienza e

da un'organizzazione politica ad essa ispirata, offrendo così un documento delle tendenze culturali dell'epoca, improntate a un darwinismo sociale di chiara matrice positivista. Angelo D'Orsi ha rintracciato l'influenza del clima culturale positivista della Torino a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in pensatori di estrazione diversa quali Gramsci, Pareto, Sraffa e Bobbio. Infine, Mauro di Giandomenico ha compiuto un *excursus* sull'«ideologia della vita nella medicina e nella filosofia positivista italiana».

Le quattro giornate di studi sono state inoltre arricchite dalla presentazione del volume di scritti in onore di Anna Escher Di Stefano, dal titolo *La filosofia generosa*, a cura di Francesco Coniglione e della compianta Rosaria Longo, nonché dalle comunicazioni di Ennio De Bellis, Letterio Todaro, Emanuele Coco, Salvatore Vasta, Maurizio Martirano, Cinzia Rizza, Santi di Bella, Michelangelo Caponetto, Simon Villani, Rosella Faraone, Luigi Ingaliso, Antonino Di Giovanni, Emilia Scarcella. Da menzionare è inoltre la partecipazione nel ruolo di chairmen di studiosi prestigiosi quali Giuseppe Giarrizzo e Fulvio Tessitore. Quest'ultimo ha preso parte insieme a Luciano Malusa, Girolamo Cotroneo, Paolo Parrini e Fabio Minazzi, alla tavola rotonda conclusiva presieduta da Stefano Poggi. In questa occasione i partecipanti, rispondendo al quesito posto dalla domanda iniziale, hanno ribadito l'opportunità di non considerare il positivismo italiano come una questione chiusa, sottolineando l'importanza della riflessione su un momento della storia della cultura italiana che, sebbene costituisca un oggetto del quale non è facile inquadrare in maniera precisa i contorni storiografici, ha indubbiamente contribuito a forgiare l'identità nazionale del nostro paese. È stata quindi data particolare attenzione all'attualità della battaglia positivista per la laicità della cultura, a partire dall'ordinamento scolastico, e si è rintracciato nell'apertura ad apporti di discipline diverse il lascito più importante del positivismo italiano. Eredità che, come è emerso dalla discussione, potrebbe trovare oggi nuova linfa nel progetto di una storia della cultura italiana capace di superare gli steccati disciplinari ed aprirsi ad una dimensione europea. Un'impresa ambiziosa della quale la pubblicazione degli atti del convegno, che gli organizzatori intendono portare a compimento in tempi rapidi, può costituire un primo tassello.

Michelangelo Caponetto

LE SEZIONI

Lecce/Salentina

La Sezione salentina della SFI, nell'arco di tempo compreso fra l'inizio dell'Anno Sociale e il mese di luglio 2007, ha patrocinato due eventi culturali.

La prima iniziativa, che la Sezione Salentina della SFI ha patrocinato insieme alla Facoltà di Lettere e Filosofia, al Corso di Laurea in Filosofia, al Corso di Laurea Specialistica in Storia della filosofia, al Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche e al Dottorato di ricerca in Discipline Storico-Filosofiche dell'Università del Salento, consiste nel Sesto ciclo seminariale di filosofia, dal titolo *Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, organizzato da Fabio Minazzi, Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento.

Il programma dei seminari, che sono stati tenuti presso l'Aula Corsano del Palazzo Parlangei dell'Università del Salento e presso il Castello Aragonese di Copertino, è stato il seguente:

Venerdì 9 marzo 2007, Alberto Peruzzi (Università di Firenze) ha relazionato sul tema *Una teoria naturalistica del pensiero. Dalla semantica formale alla logica degli schemi*.

Venerdì 16 marzo 2007, Giorgio Lanaro (Università di Milano) è intervenuto su *Etica ed evolucionismo nel dibattito moderno*.

Venerdì 23 marzo 2007, Mario Botta (Architetto, Lugano) ha parlato di *Architettura e città: progetti recenti*.

Venerdì 13 aprile 2007, in mattinata, Mariano Bianca (Università di Siena) ha relazionato su *Neurofilosofia e rappresentazioni mentali*.

Venerdì 13 aprile 2007, nel pomeriggio, Fabio Minazzi (Università del Salento) ha discusso su *Pensare Auschwitz: la filosofia della Shoah*.

Venerdì 20 aprile 2007, Claudio Garola (Università del Salento) ha parlato dei *Fondamenti della meccanica quantistica: problemi aperti*.

Venerdì 27 aprile 2007, Arcangelo Rossi (Università del Salento) è intervenuto sul tema *Cosimo De Giorgi tra scienza e cultura umanistica*.

Venerdì 4 maggio 2007, Riccardo Petrella (Università Cattolica di Lovanio) ha relazionato su *Lo scandalo mondiale dell'acqua. Come concretizzare il diritto alla vita di tutti?*

Venerdì 11 maggio 2007, Giovanni Carrozzini (Università del Salento) ha concluso la serie dei seminari con una relazione dal titolo *Filosofia della Tecnologia: Gilbert Simondon e Günther Anders*.

La seconda iniziativa, che la sezione salentina della SFI ha patrocinato insieme alla Facoltà di Lettere e Filosofia, al Corso di Laurea in Filosofia, al Corso di Laurea Specialistica in Storia della filosofia, al Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche e al Dottorato di ricerca in Discipline Storico-Filosofiche dell'Università del Salento, consiste in una giornata di studi organizzata da Gabriella Sava, Professore Associato di Storia della scienza presso l'Università del Salento, nell'ambito delle attività dell'Accademia Pugliese delle Scienze, dal titolo *La tradizione scientifica nel Salento*.

Mercoledì 16 maggio 2007, presso il Monastero degli Olivetani, una delle sedi a Lecce dell'Università del Salento, i lavori sono stati aperti da Vittorio Marzi (Presidente dell'Accademia Pugliese delle Scienze), il quale ha anche proceduto alla consegna dei diplomi ai Soci dell'Accademia Pugliese delle Scienze.

Successivamente, Federico Di Trocchio (Università di Roma "La Sapienza") ha parlato de *Gli studi medici di Giorgio Baglivi*, Arcangelo Rossi (Università del Salento) ha esposto *La meccanica animale di Donato Granafei*, Livio Ruggiero (Università del Salento) ha relazionato su *Giuseppe Candido vescovo e scienziato*, Guido Cimino (Università di Roma "La Sapienza") è intervenuto su *Le ricerche biologiche di Salvatore Trinchese*, Gabriella Sava (Università del Salento) ha parlato di *Martino Marinosci tra medicina e botanica*, Ennio De Simone (Liceo Scientifico G. Banzi Bazzoli di Lecce) ha discusso degli *Aspetti inediti della personalità di Cosimo De Giorgi*, Mario Castellana (Università del Salento) ha esposto *Gli scritti matematici di Giuseppe Battaglioni*, Diego Pallara (Università del Salento) è intervenuto su *Ennio De Giorgi: matematica e filosofia*.

La giornata si è conclusa con Alessandro Laporta (Direttore della Biblioteca Provinciale "N. Bernardini" di Lecce) che ha presentato il volume *Giuseppe Candido. Edizione anastatica degli scritti*, a cura di A. Calabrese, A. Laporta, L. Ruggiero, Lecce, Edizioni Del Grifo, 2007 e con Mario Spedicato (Presidente della Società di Storia Patria per la Puglia – Sez. di Lecce) che ha presentato il volume *Giuseppe Candido, tra pastorale e scienza*, a cura di L. Ruggiero, M. Spedicato, Galatina, Edipan, 2007.

Ennio De Bellis

Messina

Nella riunione del 5 luglio 2007 la sezione messinese della SFI ha eletto come nuovo presidente il Prof. Giuseppe Giordano (associato di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina). Nella carica di segretario è stata confermata la dott.ssa Rossella Faraone. Nella riunione, il presidente uscente, prof.ssa Giusi Furnari Luvarà ha stilato il bilancio di un triennio di attività tra le quali si ricordano i convegni *Hanna Arendt tra filosofia e politica* (ottobre 2004), *Per i cento anni della teoria della relatività* (marzo 2005), *Caos e complessità* (luglio 2006), *I diritti umani oggi* (ottobre 2006), *Mandelbrot e i frattali* (marzo 2007); i cicli di conferenze su temi di storia della filosofia, filosofia della scienza, etica e politica, tenute da docenti e ricercatori dell'Università di Messina e di altre università italiane, tra i quali Girolamo Cotroneo, Giusi Furnari, Giuseppe Gembillo, Giuseppe Giordano, Michele Maggi, Aniello Montano; il ciclo di seminari e proiezioni *Filosofia e cinema* (giugno 2007), i seminari tenuti nella scuole della città e della provincia.

Si tratta di un programma intenso, ricco e perfettamente riuscito, con notevoli aperture anche al territorio e a un pubblico interessato a problemi filosofici più ampio di quello dei soli specialisti del settore.

Il nuovo Presidente si è poi augurato di poter seguire la via tracciata dalla prof.ssa Furnari, che ha in certo qual modo a sua volta continuato una tradizione di particolare vivacità, che ha caratterizzato l'attività della sezione messinese della SFI a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso.

Romana

Dopo il Caffè filosofico con Maurizio Ferraris e Paolo D'Angelo sul tema *Che cosa distingue l'opera d'arte dagli altri oggetti?*, di cui Anna Stoppa ha dato ampio conto sul nostro «Bollettino» (n. 191, pp. 84-86), l'attività della Sezione Romana è proseguita con l'«Invito agli Studi filosofici», rivolto agli studenti degli ultimi due anni di liceo, interessati a continuare lo studio della filosofia a livello universitario. Il 23 e il 24 aprile le aule della Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre sono state aperte a giovani «filosofi» che si sono interrogati e hanno interrogato docenti universitari su *Le parole di sofia*, che nello specifico sono state *felicità, dolore, amicizia, mente, linguaggio, libertà e potere, traduzione*, che sono state presentate rispettivamente dai Proff. Chiaradonna, Matassi, Landolfi, Marraffa, Ferretti, De Caro e Pujia.

Il 9 maggio si è svolta, all'interno del «Festival della filosofia di Roma», la giornata conclusiva della III edizione del progetto «Roma per vivere, Roma per pensare», svolto in collaborazione con l'Assessorato e il Dipartimento XI-Politiche educative e scolastiche del Comune di Roma. Hanno aderito oltre quaranta licei della città, per un totale di circa 90 classi; i docenti non solo di Filosofia e Storia, ma anche di Lettere, Lingua straniera, Matematica, Storia dell'arte, hanno sinergicamente lavorato in maniera interdisciplinare sul tema dei *Confini*, e hanno condotto i propri alunni attraverso articolati percorsi reali, nella città, con la visita a particolari siti (archeologici, museali), e metaforici, con la lettura di testi filosofici e letterari. Gli studenti inoltre hanno assistito a concerti, proiezioni cinematografiche, conferenze e lezioni accademiche, di straordinaria varietà ed eccezionale qualità. Hanno avuto la possibilità di interrogarsi, sulle questioni di senso che investono veramente il loro vissuto, e hanno sperimentato un modo di lavorare e studiare veramente interdisciplinare. I lavori prodotti sono stati di vario tipo, dai classici dossier e ipertesto, fino alla sperimentazione di nuovi «generi filosofici» come cartelloni, quadri (eccezionali le tele prodotte dai licei artistici), *reportages* fotografici, piccoli *sketches* teatrali e di danza. Gli *sketches* sono stati presentati proprio il giorno di apertura del Festival, in una gremitissima «Sala Sinopoli», mentre tutti gli altri prodotti sono andati in mostra presso la Casina delle Rose dell'Auditorium, riscuotendo un grande successo di pubblico. Molti ragazzi dell'ultimo anno hanno inoltre presentato il lavoro fatto in sede di esame di stato, ricevendo in generale grande apprezzamento dalle commissioni.

Dopo la pausa estiva, l'attività della sezione è ripresa con una delle iniziative più attese, la Scuola estiva di Filosofia, organizzata in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre, quest'anno dedicata a *I generi della scrittura filosofica*. Il 6,7, e 8 settembre nella calma e meditativa cornice del convento dei Carmelitani di S. Silvestro a Montecompati, da cui tra l'altro si può godere di una suggestiva vista della città di Ro-

ma, docenti della scuola secondaria, dottorandi, laureati, laureandi e studenti hanno approfondito e dibattuto sui seguenti generi: *Proposizione, dimostrazione, definizione* ed *Enciclopedia* (il sistema hegeliano) trattati rispettivamente da V. Michele Abrusci e Elio Matassi; Carla Guetti ha invece parlato de *La scrittura come nascondimento in Kojève*; Germana Ernst ha tenuto un'apassionante relazione su *La poesia in Campanella*, mentre Eugenio Canone ci ha condotto attraverso *Il dialogo in Bruno*; Gabriella Farina ha approfondito *Il teatro in Sartre*; Paolo D'Angelo ha affrontato il tema dell'*Autobiografia* in riferimento a Benedetto Croce; Claudia Dovolich ha invece presentato *La scrittura come traccia in Derrida*; Nadia Boccara e Francesca Crisi hanno offerto al pubblico i risultati di un lavoro sperimentale condotto presso la Facoltà di Lingue dell'Università della Tuscia di didattica della filosofia attraverso la letteratura (*Dalle immagini del romanzo alle parole della filosofia*); la Presidente Prof.ssa Maria Teresa Pansera ha sottolineato le particolarità de *La scrittura al femminile: Arendt, Zambrano, Hillesum*, ed infine Riccardo Chiaradonna ha concluso i lavori con una relazione su *Trattato e commento. Aristotele e la tradizione aristotelica*.

Il 25 e 26 ottobre presso la Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre si sono tenute le giornate di formazione per i docenti della scuola secondaria che aderiranno alla IV edizione del progetto "Roma per vivere, Roma per pensare" e da quest'anno anche *per ascoltare*, visto che anche l'*Opera di Roma* ha voluto dare il suo contributo al nostro progetto. Il tema scelto per questa edizione è *Roma tra incanto e disincanto*, e si inserirà all'interno del III "Festival della Filosofia di Roma", che si svolgerà il prossimo aprile e che a quaranta anni dal '68 inviterà a riflettere sull'esperienza fatta in quegli anni, sulle speranze, le attese, gli ideali e il disincanto di una generazione che voleva veramente cambiare un sistema. Il progetto è ormai un appuntamento consolidato nei licei della nostra città, che lo inseriscono con vanto nei loro Piani dell'Offerta Formativa: le scuole che hanno chiesto di partecipare a questa edizione sono oltre cinquanta, e le classi iscritte oltre 120. Le giornate di formazione sono state aperte dall'Assessore Maria Coscia, che ha anche portato il saluto del Sindaco Veltroni (che ha fin dall'inizio seguito da vicino il nostro progetto), dal nostro Presidente Prof.ssa Maria Teresa Pansera, che ha poi tenuto una relazione dal titolo *Dalla riscoperta dell'eros alla fine dell'Utopia. Marcuse ispiratore del cambiamento politico, sociale e di genere*, e dal Preside della Facoltà Prof. V. Michele Abrusci, che ha poi illustrato *La crisi delle certezze e lo sviluppo della scienza contemporanea*. Gli altri relatori sono stati: il Prof. Giacomo Marramao che ha parlato de *Il '68 tra incanto e disincanto*, il Prof. Eugenio Lecaldano, che invece ha illustrato *Il disincanto dell'utilitarismo e la riflessione morale in Italia*; il Prof. Emidio Spinelli che ha ripercorso *Il disincanto nell'antichità: attualità della proposta scettica*; il Prof. Elio Matassi insieme ai Dott. Francesco Ernani e Luca Aversano hanno affrontato il tema dell'*Incanto e disincanto nel melodramma novecentesco: Puccini e Roma*; il Prof. Mario De Caro ha declinato il tema in riferimento alla complesso rapporto filosofia-scienza-religione, chiedendosi se si tratti di *Un conflitto inevitabile?* Le Prof.sse Patrizia Cipolletta, Claudia Dovolich e Gabriella Farina hanno animato una vivace tavola rotonda su *La crisi della metafisica e del soggetto: Fenomenologia, Ermeneutica, Esistenzialismo e Psicanalisi*. Le Prof.sse Carla Guetti, Giulietta Ottaviano e Anna Stoppa hanno invece coordinato *Il laboratorio filosofico*, introducendo alcune piste di lavoro da svolgere successivamente con gli studenti. La Prof.ssa Francesca Brezzi ha presentato una relazione su *Dalla secolarizzazione alla ricerca del sacro. Il disincanto in Max Weber*; con *Il viaggio di un pittore: ermeneutica nel territorio cifrato dell'es-*

sere Pier Augusto Breccia ha proiettato le immagini di alcune sue opere, illustrando l'incanto e il disincanto visti attraverso l'occhio di un artista contemporaneo; i lavori sono stati conclusi dalla Prof.ssa Gabriella Bonacchi che ci ha condotto attraverso *Il sogno e la veglia nel pensiero: un confine mobile?*

Francesca Gambetti

RECENSIONI

A. Stavru, *Socrate: mito ed etica della conoscenza, Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, Bulzoni Editore, Roma 2006, pp. 391.

Il libro si presenta come una sintesi ragionata dei circa 1800 fogli manoscritti dedicati da Walter Friedrich Otto alla figura di Socrate.

Questi studi, concepiti dal filologo svevo per corsi universitari o come appunti per alcuni saggi e per la costruzione di una monografia mai portata a termine, sono ancora per la maggior parte inediti (ne sono stati pubblicati finora solo circa 150 fogli), perciò il lavoro si presenta particolarmente interessante in quanto raggruppa ordinatamente, in capitoli tematici, un materiale vastissimo, contestualizzandolo all'interno della tradizione di storiografia socratica europea degli ultimi due secoli. Nel ricco apparato di note a piè di pagina, oltre ai richiami di carattere bibliografico, vi sono spesso tra virgolette le parole del filologo, a controprova e approfondimento dei temi trattati nel testo vero e proprio; infine vi è un'ampia e aggiornata bibliografia che chiude il volume.

Il testo è composto da un'introduzione in cui vengono esaminati due problemi preliminari ma di fondamentale importanza ovvero la questione della complessità, inorganicità e frammentarietà degli "scritti socratici" di Otto, che viene affrontata dall'autore «attraverso un confronto *teorico* con l'interpretazione di Otto, che entrasse nel merito delle questioni poste al centro delle *sue* riflessioni socratiche e privilegiasse il contesto generale dell'argomentazione» (p. 17) e l'ineliminabile "questione socratica" in merito alle fonti da privilegiare per poter ricostruire il Socrate storico e il suo pensiero filosofico. Otto sembra seguire la corrente interpretativa inaugurata dalla Scuola scozzese, contrapponendosi decisamente agli studi tedeschi e in particolare allo scetticismo di Gigon, prediligendo Platone su tutte le altre fonti, senza però svalutare anche la testimonianza di Senofonte. Otto sottolinea la profonda coincidenza tra la vita e la dottrina di Socrate e il carisma che doveva emanare la sua persona, tanto che, conclude Stavru, «è indispensabile riavvicinarsi al significato originario dell'insegnamento socratico muovendo dalla magia con cui Socrate seppe incantare i suoi seguaci e plasmare il pensiero filosofico dell'intera civiltà occidentale» (p. 39).

Il primo capitolo, intitolato *La "novità di Socrate"*, sulla scia delle *Lezioni sulla storia della filosofia* hegeliane e del manuale di storia della filosofia di Zeller, mostra come Socrate rappresenti un vero e proprio "punto di svolta" (*Wendepunkt*) nella determinazione del rapporto dell'uomo greco con la realtà circostante: se nella religione omerica l'uomo si elevava al divino e al contempo la divinità si mostrava in forma antropomorfa, con Socrate, dalla sfera mitica dell'esistenza, dimensione «intrinsecamente poetica», si passa ad una sfera logica, ovvero ad un pensiero che, attraverso esercizio e disciplina, si eleva a metodo scientifico. «Se in "epoca mitica" vera è ogni manifestazione divina dell'essere, a partire da Socrate la legittimità degli ideali etici risiede unicamente in ciò che può essere giustificato da un punto di vista *logico-razionale*. La conoscenza diventa una conquista dell'uomo, indipendentemente dall'intervento divino» (p. 45). La novità del personaggio Socrate sta inoltre nel fatto di essere, secondo Otto, egli stesso sintesi di apollineo e dionisiaco, olimpico e titanico, emblema dell'intera civiltà greca.

Il suo peculiare carattere a-dogmatico e a-didattico poi, faceva sì che egli instaurasse con i suoi interlocutori un rapporto di amicizia, nel quale i «due individui non erano legati da rapporti ge-

rarchici, ma potevano interagire da pari a pari, liberi da vincoli e convenzioni di “dottrina” o di “fede”» (p. 78).

Il secondo capitolo, dal titolo *Il fondamento religioso del pensiero socratico*, ancora tutta la speculazione socratica ad un fondamento religioso: il rapporto individuale, personale e privato, che Socrate intratteneva con il divino, che si manifestava in quel segno demonico che lo dissuadeva dal compiere qualche azione, diviene allora il senso stesso del limite, che l'uomo deve riconoscere e che lo caratterizza davanti alla divinità. Secondo Otto questo aspetto è fondamentale per comprendere il comportamento di Socrate e ciò che irritò gli ateniesi, al punto di sancire la sua condanna a morte, fu proprio la sua “superiorità religiosa”, interiore, quel “*surplus* di fede” che poteva essere pericoloso e destabilizzante per la religione ufficiale e le tradizioni culturali della città.

Il terzo capitolo è forse il cuore del testo e della riflessione di Otto sul vero messaggio di Socrate all'umanità; intitolato *L'etica della conoscenza*, è permeato da un'eco heideggeriana ed è incentrato sul concetto dell'*anthropine sophia* che connette l'uomo all'essenza oggettiva delle cose: questa «non istituisce un nuovo rapporto con l'essere, ma si limita a riportare alla luce l'originaria *proximità* e *apertura* dell'uomo alla realtà. Più precisamente, essa si configura come dis-velamento di un'intrinseca appartenenza alla verità dell'essere» (p. 118).

«L'assoluta fiducia nella possibilità di entrare in rapporto con l'accadere cosmico» (p. 144) fino a cogliere l'*agathon*, che si presenta sia come *arche* che come *telos*, e che porta l'uomo al raggiungimento dell'*eudaimonia*, vista come una «forma di felicità *coincidente* con la conoscenza oggettiva dell'*agathon-ophelimon*» (p. 223), è il perno su cui si muove tutta l'etica socratica e la chiave per reinterpretare il cosiddetto intellettualismo socratico non come un freddo ragionamento logico ormai inattuale ma al contrario come un'apertura al mondo nella convinzione che vi sia una vera e propria comunione di senso tra l'uomo e l'universo.

Il percorso conoscitivo si presenta al contempo come un percorso interiore (il quarto capitolo non a caso è intitolato *L'interiorità della conoscenza*) che si sviluppa grazie all'*anamnesis* che «accade nel “luogo” del dialogo» (p. 254) quindi nel corso di un processo che modifica il proprio Sé ma che è imprescindibile da una dimensione sociale dell'abitare dell'uomo perché si svolge insieme ad un altro individuo.

Il quinto capitolo, *Le etiche della volontà*, è composto da una sintetica panoramica di sei etiche diverse da quella socratica quali la dottrina dell'*ethos* aristotelico, la *voluntas* romana, la *hamartia* cristiana, il *Wille* kantiano, il *Mitleid* schopenhauriano e infine il *Trods* kierkegaardiano. Il confronto con queste altre etiche, basate per la maggior parte sul concetto di volontà, sono funzionali ad un inquadramento critico dell'etica socratica, che, dopo un confronto con queste posizioni, si rivela in tutta la sua pregnanza e attualità.

Nel capitolo conclusivo infatti, *L'attualità dell'interpretazione socratica di Otto*, Stavru ci mostra come Otto, alla luce delle vicende storiche della prima metà del Novecento, consideri il fallimento delle etiche della volontà responsabili delle dottrine politiche «che hanno incendiato il mondo». Il problema dell'uomo moderno risiede proprio nella sua incapacità di *comprendere* il mondo contemplando un *kosmos* dall'aura divina come avveniva nella civiltà greca: l'uomo moderno ha creato una profonda frattura tra la propria soggettività e il mondo delle cose e questa scissione lo getta nell'angoscia che diviene distruttiva.

In un mondo in cui la natura, privata della sua propria “essenza vitale”, è ormai asservita agli scopi della tecnica, riscoprire il Socrate di Otto significa «ispirare l'agire a un'etica *contemplativa*, non

volontaristica e non coercitiva» (p. 350), riscoprire una realtà permeata da una potenza divina a cui si deve rispetto e venerazione, ritrovare il fondamento originario dell'essere e orientare la prassi non nel segno di un volontarismo etico malato di particolarismo ma al contrario porre a fondamento dell'agire una concezione gnoseologico-teoretica della morale che riesca a condurci verso l'*agathon*.

Giorgia Castagnoli

P.L. Donini, *La tragedia e la vita. Saggi sulla "Poetica" di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 136.

Raccolta di saggi editi (*Introduzione alla "Poetica"*, 1997; *L'universalità della tragedia in Aristotele (e in Platone)*, 1997; *La tragedia, senza la catarsi*, 1998; *La funzione della tragedia secondo Aristotele*, 2000) ed inediti (*La tragedia più bella; La tragedia e la vita: necessità e coincidenze; Il passato e il futuro nella "Poetica"*), questo eccellente volume di Donini ha il particolare pregio di confrontarsi sistematicamente – sia nel corpo del testo che nelle note – con la fondamentale letteratura critica novecentesca sulla *Poetica*, in special modo con quella degli ultimi venti anni, nel tentativo di dirimere le questioni più controverse sollevate dal trattato alla luce di una sua sintonia, spesso non adeguatamente sottolineata, con le altre opere del *corpus* aristotelico, e di una più attenta analisi filologica.

Con estrema finezza argomentativa l'A. sostiene energicamente l'idea, non nuova ma neanche unanimemente condivisa, che «la *Poetica* non poteva nascere nella mente di Aristotele se non in collegamento con il problema politico e morale, come parte di un complesso progetto educativo» (p. 69), sgombrando così il campo da inadeguate letture edonistiche o estetiche ma senza ricadere nelle altrettanto inadeguate interpretazioni della tradizione moralistica. Se nel trattato aristotelico non si legge mai nessun chiarimento esplicito e non equivoco circa la pertinenza delle sue tematiche ad un'area disciplinare più comprensiva, ciò è dovuto probabilmente al fatto che tale pertinenza era sentita come ovvia oltre che dall'autore anche da chiunque vi si imbattesse (cfr. p. 69). Inoltre, dato che la poesia è una forma di mimesi avente l'azione come oggetto e l'azione è analizzata nella *Poetica* con gli stessi strumenti concettuali tipici delle *Etiche*, «il punto di vista da cui Aristotele si colloca nell'esaminare la poesia dovrebbe essere lo stesso delle *Etiche* e la trattazione del libro dovrebbe ricondursi perciò finalmente alla filosofia pratico-politica» (p. 68). Del resto, sottolinea l'A., l'*Etica Nicomachea* stessa informa che la politica è l'arte suprema cui nella comunità cittadina sono subordinate tutte le altre arti – dunque anche quella poetica (cfr. *eth. nic.* I 1, 1094 a 27 sgg.), mentre la *Politica* istituisce esplicitamente con la *Poetica* un rapporto di continuità rinviando ad essa per una più chiara spiegazione del concetto di catarsi (cfr. *pol.* VIII 7, 1341 b 38-40).

Riconoscere alla *Poetica* un valore etico-politico, tuttavia, non significa per Donini ammettere la validità di quelle interpretazioni, molto diffuse non solo in passato (l'esempio più recente è quello di R. Janko, 1992), che attribuiscono alla tragedia – forma compiuta della poesia – la funzione di contribuire alla formazione della virtù etica e della medietà delle passioni (cfr. p. 71). Che la poesia tragica, in altre parole, avesse a che fare direttamente con la formazione del carattere ossia con il consolidamento dell'abitudine a rispettare il giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni, sembra all'A. una cosa da escludere assolutamente (cfr. p. 72). Proprio la *Politica* ne fornirebbe la prova nella misura in cui il programma educativo dei libri VII e VIII non prevedeva la partecipazione dei giovani alla trage-

dia, la quale, evidentemente, era deputata ad una «formazione diversa e più avanzata che avesse per scopo precisamente la maturazione della *phronesis*» (p. 81) – virtù, quest’ultima, della parte razionale dell’anima e come tale più lenta ad acquisirsi – in accordo con il principio generale che «bisogna educare prima le abitudini che la razionalità» (*pol.* VIII 3, 1338 b 4). È alla *phronesis*, allora, che la *Poetica* attribuirebbe la difficile operazione di integrazione di emozioni e conoscenze relative alla vita umana richiesta dalla tragedia. E che quest’ultima dovesse coinvolgere tanto il lato emotivo che quello cognitivo dell’uomo sembra un dato largamente acquisito dalla critica più recente (vengono citati, in particolare, tutti i lavori di S. Halliwell e di M. Nussbaum). Donini sottolinea con vigore il carattere di *mathesis* della *mimesis* tragica e del relativo piacere. Ciò che essa farebbe conoscere, “dicendo l’universale”, è la forma degli eventi umani, cioè il fatto che «tutti gli uomini agiscono sempre per raggiungere la felicità» (p. 47) e che lo fanno, inoltre, nei modi che sono loro dettati dal proprio carattere morale. Sarebbe poi proprio la comprensione della struttura necessaria della vicenda umana a fornire un piacere in grado di soverchiare le emozioni di pietà e paura suscitate nello spettatore.

A legittimare tale interpretazione è, a ben guardare, la trattazione della nozione da sempre considerata una delle più oscure dell’intera *Poetica*, quella di catarsi. L’unico passo che la menziona, infatti, non ne fornisce alcuna spiegazione – «tragedia è imitazione di un’azione seria e compiuta [...] che attraverso la pietà e la paura compie la catarsi di siffatte passioni» (*poet.* 6, 1449 b 24-28) – e per questo motivo molto spesso i critici, seguendo la lezione del filologo tedesco Jacob Bernays (1858), sono ricorsi alla dissertazione di *Politica* VIII sulla catarsi musicale – letta come cura medica – allo scopo di far luce su quella tragica. Il che da un lato ha, secondo l’A., il merito di non aver considerato la *Poetica* come un’opera a sé stante, dall’altro l’insormontabile difetto, per tacerne altri (*in primis* quello di considerare le passioni come qualcosa di completamente nocivo da evacuare), di sottovalutare, se non di ignorare del tutto, «quello che dal testo e dalla struttura concettuale della *Poetica* risulta l’esito davvero importante della tragedia, cioè il sicurissimo suo effetto di acquisizione intellettuale e il suo valore universale e quasi filosofico» (p. 57), che dagli studi di Leon Golden (1976) in poi pare a Donini esser diventato un punto quasi irrinunciabile. Ciò non deve indurre, tuttavia, a commettere l’errore opposto, quello, cioè, di considerare la catarsi una mera chiarificazione intellettuale, dimenticandone, così, l’incontestabile aspetto irrazionale. Una soluzione plausibile potrebbe essere, perciò, quella di ritenere che la tragedia abbia l’effetto di suscitare emozioni di pietà e paura che saranno bilanciate dalla comprensione della razionalità dell’azione (che è la soluzione suggerita da S. Halliwell, 1992), e tuttavia tale interpretazione, pur riuscendo a dar conto sia dell’aspetto passionale che di quello intellettuale, non riesce a giustificare l’uso di un termine che nella *Politica* ha a che fare con un fatto patologico-musicale riguardante l’irrazionalità dell’uomo. Per questo motivo Donini propone di attribuire l’effetto catartico non tanto alla tragedia, quanto, piuttosto, ai canti sacri di cui Aristotele parla in *Politica* VIII. Questi sarebbero capaci di produrre in tutti (giovani e anche adulti, quindi), una catarsi simile a una cura medica per chi è facilmente preda dell’entusiasmo e comunque sempre una sorta di catarsi per le persone più o meno esposte a pietà e paura. La tragedia porterebbe poi quelli che hanno già conseguito la catarsi dei canti sacri, e che perciò provano passioni ormai depurate dai loro eccessi patologici (ma solo adulti), al «compimento» o «coronamento» di quella stessa catarsi «dandole in più l’intelligenza della situazione e la comprensione delle ragioni delle emozioni stesse» (p. 60). In questo modo, oltre a rendere giustizia alla sfumatura di significato del verbo *peiraínein* usato da Aristotele nella famosa definizione della tragedia al capitolo 6 della *Poetica* – che è appunto non semplicemente quello di eseguire o produrre ma, piuttosto, quello di portare a compimento un proces-

so, di far fare a esso l'ultimo passo –, risulterebbe ampiamente lecito attribuire alla tragedia la funzione di educare alla più matura virtù della *phronesis*.

Affinché le emozioni siano compensate dalla comprensione razionale, però, bisogna anche che l'infortunio rappresentato dalla vicenda tragica che le ha suscitate sia «giustificato razionalmente e reso comprensibile nelle sue cause» (p. 31), le quali dovranno essere, quindi, cause puramente umane. L'A. può così concludere che «non è certamente possibile riconoscere in questa lettura di Aristotele una guida corretta alla comprensione della tragedia; si può solo dare atto al filosofo di aver perseguito con strenua coerenza il proprio obiettivo di ottenere dalla poesia una chiarificazione razionale del significato delle vicende umane» (p. 30). Di fronte al rigore di questa affermazione, tuttavia, sorge, inevitabile, un dubbio: possibile che la chiarificazione razionale dei fatti umani effettuata, secondo Aristotele, dalla tragedia non abbia veramente più nulla di “tragico”? Lo stesso Donini, infatti, ammette che «la responsabilità originaria del corso degli eventi non è veramente chiarita» (p. 33), che «il filosofo è stato troppo breve, addirittura silenzioso» (*ibid.*) sulle cause dell'ignoranza o dell'errore degli agenti e che «aver reso tutta mondana la vicenda tragica non l'ha in realtà fatta più comprensibile; forse essa potrebbe esser diventata perfino più minacciosa» (*ibid.*). E se tale minaccia derivasse proprio da un *dio troppo lontano* il cui potere di ordinare le cose decrescesse in misura proporzionale al suo allontanamento da esse, condannando, così, il nostro mondo alla contingenza e minando, di conseguenza, alla base ogni rigido determinismo etico? – Certo l'A. dà conto della presenza dell'accidente nel mondo umano (cfr. pp. 107-123), ma sembra più interessato a ricondurlo a razionalità che a sottolinearne l'aspetto problematico, come invece hanno fatto studiosi, che non vengono da lui mai citati, quali P. Aubenque (1963), F. Calvo (1984-85) e D. Guastini (1999, 2003) –. Tale divino, senz'altro, opererebbe in modo completamente diverso da quello tragico, e tuttavia, forse, potrebbe avere con esso più affinità di quante non ne abbia concesse Donini. Se non è certamente possibile riconoscere nella *Poetica* una guida corretta alla comprensione della tragedia, ciò non implica anche che il suo significato sia andato in quella del tutto perduto. Compito difficile è stabilire in quale misura.

Roberta Costantini

E. Berti, *Nuovi Studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 445, e II. *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 592.

Nuovi Studi aristotelici, che al momento consta di due volumi ma che nel progetto complessivo ne prevede altri due, raccoglie studi più recenti rispetto a quelli pubblicati da Berti circa trent'anni fa nel volume *Studi Aristotelici* (Japadre, L'Aquila 1975). L'Autore ha distinto varie aree tematiche (Epistemologia, logica e dialettica nel primo, e fisica, antropologia e metafisica nel secondo), con l'attenzione di mantenere, all'interno di ciascuna partizione, l'ordine cronologico di pubblicazione dei vari contributi. Nella prefazione al secondo volume, chiarisce che questo intento è risultato più difficile da perseguire nella parte dedicata alla metafisica che, infatti, presenta un primo gruppo di articoli di carattere generale, un secondo concernente questioni di ontologia e un ultimo riguardante argomenti che oggi chiameremmo di teologia razionale. Entrambi i volumi hanno un'appendice comprendente tre studi platonici, il primo ne ha anche una seconda che riguarda la dialettica antica. I due volumi sono inoltre corredati di un preciso ed esaustivo apparato di note che offre al lettore fondamentali riferi-

menti bibliografici, di un indice dei nomi moderni e, infine, di una nota ai testi che documenta la precedente pubblicazione di ogni singolo articolo. Dal momento che i volumi raccolgono studi che coprono più di un ventennio, evidentemente è possibile registrare alcuni mutamenti di opinione che l'A. non ha difficoltà ad ammettere, spiegandone e dimostrandone le motivazioni intrinseche.

Data la brevità dello spazio a disposizione, conviene forse rendere conto dei nuclei concettuali cui l'Autore dedica maggior spazio e attenzione in ciascuna partizione, fatta salva la straordinaria molteplicità degli argomenti trattati, che in questa sede è impensabile esaminare in modo esaustivo.

Il primo volume si apre con un articolo sullo *status quaestionis* relativo agli studi aristotelici in Italia alla fine degli anni settanta, seguito da un articolo riguardante le strategie di interpretazione dei filosofi antichi, con particolare riferimento a Platone e Aristotele, in cui Berti discute le posizioni ermeneutiche di vari autori e studiosi, da Heidegger alla Scuola di Tubinga.

La seconda sezione si occupa di epistemologia e inizia con due contributi rivolti a spiegare la complessa relazione che secondo Aristotele intercorre fra pensiero ed esperienza, chiarificando la natura e il ruolo di quella facoltà, la *phantasia*, che ha sempre avuto un ruolo fondamentale nella storia della filosofia fino all'epistemologia contemporanea. Berti sottolinea più volte che il processo di smaterializzazione e di astrazione dell'universale dal particolare, nella gnoseologia aristotelica, concerne esclusivamente gli oggetti matematici, mentre in tutti gli altri casi il processo che conduce all'intellezione delle essenze è lungo e laborioso. La conoscenza infatti procede per successive induzioni, attraverso le quali il pensiero unifica e universalizza l'elemento empirico, fino ad arrivare ai supremi generi dell'essere, le categorie, non ulteriormente divisibili. L'inizio del processo è la percezione che, trattenuta nel ricordo, consente una prima stabilizzazione del dato immediato, a sua volta unificato in prima istanza mediante l'esperienza, definita negli *Analitici Posteriori* (981a 1-3) proprio come l'unità di molti ricordi. L'immaginazione, facoltà intermedia che non esiste senza sensazione ed è a sua volta il presupposto del pensiero, svolge un ruolo di primo piano in quanto, essendo in grado di produrre immagini, si esplica nel giudizio (vero o falso), ed essendo "deliberativa" (*de an.* III 10-11), contribuisce anche al cosiddetto sillogismo pratico, prospettando al pensiero le varie possibilità di azione strumentalmente volte al raggiungimento del fine. Dopo essersi occupato dell'intellezione degli indivisibili con riferimento a un brano del *De anima* (III 6), Berti esamina la concezione aristotelica dell'analisi e della sintesi, concepite come le due "vie" del procedimento deduttivo, una "all'in su" e una "all'in giù", percorribili in entrambi i sensi solo nel caso in cui le premesse del ragionamento siano convertibili fra loro, cosa che si verifica soprattutto nelle scienze matematiche.

La terza raccolta di studi, decisamente la più corposa, prende in esame logica e dialettica. Berti in questa sezione affronta argomenti molteplici, dal parallelo fra la contraddizione hegeliana e i quattro significati aristotelici di opposizione, alla parentela fra il metodo dialettico aristotelico con quello utilizzato da Platone nel *Parmenide*, al carattere propriamente dialettico della storiografia aristotelica, alle varie forme di argomentazione teorizzate da Aristotele, all'unità di significato e denotazione nella teoria aristotelica dell'essenza, all'uso scientifico che Aristotele fa della dialettica, al valore epistemologico degli *endoxa*. Berti contro l'opinione di Lucio Colletti (*Intervista politico filosofica*, Roma-Bari 1974), secondo cui la contraddizione dialettica di Hegel sarebbe caratterizzata dalla negazione del principio aristotelico di non contraddizione (PNC), sostiene che quello negato da Hegel non sia il PNC aristotelico bensì la sua riformulazione moderna nella forma del principio di identità $A=A$. Il principio aristotelico infatti, non implica affatto l'identità fra soggetto e predicato, ma solo una relazione di appartenenza.

Il secondo contributo affronta il problema della storiografia filosofica di Aristotele che, secondo Berti, non ha nulla a che fare con un approccio dialettico di tipo hegeliano, ma è fondata sulla dialettica socratico-platonica, finalizzata a stabilire la verità di un'opinione su un determinato argomento, non a fondare una concatenazione necessaria di momenti in cui ciascuno sia la sintesi dialettica dei precedenti. Aristotele, infatti, non si limita a esaminare le opinioni storicamente espresse nella storia del pensiero a lui precedente, ma formula egli stesso delle opinioni da confutare, in modo da poter esaminare tutte le alternative possibili circa l'argomento in questione. Berti inoltre torna più volte su un passo del XIII libro della *Metafisica* (4 1078b 23-30), in cui Aristotele dice che la dialettica socratica non era in grado di indagare gli opposti a prescindere dall'essenza né di indagare se la scienza dei contrari fosse la stessa. Il procedimento dialettico capace di indagare gli opposti a prescindere dall'essenza consiste nello sviluppare tutte le conseguenze a partire da opinioni contraddittorie, in modo da trarre la verità di un'opinione appunto dalla confutazione della contraddittoria. Questo procedimento già attuato da Platone, deve a sua volta accompagnarsi alla nozione aristotelica di multivocità dell'essere (l'analisi linguistica è essa stessa un'operazione propria della dialettica) e alla "scoperta" del primato della sostanza, presupposti entrambi ignorati dalla dialettica platonica. Berti, riferendosi al famoso passo dei *Topici* (I 2 101a 25-b 4) in cui si parla dell'utilità della dialettica, in più di un contributo sottolinea che uno degli usi della dialettica aristotelica è di natura propriamente conoscitiva e la sua base epistemologica, costituita dagli *endoxa*, ha un fondato valore di "verosimiglianza" nel senso letterale di vicinanza al vero. Gli *endoxa*, che hanno una gradazione di autorevolezza in base alla reciproca coerenza con la maggior parte di essi o con i più importanti, appartengono all'ambito del probabile, ossia di ciò che avviene per lo più, e costituiscono le premesse non confutabili dei sillogismi dialettici (vi possono essere dei casi di falsità ma si tratta di eccezioni che non inficiano la regola). Berti sostiene che Aristotele distingue un uso "pubblico" della dialettica, legato all'ambito politico e giudiziario, da quello propriamente scientifico che, attraverso l'esame delle opinioni alla luce degli *endoxa*, consente di distinguere il vero dal falso e di accedere ai principi indimostrabili delle scienze. Aristotele stesso nell'*Etica Nicomachea* (VII 4 1146 b 7-8) dice: «La risoluzione dell'aporia è scoperta della verità».

Nel secondo volume e più specificamente nella partizione dedicata alla metafisica, troviamo il caso più rilevante in cui Berti manifesta un mutamento di prospettiva rispetto al passato: l'argomento riguarda l'interpretazione della causalità che Aristotele attribuisce al motore immobile, tradizionalmente e per lungo tempo considerata, anche dall'autore stesso, esclusivamente di tipo finale. Berti a questo proposito documenta il dibattito aperto su questo argomento fin da Alessandro di Afrodisia, primo grande commentatore della *Metafisica*, passando attraverso il medioevo cristiano e arabo, fino alle posizioni di studiosi contemporanei. Il fulcro dell'argomentazione di Berti è questo: il motore immobile, l'essenza del quale è l'atto puro, deve esercitare in atto la sua capacità di muovere, mentre il fine non compie alcuna attività; dunque esso non costituisce il fine del cielo, di cui è causa efficiente, bensì il fine di se stesso. Identificare il motore immobile con dio, non significa identificarlo con l'*esse ipsum subsistens*, come ha fatto Tommaso, perché questo, nella prospettiva aristotelica, significherebbe ricadere nel tanto temuto monismo parmenideo. Aristotele fa coincidere l'essenza di dio con il pensiero, cioè con la forma più alta e nobile di vita e di essere, evitando accuratamente il concetto di un ente che abbia l'essere per essenza e che, sulla base della cosiddetta analogia di attribuzione, finirebbe per costituire l'essenza di tutti gli enti, cosa che riporterebbe appunto all'univocità paralizzante dell'essere di Parmenide. L'interpretazione heideggeriana della metafisica aristotelica, secondo Berti, pecca esattamente in questo, ossia nel non riconoscere la multivocità dell'essere, attribuendo ad Ari-

stotele quella che Heidegger chiama una “ontoteologia”. La polivocità dell’essere, che ha tanti significati quanti sono i tipi di predicazione cui si unisce, non equivale evidentemente alla pura equivocità. Ogni genere di predicato, infatti, ha una diversa relazione con la categoria fondamentale di sostanza, soggetto di ogni proposizione, non identificabile con il genere universale del quale le altre categorie costituiscono le specie, ma semplicemente con il primo genere dell’essere, connesso con gli altri secondo quel rapporto “ad uno” che G.E.L. Owen ha chiamato *focal meaning*.

Nella sezione dedicata all’antropologia Berti approfondisce quel particolare significato dell’essere, determinato e irriducibile agli altri, che è il pensiero. Il primo significato dell’essere aristotelico è l’atto, il vivere è un atto, il pensiero è la forma più alta di vita, perciò la cosiddetta “ontologia della vita” diventa una “ontologia del pensiero”. In questa sezione, viene affrontata anche l’interessante questione dell’identità personale in relazione alla nozione di anima come atto primo del corpo. Secondo Aristotele, l’anima superiore contiene in sé quelle inferiori, quindi bisogna supporre che l’embrione umano abbia già l’anima intellettuale, la quale comprende in sé, a uno stadio potenziale, sia l’anima nutritiva che quella sensitiva. Inizialmente l’unica facoltà in atto è quella nutritiva, poi progressivamente con lo sviluppo degli organi corporei passano in atto prima l’anima sensitiva e infine quella intellettuale. L’embrione è dunque “uomo in potenza”, la forma del quale si realizza nel tempo attraverso lo sviluppo delle sue varie parti, che diventa un essere umano per virtù propria e in modo necessario, a meno che non insorgano ostacoli. L’Autore non manca di sottolineare le evidenti e quanto mai attuali ripercussioni che questa teoria aristotelica dell’uomo in potenza può avere oggi in relazione alle ben note questioni di bioetica concernenti i diritti e la tutela dell’embrione. Affrontando la più specifica questione del soggetto individuale, strettamente connessa allo spinoso dilemma della sostanza prima, che nelle *Categorie* è l’individuo singolo, mentre nel VII libro della *Metafisica* è la forma, Berti ritiene che la contraddizione fra le due formulazioni sia solo apparente. Nell’uomo, infatti, la forma corrisponde all’anima, che è individuale tanto quanto il singolo *tode ti* definito sostanza prima nelle *Categorie*. In effetti, le anime sono uguali per specie ma diverse per numero, ossia differiscono per il fatto di dare la forma a corpi diversi e in questo senso sono assolutamente individuali.

Nella parte dedicata alla fisica, l’Autore chiarisce innanzitutto l’origine della scienza della natura e la sua priorità “cronologica” rispetto alla filosofia prima. Come è noto, per Aristotele ogni scienza è scienza delle cause e in particolare delle cause prime, ma le cause prime della natura non si trovano nella natura stessa, bensì la trascendono: ecco che la fisica “genera” la metafisica.

Anche in questa sezione vengono trattati argomenti specificamente tecnici, come la critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto e la nozione aristotelica di tempo. Nel *de generatione et corruptione*, l’atomismo di Leucippo viene presentato come un tentativo di conciliazione fra una teoria precedente, ossia l’eleatismo e l’attestazione dell’esperienza. Aristotele qui mostra di apprezzare due cose dell’atomismo: l’attenzione all’esperienza e la capacità esplicativa della realtà. Nella *Metafisica* troviamo la più nota confutazione della dottrina atomistica del vuoto, secondo la quale Democrito e gli atomisti rientrano fra coloro che negano il principio di non contraddizione in quanto ammettono la coesistenza del pieno e del vuoto, due principi contraddittori. Nella *Fisica* viene operata, attraverso il metodo dialettico, una confutazione altrettanto scientifica e certamente più sistematica. Inizialmente vengono addotti alcuni argomenti a favore dell’esistenza del vuoto, nel più importante dei quali esso costituisce la condizione imprescindibile del movimento dei corpi sensibili; poi Aristotele critica la nozione stessa di vuoto come «luogo in cui non c’è nulla», dimostrando che in esso il movimento locale dei corpi non potrebbe avere nessuna direzione e nessuna velocità; infine confuta uno ad

uno gli argomenti precedentemente esposti, dimostrando, contro gli atomisti, che l'esistenza del vuoto non è affatto necessaria per dare ragione dei fenomeni naturali.

Il tempo, sebbene non si identifichi con il movimento, è in stretta relazione con esso: non solo con il movimento fisico, ma anche con il fluire degli stati di coscienza. L'anima percepisce fasi distinte di un movimento, fasi che potremmo chiamare "istanti" o "adesso", misurabili attraverso il numero, per cui il tempo viene numerato secondo l'ordine di successione del prima e del poi. L'A. sottolinea che il carattere peculiare della nozione aristotelica di tempo è proprio la relazionalità: infatti ciò che viene misurato non è altro che il rapporto fra due tempi, ossia fra due istanti, che a loro volta sono in rapporto con altrettanti movimenti. Soltanto l'istante, in sé non numerabile, può esistere indipendentemente dall'anima che lo misura ed è identico in ogni luogo. Il tempo, inoltre, non può avere né inizio né fine, altrimenti esisterebbe un tempo prima (o dopo) il tempo stesso. La sua eternità viene intesa sia come durata temporale infinita, esattamente come quella del mondo, del movimento e delle specie viventi, sia come eternità extratemporale, appartenente soltanto alle verità necessarie e ai motori immobili.

Contestando il presupposto prima eleatico e poi platonico che il vero essere è sempre, Aristotele è convinto che anche enti immersi nella dimensione temporale posseggano l'essere nel senso più pieno. Questo conduce Berti a ricordare nuovamente l'assunto fondamentale del pensiero aristotelico, che è poi anche il *leitmotiv* che emerge dall'intera raccolta di studi, ossia che l'essere, per Aristotele, non è più l'immutabile e sempre presente essere parmenideo, ma è un essere polivoco, che ha più significati e si dice in molti modi.

Giovanna Musilli

M. Onfray, *Le saggezze antiche. Contro storia della filosofia I*, trad. di G. De Paola, Fazi Editore, Roma 2006, pp. 290.

Un celebre racconto di J. L. Borges raccolto ne *L'Aleph* si intitola *I teologi*; l'inizio del racconto è molto violento in quanto viene descritta l'irruzione degli Unni in un monastero dove i soldati danno alle fiamme la maggior parte dei manoscritti conservati nell'annessa biblioteca, distruggendo così un patrimonio bibliografico di inestimabile valore. Se ciò accadesse in tempi moderni ossia se il popolo unno riuscisse a eliminare tutti i testi di filosofia antica e rimanesse per puro caso solo questo libro di Onfray i posteri non conoscerebbero nulla né di Platone né di Aristotele. Il libro di Onfray è, infatti, il primo di sei volumi che costituiscono una "contro storia della filosofia", in cui l'A. intende dare la parola a tutti quei filosofi o correnti filosofiche che non hanno avuto voce in capitolo nella storia della filosofia e nella manualistica ufficiale e accademica. La storia della filosofia è stata scritta, infatti, dai 'vincitori', da quei filosofi che hanno definito e strutturato sistematicamente il corso del pensiero non lasciando spazio a tutte le altre 'voci' a loro opposte, che pur hanno arricchito il panorama del pensiero occidentale.

Per questo motivo l'A. ha deciso di eliminare figure come Pitagora, Platone, Aristotele e gli Stoici per dare voce a tutti quei pensatori materialisti ed edonisti (da Leucippo a Diogene di Enoanda) che già la filosofia dominante dell'epoca (e successivamente il cristianesimo post-costantiniano) aveva condannato all'oblio. La prospettiva del libro è, quindi, un'aperta e polemica critica contro la filo-

sofia ufficiale dell'antichità da parte delle correnti edoniste e materialiste: non c'è traccia, infatti, né di Pitagora, profeta dell'immortalità dell'anima, né di Platone che nel *Fedone* (64b) parla di «filosofi moribondi», intendendo la filosofia come 'preparazione alla morte'.

Già nell'etica democritea si individua l'elogio del piacere, di quel benessere a-spirituale che si configura come armonica struttura dell'impianto atomico di cui ogni essere è costituito. Con Ipparco e Anassarco, discepoli dell'Abderita, inoltre, si definisce l'immagine del filosofo che ama il piacere ma allo stesso tempo sa dominarlo senza rendersene schiavo, raggiungendo la completa beatitudine. L'A., di seguito, dedica un capitolo alla Sofistica, attuando un vero e proprio 'risarcimento dei sofisti'; il capitolo si occupa in particolare di Antifonte che nella contrapposizione irriducibile fra *nomos* e *physis* individua la spinta ad abbandonare la legge civilmente costituita come fonte di dolore e di angoscia. L'arte sofistica, specificamente antifonetea, è anche una terapia verbale e psicoanalitica *ante litteram*, in quanto grazie all'uso della parola riesce a guarire, anticipando, tra l'altro, il futuro modello lacaniano: se la parola non guarisce è bene ricorrere all'ironia e all'umorismo.

Il libro tratta, successivamente, dei cosiddetti "socratici minori", specificamente Aristippo di Cirene e Diogene di Sinope. Aristippo, mai citato nel *Filebo* platonico ma sicuro bersaglio del dialogo, fa del piacere il cardine della sua filosofia; il suo è un piacere attivo, corporeo che conduce al godimento diretto ma non ad una dipendenza che porterebbe angoscia e turbamento. Aristippo, allora, prende come modello Odisseo che gode di Circe non divenendone schiavo. È la stessa autosufficienza e indipendenza che ricerca Diogene di Sinope, girando per le vie della città per rintracciare nelle tenebre platoniche l'uomo, la definizione ideale di uomo che non troverà mai; il piacere, allora, consiste nella sfrontatezza (*anaideia*) per quelle convenzioni sociali che incatenano l'uomo alla dipendenza. Di qui la teatralità canina di Diogene che, con quelle che oggi sarebbero "oscenità pubbliche", erano in realtà efficaci modalità comunicative in virtù delle quali ogni uomo potesse regolare la sua vita più sulla natura che sulla civiltà: si pensi a quanto Rousseau farà proprie queste tematiche.

Dopo tre capitoli dedicati a Filebo (capro espiatorio dell'antiedonismo platonico), Eudosso (il cui edonismo è ricostruibile in base a passi aristotelici) e Prodic di Ceo (con l'aneddoto di Ercole al bivio), l'A. inizia la trattazione dell'A. chiave di tutta l'opera, insieme ad Aristippo, Epicuro e la tradizione epicurea. Il piacere e l'etica sono il nerbo centrale del sistema epicureo, un piacere, tuttavia, spesso travisato. Il piacere epicureo è il sommo bene e, tuttavia, ha un significato meramente negativo: è l'assenza di dolore, di quel turbamento che deriva non solo dalle vicende quotidiane, ma anche dalla morte e dall'incubo di divinità che determinano il destino dell'uomo, intervenendo continuamente nel bene e nel male. Nulla di tutto questo è nel sistema epicureo, un sistema gnoseologico, fisico ed etico finalizzato a liberare l'umanità dal giogo della paura della morte e da divinità onnipotenti che limitano la libertà dell'individuo. Questo è il proponimento di Lucrezio che vede nella Venere del proemio l'allegoria poetica di quella *blanda voluptas* che muove senza alcun esito teo-teleologico l'intera natura e nella descrizione del *clinamen* la giustificazione ingiustificata della *libera voluntas*.

L'A., e questo è uno dei meriti indiscussi del testo, dando voce ad autori davvero dimenticati ma decisivi, sottolinea come l'epicureismo abbia avuto una sua tradizione, un suo sviluppo storico soprattutto nella *Campania felix* e a Roma. Da Properzio ad Attico, da Cesare a Plotina, da Tibullo a Virgilio, da Cassio a Orazio, da Alcio a Filisco e a Fedro, la filosofia di Epicuro arriverà a Roma e ad Ercolano. A Roma nel 173 a.C. alcuni filosofi epicurei verranno bruscamente cacciati a causa della pericolosità della loro dottrina, eppure in Campania un filosofo siriano, allievo del ben più celebre Zenone di Sidone, Filodemo di Gadara, impianterà ad Ercolano, sotto l'egida politica ed economica di

Lucio Calpurnio Pisone, una biblioteca e una scuola epicurea cui parteciperà anche Sirone, maestro di Virgilio. Dal Giardino di Epicuro in cui il piacere era l'assenza del dolore, dove l'austerità di un tetto, di un tozzo di pane e di una ciotola erano in grado di far gareggiare in felicità ogni uomo con Zeus, ad una Villa ricchissima. E, infine, da Ercolano sepolta dalle ceneri e dai lapilli del 79 d.C. in cui opere dello stesso Epicuro e Filodemo si sono salvate, oltre a quelle degli epicurei Demetrio Lacone, Carneisco e Polistrato, a Enoanda in Licia, dove un tale Diogene, nonostante il cristianesimo dilagante, ripropone su un portico la dottrina epicurea, incidendola su blocchi di pietra, cosicché tutti i cittadini o i semplici passanti possano raggiungere l'immanente salvezza passeggiando semplicemente.

La *Controistoria* è un rovesciamento divulgativo di prospettive che mira a ledere un conformismo storico-filosofico, ampliando lo sguardo critico ad autori troppo dimenticati dalla tradizione. La storia della filosofia, tuttavia, esiste solo in virtù di un impianto criteriologico cui essa afferisce, sia quello edonista/materialista di Onfray o quello idealista di Hegel: non si dà mai una storia della filosofia neutra proprio perché, come amava ribadire Croce, non c'è storia senza filosofia e viceversa.

Al lettore, tuttavia, spetta l'arduo compito di giudicare un'opera senz'altro legittima ma, forse, troppo "rischiosa" per la sua estrema parzialità. Il rischio non è certamente per la nostra "stanca" identità occidentale ma, piuttosto, nei confronti di un passato immutabile e incancellabile: cosa ne sarebbe, dunque, del passato se in futuro accadesse, come racconta Borges, che gli Unni dessero fuoco al *Parmenide* di Platone o alla *Metafisica* di Aristotele?

Francesco Verde

B. Croce, *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, 2 tomi, pp. 723.

L'obiettivo di Benedetto Croce di distinguere *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (così suona il celebre volumetto che egli pubblicò a Bari per i tipi di Laterza nel 1907 e che fu ben presto tradotto in tedesco e pubblicato a Heidelberg nel 1909) è assunto a emblema di un certo modo, quello "teorizzante" o "speculativo", di intendere e "fare" storia della filosofia. Non a caso Henri Gouhier, sostenitore di una "storia storica della filosofia", recensendo nel 1942 un'opera di Émile Bréhier rilevò che «pour entrer en société avec Platon ou avec Descartes, je n'ai pas besoin de savoir ce qui est mort et ce qui est vivant dans le platonisme ou dans le cartésianisme: j'ai besoin de savoir exactement qui fut Platon et ce qu'a dit Descartes» (H. Gouhier, *La philosophie et son passé*, Vrin, Paris 1947², p. 124). E trent'anni dopo un altro studioso assai battagliero, Eugenio Garin, nel formulare un giudizio complessivo sulla più recente produzione storiografica italiana, denunciò con tono di sconforto il persistente «giuoco del vivo e del morto» in cui indugiavano ancora molti storici della filosofia, con il duplice esito negativo di realizzare una «cattiva storia» ed una «cattiva filosofia»... (E. Garin, *Discussioni di storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 26, 1971, p. 342).

L'occasione per rivisitare l'interpretazione crociana di Hegel è ora offerta dall'edizione critica del *Saggio sullo Hegel*, curata da Alessandro Savorelli (autore fra l'altro del volume *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003) e accompagnata da una «Nota» (in realtà un vero e proprio saggio introduttivo) di Claudio Cesa. Dato alle stampe a Bari nel 1913, il *Saggio sullo Hegel* non si limitava a riproporre il *Ciò che è vivo e ciò che è mor-*

to della filosofia di Hegel, ma presentava in appendice anche alcuni testi in parte anticipati sulla rivista «La Critica» nel 1912: uno studio su *Il concetto del divenire e l'hegelismo* e quattro *Noterelle di critica hegeliana* (*Il primo o il «cominciamento»*, *La forma logica della Logica*, *La «Filosofia della natura»*, *La triade dello Spirito assoluto*). La seconda parte del *Saggio sullo Hegel* (intitolata «Scritti vari di storia della filosofia») comprendeva invece una serie di sedici contributi che Croce aveva pubblicato in varie sedi fra il 1902 e il 1912: diversi erano gli autori presi qui in esame, da Leonardo da Vinci a G.B. Vico e all'abate Ferdinando Galiani, da Johann Georg Hamann a Kant, Schelling, Herbart, Nietzsche, Wundt; l'ultimo contributo era dedicato a Luigi Martinotti, singolare figura di pensatore solitario che fu in rapporti epistolari con Croce dal 1905 al 1922 e che nel 1921 avrebbe pubblicato a Genova una sintesi del suo pensiero nell'opuscolo *Nuovo sistema cosmico-sociale* (pp. 483-484).

Condotta dal Savorelli con esemplare acribia, questa edizione critica del *Saggio sullo Hegel* tiene come base il testo dell'ultima edizione curata dall'A. (1948), che viene collazionata con le edd. precedenti (1913, 1927), nonché con l'ed. 1907 del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*: un lavoro tutt'altro che semplice, data l'ampiezza dell'apparato critico (pp. 493-601), che testimonia la cura minuziosa con cui Croce revisionò e corresse quest'opera. All'apparato critico fanno seguito due utili sussidi: l'«Indice dei riferimenti, dei rinvii e delle citazioni» e l'«Indice delle citazioni e dei riferimenti anonimi», con l'esplicitazione delle fonti usate da Croce. In appendice (pp. 637-714) viene infine riportato, dopo un'adeguata revisione ortografica, anche il «Saggio di una bibliografia hegeliana» che in origine chiudeva il volumetto *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* e che era stato poi omissso nel *Saggio sullo Hegel* sin dalla I edizione: un *repêchage* non privo d'interesse, poiché ci offre un quadro dettagliato degli studi hegeliani in Europa agli inizi del Novecento.

Nella sua «Nota» introduttiva Claudio Cesa ricostruisce anzitutto la genesi dell'interesse di Croce per una «esposizione critica» del pensiero hegeliano. La prima testimonianza risale a una lettera ad Antonio Labriola del 22 marzo 1886, ma per parecchi anni l'attenzione di Croce si concentrò sulla teoria estetica del filosofo tedesco, grazie alle suggestioni che gli venivano dall'opera letteraria di Francesco De Sanctis. Una lettera di Croce a Giovanni Gentile del novembre 1898, in cui è dichiarato l'intento di approfondire «tutta la filosofia» di Hegel, segna l'affermarsi di quello che Gennaro Sassò ha definito l'«istinto sistematico» di Croce e che trovò poi una prima espressione nella memoria sulla logica di Hegel (presentata nel 1905 all'Accademia Pontaniana di Napoli) e nella comparsa in contemporanea nel 1907 del saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* e della traduzione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che il filosofo napoletano aveva iniziato nell'aprile 1905. Definire Benedetto Croce un «hegeliano» sarebbe inesatto, dato che egli preferiva proclamarsi «idealista» o «neoidealista»; ed è significativo al riguardo l'articolo *Siamo noi hegeliani?*, apparso su «La Critica» nel 1904 e in cui la filosofia di Hegel, intesa come «il compimento della filosofia classica tedesca», viene posta quale punto di partenza per ogni progresso filosofico, ma viene espressa nel contempo l'esigenza di «dare sepoltura cristiana» (!) alla «metafisica hegeliana» (p. 445).

È lo stesso schema che ispira il *Saggio sullo Hegel*, dove i primi tre capitoli sono un'esaltazione della grandezza speculativa del filosofo tedesco, cui si riconosce il merito di aver posto per primo la filosofia stessa come oggetto specifico del pensiero e di aver quindi elaborato una «logica della filosofia». Al centro di tale logica vi sono il *concetto universale concreto* (il quale «coglie la vita e non il cadavere della vita; dà la fisiologia e non l'anatomia del reale») e la *dialettica*, ossia quell'«uo-

vo di Colombo» che consente di risolvere il «problema degli opposti» e di superare i dualismi e le antinomie che contrassegnano la storia dell'umano pensiero (p. 22)... Ma a questo elogi fa seguito – negli altri sette capitoli – una critica serrata del sistema hegeliano, che muove dalla ben nota denuncia di aver confuso il «nesso dei distinti» (ossia la distinzione/unità fra i diversi gradi dello spirito) con la «dialettica degli opposti» (ossia l'opposizione dialettica che si coglie all'interno di ogni grado: bello-brutto, vero-falso, bene-male, utile-inutile). Di qui «l'errore di far la dialettica dei distinti» (la religione, ad es., vista come «il non-essere dell'arte»), che fu «il primo grande caso di abuso della dialettica», dal quale derivano tutti gli altri «errori» del sistema hegeliano (pp. 69-71 e 469-470). Le critiche di Croce investono così, con ondate successive, la «struttura della Logica», l'uso insistente e scolastico dello schema triadico, la concezione dell'arte e del linguaggio, la filosofia della storia, la filosofia della natura, il panlogismo, il mancato superamento del dualismo Natura-Spirito (in quanto «il Logo», quale soggetto della Logica e «terzo termine» separato dalla Natura e dallo Spirito, «si svela come non altro che il fondo buio della vecchia metafisica» di Cartesio e Spinoza, di Schelling, di Schopenhauer, nonché di Eduard von Hartmann...). Ed è da questo «dualismo non superato» che deriva, secondo Croce, la divisione della scuola hegeliana in un'«ala destra» (che identifica il «Logo» di Hegel con il Dio personale della tradizione teistica) e un'«ala sinistra», che respingendo ogni trascendenza finisce per «accordarsi con il materialismo filosofico» (pp. 134-135).

Giunge a proposito, a questo punto, il richiamo di Cesa alla lettera che Karl Vossler aveva scritto a Croce il 7 ottobre 1905, dopo aver ricevuto in anteprima il testo del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*: «I primi capitoli che trattano la parte positiva e buona sono fra le cose più belle [...] uscite dalla vostra penna, che io conosca. Forse per l'effetto, ma soltanto per l'effetto, è peccato che la parte negativa e critica sopraggiunga poi a smorzare gli accesi fuochi. Se invece cominciavate con l'errore e finivate con la scoperta, il libro riusciva più drammatico» (p. 454). Sembra un invito ad invertire il titolo del saggio in *Ciò che è morto e ciò che è vivo della filosofia di Hegel*, il che non avrebbe comportato solo un *jeu de mots*, ma anche uno spostamento di prospettiva; e dopotutto Croce, per quanto laico impenitente, avrebbe dovuto sapere che dopo la «sepoltura cristiana» ci sarebbe stata, a tempo debito, la resurrezione...

Gregorio Piaia

C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2007, pp. 334.

La presente monografia sul pensiero di Hans Jonas si caratterizza per alcuni indubbi pregi. Innanzitutto, è assai interessante che, nel privilegiare il senso di continuità della riflessione jonasiana al di sopra delle consuete e generiche periodizzazioni (studi sulla gnosi, biologia filosofica, etica della responsabilità), Bonaldi prescinda dal porre primariamente e immediatamente in risalto motivazioni di carattere biografico, per dare maggiore spazio a ragioni più squisitamente filosofiche e teoretiche. Si spiega in tal modo la scelta di assumere, nell'ambito di un'idea interpretativa unitaria di fondo del pensiero jonasiano, il tema del *mito* e il concetto-guida dell'*oggettivazione*. In secondo luogo, oltre a dimostrare un'ampia ed approfondita conoscenza dei testi editi e inediti dell'autore, Bonaldi dedica nel suo lavoro opportuno spazio a testi jonasiani generalmente (non solo in Italia) poco conosciuti e

studiati, vuoi perché offuscati dal successo delle opere più celebri dell'autore, vuoi perché – a torto, richiama Bonaldi – ritenuti poco significativi per gli sviluppi filosofici del pensiero di Jonas, che pure nel corso degli anni non si stanca di meditare intorno alle tematiche filosofico-religiose ivi trattate, ribadendone in tal modo la rilevanza per la comprensione del suo pensiero.

Punto di avvio del saggio di Bonaldi è l'indicazione della centralità, nella riflessione del giovane Jonas, del concetto-guida di "oggettivazione" (*Objektivation*), in quanto carattere costitutivo dell'esserci. Il che, se per un verso evidenzia come il pensiero jonasiano risenta dell'atmosfera esistenzialistica della Marburgo in cui operano Heidegger e Bultmann (di entrambi egli è appunto allievo), per altro verso ne evidenzia anche l'autonomo procedere, allorché tale concetto assume il più ampio significato di esplicazione della dinamica fondamentale e costitutiva dell'esserci «definita dalla correlazione ontologico-esistenziale tra sé e mondo» (p. 28). Tale dinamica schiude il proprio carattere originario e costitutivo, allorché la si interpreti non come movimento dualistico di distinti o contrari, ma come relazione polare e duale di elementi e dimensioni co-implicanti e co-originari, vale a dire come *dialettica della libertà* (cfr. p. 273). Sotto questo aspetto, dunque, l'utilizzo del concetto di oggettivazione consente a Jonas di guadagnare anche un altro risultato: di contro a Bultmann e ai neokantiani, egli può sostenere che l'oggettivazione non sia solo «prodotto della ragione, bensì l'attività razionale rappresenta soltanto uno stadio finale di oggettivazione, quale modalità ontologica dell'esistenza» (p. 56). Questo è invero un punto di fondamentale importanza per l'interpretazione del pensiero jonasiano, essendo – ad avviso di Bonaldi – in grado di mettere in luce il profondo nesso esistente in Jonas tra il concetto di *oggettivazione* e il tema del *mito*. Ed, in effetti, nell'esaminare le prime opere jonasiane edite (*Agostino e il problema paolino della libertà* – 1930 – e i due volumi di *Gnosi e lo spirito tardo-antico* – 1934 e 1954) e alcune inedite (come, ad esempio, il testo risalente alla fine degli anni Venti intitolato *Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene*, ora tradotto in italiano a cura dello stesso Bonaldi nel volume *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*), Bonaldi evidenzia come per il giovane Jonas l'esistenza – «intesa come esserci storico complessivo, per cui essa si determina a partire da quel movimento dialettico di costituzione di sé nella dimensione dell'oggettivo» (p. 53) – si caratterizzi per una tendenza simbolico-mitologica propria, la quale costituisce un livello prioritario rispetto alla concettualizzazione e alla razionalità ed evidenzia, al tempo stesso, la struttura fundamentalmente dinamica, ma anche *ambivalente* dello spirito come tale e della sua libertà, essendo sempre presente il rischio di smarrire tale origine simbolicamente custodita.

Del resto, questo è proprio quanto accade tanto nello gnosticismo tardo-antico, quanto nell'esistenzialismo heideggeriano come suo pendant moderno. Ad avviso di Jonas, entrambi i fenomeni (ma – osserva Bonaldi sulla scorta delle analisi jonasiane – il medesimo discorso potrebbe in fondo valere anche per il cristianesimo paolino-agostiniano) rappresentano, per un verso, specifiche oggettivazioni di una modalità di esistenza storicamente realizzata e consistente in una determinata interpretazione ontologica, ma, per altro verso, anche tentativi eminenti ed esemplari di negare e obliterare la dinamica oggettivante e il fondamento ontologico complessivo, cui si accede a partire da quella.

In che cosa consiste però propriamente il rischio di smarrire tale dimensione originaria? Che cosa propriamente è qui in gioco? Sulla base di acute considerazioni in specie a partire dalle pagine jonasiane dedicate al fenomeno religioso della gnosi tardo-antica, Bonaldi mette in luce come proprio tali analisi jonasiane, evidenziando l'esistenza di un "mito fondamentale gnostico", ipotiz-

zino non solo che esso contenga e manifesti un elemento trascendentale comune ad ogni epoca storica e fondamentale per la comprensione dell'umano in quanto tale, ma al tempo stesso che tale elemento altro non sia che l'oggettivazione, in quanto «dimensione teoretico-pratica del rapporto al mondo e al sé che costituisce l'orizzonte trascendentale dell'essere-nel-mondo» (p. 103). Cancellare dunque – come del resto avviene ad opera degli atteggiamenti demondizzanti studiati da Jonas e sopra richiamati – l'oggettivazione e il suo carattere teoretico-pratico, così come cancellare la sua forma intrinsecamente dialettica e mitica significa smarrire il proprium dell'uomo, in quanto esistente storicamente impegnato in un processo di interpretazione dell'essere, che tende ad oltrepassarsi, manifestando un'ulteriorità e un'eccedenza di senso. La questione, a ben vedere, è di analizzare se e in quale modo il terzo elemento essenziale che compare nella dialettica tra sé e mondo, vale a dire Dio o il divino, possa essere colto fenomenologicamente e con quali mezzi, non essendo più sufficiente il linguaggio filosofico-esistenziale; se – infine – sia legittimo il passaggio dall'immanenza trascendentale all'ulteriorità trascendente in quanto «elemento costitutivo dell'esperienza stessa» (p. 129). Se così fosse, sottolinea correttamente Bonaldi, ciò significherebbe, innanzitutto, «evidenziare come nel mito si intersechino una dimensione trascendentale e una trascendente» (*ibid.*), in secondo luogo, mostrare come il simbolo guadagni un ulteriore livello di senso, divenendo non «più soltanto mezzo di espressione di un'esperienza umana, ma veicolo di manifestazione del divino stesso» (p. 130) e, infine, comprendere come per Jonas il mito in quanto manifestazione originaria di una dimensione di alterità attraverso la dinamica oggettivante ed ontologica fondante l'esistenza sia – a differenza di quanto sosteneva Bultmann – insorpassabile, oltreché indispensabile al fine di attingere e descrivere la condizione dell'uomo di fronte all'eterno (cfr. conclusioni del capitolo 2).

Ai fini dell'interpretazione complessiva del pensiero jonasiano, la rilevanza di questi nodi focali evidenziati da Bonaldi appare tanto più convincente e appropriata, se si considera come essi ritornino effettivamente ad attirare su di sé gli sforzi filosofici delle sue opere maggiori, vale a dire *Organismo e libertà* (1966 e 1973) e *Il principio responsabilità* (1979). La centralità della dinamica dell'oggettivazione per la comprensione del vivente e dell'essere umano, la rilevanza ontologica ed intrinsecamente etica di tale dinamica di oggettivazione, la connaturata tendenza della vita e della fenomenologia della vita a sorpassarsi e a trascendersi, il rapporto strutturale tra uomo, mondo e Dio, la congenita insufficienza della ragione e dei suoi concetti a comprendere il senso della reale dinamica di trascendenza e del più ampio orizzonte di senso metafisico, la posizione di primo piano – anche da un punto di vista etico – rivestita dal mito in quanto «forma metafisica di oggettivazione» (p. 199); questi nodi tematici fondamentali delle opere jonasiane “maggiori”, per un verso, ne testimoniano così la continuità con quelle precedenti e, per altro verso, vengono potentemente sintetizzati e ricapitolati nel celebre “mito jonasiano” dell'origine del mondo in relazione a Dio (ed è significativo che di tale mito – sottolinea Bonaldi – Jonas proponga nell'arco di un trentennio svariate edizioni; cfr. pp. 297-301).

In conclusione, si può certamente riconoscere all'ampio studio di Bonaldi di essere riuscito a evidenziare in maniera innovativa la rilevanza per la comprensione della proposta filosofica jonasiana complessiva e la sotterranea continuità di «aspetti finora poco sottolineati in ambito critico – in quanto in apparenza marginali negli effettivi interessi di Jonas a partire dall'inizio della sua proposta filosofica originale negli anni Cinquanta» (p. 293). Ciò che, invece, ancora meriterebbe di essere interrogato è se non sia proprio a partire da tali evidenti ed effettivi interessi filosofici che si evidenzino

e si sostanzino un *metodo filosofico* innovativo – di certo già precedentemente presente *in nuce*, ma ancora privo di quella plasticità teoretica che presupponeva la maturità filosofica e umana del pensatore – e il *sensu* complessivo di un filosofare la cui specificità (da Bonaldi peraltro ben evidenziata) viene testimoniata dall’effettività dell’impegno esistenziale ed etico, che una mera ricostruzione biografica non è in grado di cogliere.

Roberto Franzini Tibaldeo

A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, pp. 359.

Finalmente compare anche in Italia una monografia completa dell’opera e della vita del grande filosofo Hans Jonas. La completezza, in effetti, si segnala proprio come uno dei pregi maggiori di questo libro di Angela Michelis, che mostra tutta la propria competenza del percorso filosofico e biografico del pensatore tedesco.

Se, infatti, nell’ambito della già ampia produzione della letteratura secondaria su Jonas disponibile anche in lingua italiana sono presenti studi che approfondiscono tematiche specifiche, come la biologia filosofica, o l’etica della responsabilità, o le questioni di filosofia della religione, nessuno finora ha saputo indicare la trama che lega tra loro le diverse questioni affrontate da Jonas in un lungo ed articolato percorso di vita e di speculazione così come è stata in grado di fare Michelis.

Parte essenziale e preziosa del volume è la ricostruzione degli elementi biografici, indispensabili per conoscere e comprendere un filosofo più complesso di quanto spesso non lo si intenda comunemente. In effetti, oltre a quegli elementi già noti ai lettori e ai non specialisti di Jonas, il quadro biografico è reso più articolato grazie alla ricostruzione degli anni giovanili e della formazione, anni di cui era già nota l’influenza di grandi maestri come Husserl, Heidegger e Bultmann, ma molto meno l’insieme delle conoscenze di personaggi importanti sia nell’ambito del sionismo in Germania, sia della filosofia tedesca prima e americana, in seguito. Nel caso, poi, di un pensatore come Jonas, in cui pensiero e pratica di vita appaiono indissolubilmente legati proprio a partire dalle fondamenta speculative, la particolareggiata ricostruzione anche degli eventi biografici, solo apparentemente estrinseci, è utile anche per lo studioso di filosofia che voglia avere a disposizione più elementi di analisi. In tal senso, i riferimenti alle letture del giovane Jonas, l’iniziale militanza nel movimento sionista tedesco, le amicizie con personalità quali Arendt, Löwith, Anders, Scholem, Strauss e altri in Germania, come pure quelle con Bertalanffy, Friedrichs, Magnus, Löwe, fra gli altri, nell’ambiente americano, risultano tessere preziose per costruire il mosaico del pensatore ebreo tedesco ma anche americano di adozione.

L’abbondanza di elementi biografici e la ricchezza dei testi considerati dalla Michelis è tale da comporre un quadro variegato, tuttavia, il libro si segnala positivamente anche per saper enucleare, già a partire dal titolo, il percorso tematico unitario della filosofia jonasiana rintracciabile al di là della molteplicità di spunti e di prospettive. Se “libertà” e “responsabilità” vengono, infatti, indicate come le categorie che è possibile rinvenire alla base di tutte le tappe del percorso jonasiano, anche laddove ciò non appaia evidente (gli studi sulla gnosi o le trattazioni di questioni scientifiche), tale ricostruzione risulta sempre attenta a rispettare fedelmente la ricca produzione testuale del filosofo. In confronto ad altri testi critici su Jonas, però, vengono messi particolarmente in evidenza alcuni aspetti che riguar-

dano le radici profonde del suo pensiero: il concetto di libertà viene considerato soprattutto alla luce della sua genesi nel pensiero classico greco. Che la *libertà necessitante*, architrave della biologia filosofica jonasiana e della struttura ontologica della vita intesa come *fenomeno organico*, abbia i suoi antecedenti nella tradizione filosofica tardo ellenistica, soprattutto stoica, è un aspetto nient' affatto secondario per comprendere a fondo l'intero sistema filosofico di Jonas, come pure risulta essenziale ai fini della messa in discussione dell'impianto causalistico della scienza moderna. A tal proposito, Angela Michelis tematizza in modo articolato il rapporto di Jonas con "la scienza" e le "scienze naturali, fisiche e matematiche", in particolare, mettendo in evidenza l'atteggiamento equilibrato e ambivalente del filosofo: da una parte, di apertura, profondo interesse e conoscenza, dall'altra, di autonomia e consapevolezza dei limiti reciproci di filosofia e scienze. Da questo punto di vista, risultano ulteriormente confutate quelle critiche ingiuste, spesso provenienti proprio da lettori italiani di Jonas, che ne fanno un pensatore avverso alla scienza, dimenticando sia le sue grandi competenze in materia, sia il fatto che obiettivo delle sue ricerche è la riflessione sulle questioni etiche poste dalla scienza stessa, non certo la sua demolizione.

Anche del concetto di "responsabilità", invero già noto ad un pubblico meno esperto dell'opera jonasiana, l'autrice del libro mette in evidenza alcune implicazioni teoretiche meno considerate in ambito italiano, dove si tende a leggere il fondamento dell'etica della responsabilità esclusivamente in termini ontologici, privilegiando, quindi, la matrice heideggeriana; Michelis mette invece bene in luce come la responsabilità sia geneticamente legata alla *relazione* e al rapporto di compartecipazione tra parte e organismo, individuo e essere sociale, soggetto e mondo e come tale rapporto di partecipazione e di relazione sia a sua volta un carattere dell'essere naturale delle cose e dell'umano. In questo senso, l'autrice ricorda che, se di ontologia si può parlare nel caso di Jonas, questa non è solo quella di Heidegger, ma certamente anche quella di tipo antico, ed inoltre che la matrice fenomenologica husserliana svolge un ruolo essenziale nella genesi del concetto di relazione.

In tale quadro, l'unitarietà del discorso svolto dalla Michelis, che ricalca la coerenza argomentativa di Jonas, ha buon gioco nell'inserire il rapporto tra uomo e natura nel solco più ampio della relazione di compartecipazione parte-tutto, anche in questo caso evidenziando la posizione "classicηγgiante" di un filosofo ritenuto spesso fuori moda.

Certamente Jonas appare controcorrente, come rileva l'autore del libro, nella sua riproposizione della "questione Dio" in un momento storico-culturale in cui essa appare superata (forse la sua lungimiranza lo ha portato a scorgere in largo anticipo che, invece, la questione teologica e religiosa sarebbe presto tornata d'attualità). Ma, come la Michelis mette bene in rilievo (anche se forse questa parte avrebbe meritato uno spazio maggiore), la riflessione del filosofo su Dio assume i tratti metaforici di chi si pone innanzitutto quesiti di ordine etico e antropologico, anche nel momento in cui fa propri i termini del linguaggio religioso. Il "Dio non-onnipotente" è un'efficacissima metafora della condizione umana nell'epoca tecnologica tutta dominata dal contrasto fra potenza dell'*homo faber* e limite della potenza dettato dal senso etico della responsabilità. Grazie a tale lettura anche la questione teologico-religiosa viene collegata a quel filo conduttore annunciato dal titolo e realizzato concretamente nell'ampia trattazione di tutto il libro.

L'unico limite, che non compromette affatto l'impianto generale dell'analisi, risiede nel non aver mosso qualche rilievo critico allo stesso Jonas, che appare a volte, come ogni pensatore d'altra parte e nonostante la sua grandezza, passibile di obiezioni. È il caso, ad esempio, delle questioni relative alle applicazioni bioetiche del principio responsabilità, invero solo di sfuggita accennate nel libro

in esame, ma che invece, se trattate in modo un po' più ampio, avrebbero permesso di considerare le diverse implicazioni dei principi etici jonasiani.

La novità e l'utilità del testo di Angela Michelis risiede, infine, nella ricca bibliografia contenuta nel volume, certamente un utile strumento per chiunque voglia indagare su Hans Jonas.

Paolo Piccolella

F. Papi, *Il lusso e la catastrofe*, Ibis, Como-Pavia 2006, pp. 202.

In continuità con altri volumi pubblicati di recente da Fulvio Papi, anche quello che qui presentiamo si muove nel quadro di una riflessione sull'identità "autobiografica" del filosofo o, se si vuole, di una forma aggiornata del "conosci te stesso". Più che altrove, però, in questo caso stanno al centro le condizioni mondiali del nostro presente globalizzato e l'impegno etico della scrittura filosofica di fronte all'«agenda delle ingiustizie che dominano sul nostro pianeta». La perizia storico-critica e genealogica con cui Papi descrive nel corso del libro, con sintesi utili e convincenti, come si è giunti al nostro presente e come in esso si vive, anche alla luce di catastrofi più o meno lontane nel tempo, ha come stimolo e finalità conclusiva un aperto faccia a faccia del filosofo con la sua stessa immagine personale e pubblica, sulla base della maturata convinzione che la filosofia sia appunto un "lusso", ossia «un consumo di intelligenza privo di potere». Come Papi ha già spiegato anche altrove, il filosofo, in una condizione comunque di marginalità, può solo «cercare di creare relazioni tra le tendenze in atto».

Mi limito a elencare le grandi problematiche a cui nel libro si dà spazio e da cui veniamo tutti raggiunti e scossi, anche se spesso inconsapevolmente, per introdurre così l'altro elemento del binomio scelto come titolo. La paura della "catastrofe" nasce dai rischi atomici, dagli insulti a "Gaia", dagli sconsolanti bilanci energetici, dagli scandalosi e pericolosi privilegi idrici, dagli agglomerati urbani che si allontanano da un modello vivibile di città, dalla desertificazione della terra, dagli squilibri demografici, ecologici e così via. Per capire che cosa accade alle persone intorno a noi e al filosofo stesso, Papi introduce il concetto di "sentimento della vita". Il sentimento della vita non coincide con la "coscienza", né semplicemente con le emozioni. In esso invece vanno a stratificarsi gli effetti delle reazioni emotive primarie che accompagnano la presa di coscienza delle tendenze in atto: al momento soprattutto inquietudine e insicurezza dinanzi al fantasma della "catastrofe", di cui filosoficamente si parla piuttosto poco. Il sentimento della vita è definito come "il modo d'essere relativamente costante, entro margini limitati di tempo, di qualsiasi essere vivente". Si struttura su base biologica, familiare, educativa; da esso dipendono il senso di sicurezza o di insicurezza di ognuno, le simpatie o le antipatie, i comportamenti intraprendenti o timorosi con cui ci relazioniamo al mondo, i pregiudizi e in genere gli atteggiamenti non risolvibili nel linguaggio argomentativo. Con questo sentimento della vita va dunque collegato tutto ciò che arriva fino a noi, spesso casualmente, attraverso le finestre che di volta in volta ci vengono aperte sul mondo, anche se sarebbe difficile riuscire a «configurare come una colpa» i legami pur esistenti e non percepiti con «destini che ci trascendono». Ineliminabile sembra ormai nella prospettiva del futuro «il volto del timore».

Che cosa più del nucleare ha messo di fronte al terrore di una autodistruzione dell'umanità e del pianeta? Eppure bisognerà spiegare forse con l'incredulità verso la possibilità di una simile prospettiva, perché affidata comunque all'uomo (una speranza nella sua razionalità e responsabilità), il

fatto che parallelamente la storia occidentale ha visto una trasformazione economica e sociale senza pari, smentendo ad esempio i secchi aut-aut del filosofo Jaspers. Alle catastrofi storiche del Novecento si è aggiunta poi una catastrofe intellettuale, quella della “fine dell’uomo”. Ma, si chiede Papi: «A quali condizioni è possibile elaborare un pensiero del genere? E chi potrebbe far proprio questo pensiero? E con quale criterio di verità?» (p. 126).

C’è in corso una «pericolosa gara di temporalità»: da un lato la dominante e ottimistica «coazione a ripetere» basata sul luogo comune che presenta l’equazione tra crescita economica e felicità pubblica; dall’altro il pensiero della «durezza del reale» e dell’imprevedibile accompagnato da forme di “resistenza”, che cercano cioè di frenare «il concorso di elementi verso esiti catastrofici». Sono le scienze stesse a mettere in luce ormai gli elementi catastrofici, pur senza giustificare forme di determinismo. E se proprio quello delle scienze fosse il nuovo “grande racconto”, la differenza sta nel fatto che ora «non esiste alcun “soggetto sociale” relativamente omogeneo rispetto al racconto che lo possa tradurre nella propria identità», sebbene tutti gli abitanti del pianeta vi siano coinvolti.

Il fatto è che rispetto alle prospettive catastrofiche siamo immunizzati da una restrizione dell’orizzonte di attesa, cioè del futuro, in generale della dimensione del progetto, che ha caratterizzato invece la modernità. Insieme con l’uomo è scomparso anche il filosofo come suo rappresentante; semmai è rimasto – dice Papi – il filosofo che si sente erede di un lusso.

Situazione curiosa, dunque, quella della filosofia, che eredita un’impotenza e tutt’al più trasferisce l’immaginaria potenza teoretica, che non ha, in un’attitudine morale, in un credere di poter fare, paradossalmente restando, pur nella emarginazione, un lusso. Tuttavia: «è meglio il naufragio che non prendere mai il largo!». Certo, la grande tradizione del pensiero occidentale si è fatta della filosofia tutt’altra immagine. Per altro verso, la filosofia ha visto persino dichiarare la sua fine, ma come speculazione o travestimento della teologia, per poi rinascere in altre dimensioni fino ad arrivare all’oggi. Papi non teme di guardare in faccia la realtà e di affrontare il senso di frustrazione; se siamo però consapevoli dell’eurocentrismo, per la filosofia è fondamentale interrogarsi non solo sul suo rapporto con la verità, ma anche su «per chi sia una verità»: «Si tratta di guardare quale relazione vi è tra il nostro fare filosofico che, quand’è degno, cerca di comprendere come sia possibile (a quali condizioni) porre domande di senso, e quelle vite per cui l’unico senso possibile non è in alcun pensiero, ma nel procurarsi il mezzo più elementare per sopravvivere» (p. 183). In altre parole, Papi intende allargare la domanda sulla possibilità della filosofia alla dimensione spaziale del mondo, metterla in relazione con gli eventi che vi accadono «e riuscire a percepire così un senso che viene conferito alla filosofia dal mondo, piuttosto che ascoltare il senso che deriva da una intelligente (e condivisa) collocazione delle parole del lessico filosofico che abbiamo ereditato». Papi riesce come al solito a rendere con parole intense quanto avvertito in prima persona: «Se non si finge di essere “al di qua” o in un immaginario “oltre”, questo è quanto capita ad un filosofo che non si trova più di fronte alla galleria regia delle opzioni di pensiero ... ma in una situazione che viene parlata con una pluralità di linguaggi, in una grande varietà di descrizioni, in codici scientifici diversi, in emozioni che possono andare nel profondo ma poi vengono sommerse nella quotidianità. È il disordine del mondo» (pp. 184-185). Ecco perché è necessario «ripetere ... grandi lezioni filosofiche» per cercare di non sprecare il lusso ereditato. La posizione sociale della filosofia si presenta agli occhi di Papi tutto sommato come quella di uno tra i “beni culturali” da conservare, che è protetto dalla sua istituzionalizzazione ed è accompagnato dai rischi di normalizzazione propri della “corporazione” e nel contempo da una sorta di *apartheid*. La spettacolarizzazione in corso, da parte sua, non ha certo conseguenze per quanto riguarda «l’estensione del territorio di verità».

Papi individua piuttosto due elementi dominanti: la specializzazione e la mimesi della forma scientifica, rispetto ai quali: «Sarebbe completamente assurdo non riconoscere gli straordinari vantaggi nella conoscenza cui ha condotto questa pratica della filosofia a cui peraltro siamo abituati e di cui noi filosofi occidentali, vecchi comunque, non potremmo fare a meno. È il modo più sicuro di custodia della tradizione. E il “custode” deve conoscere bene il suo mestiere. Tuttavia non c’è nessuna ragione per non rivolgere una domanda filosofica a questo stato di cose...» (p. 189). In altre parole, quel che bisogna fare è cercare anche di contaminare il patrimonio prezioso delle parole filosofiche con le nuove esperienze impreviste, senza nemmeno accontentarsi di categorie morali come responsabilità e giustizia, ma tornando ad interrogarsi sul “pensiero” stesso. Infatti «abbiamo una esperienza sufficiente per dire che “il pensiero” appare proprio quando questo perimetro è varcato e quando vengono stabilite relazioni tra oggetti che, prima di quel pensiero, non erano rese compatibili nell’unità di una raffigurazione teorica» (p. 190). Questo appello al pensiero non è quindi un nuovo annuncio della fine della filosofia, bensì è un richiamo a fronteggiare le fantasmagorie mediatiche, a servirsi degli sguardi scientifici sul mondo per ricavarne contenuti indispensabili, ad azzardare non la verità, ma la verosimiglianza della “messa in scena” di un testo peraltro incompleto. Pensare, infatti, significa andare verso la realtà, e questa «è una modalità antropologica che appartiene alla nostra tradizione occidentale e che ha la sua forza culturale nella filosofia» (p. 196).

Sarà il lusso occidentale della possibilità di pensiero trasformato da volenterosi “nuovi filosofi”, aperti all’orizzonte dello spazio-mondo, in una obbligazione etica?

Carlo Tatasciore

A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 208.

La ricerca recente nell’ambito delle scienze umane si concentra con crescente intensità sulla tensione tra eguaglianza dei membri della specie e affermazione della loro identità personale: tra questi due poli, quello dell’individuazione di ciò che ci è *comune* e di ciò che invece ci fa sentire *unic*, fornendoci la cifra del senso del nostro proprio essere, si muovono i dieci contributi qui raccolti da Alberto Pirni, elaborati dagli autori nell’ambito della Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme.

La serie dei saggi, che copre un arco temporale che va dalla monadologia di Leibniz – analizzata da Ballanti – all’attualità, si apre con il commento di Roberto Gatti a Rousseau e si spinge fino alla cogente contemporaneità dell’ermeneutica filosofica, nel cui alveo si situano con diversi accenti le considerazioni di Camera, De Simone e Henry, che chiudono il volume. In questi ultimi interventi si getta inoltre uno sguardo ambizioso su una dimensione che si proietta nel prossimo futuro: quella di un’identità capace di *prestare ascolto* all’irriducibile alterità.

L’emergere di un modello strutturalmente aperto dell’identità umana, costituito dall’incessante rielaborazione dei punti di orientamento nella realtà quotidiana, appare in questo volume come un coerente sviluppo di motivi presenti già, in forma aporetica, nei pensatori del XVII-XVIII secolo, con una convergenza a partire dalla riflessione sull’identità e da quella sulla comunità. Lungo entrambe le linee di indagine colpisce nella successione dei saggi la forte sensazione di frammentarietà, la vertigine causata dalla dissoluzione dei legami, con la quale la postmodernità deve confrontarsi, dopo che

nella modernità il senso di vertigine è stato soffocato grazie alla fiducia nell'intervento di un *deus ex machina*, umano o divino. Sia che in epoca moderna la figura di Cristo subisca un processo di secolarizzazione e venga ricollocata nella storia umana sotto la fattispecie di Legislatore (Gatti) o che l'incubo di un universo composto da individualità irrelate venga allontanato dalla mente attraverso il paradossale stratagemma dell'*harmonia universalis* (Ballanti) o infine che vi sia un essere assoluto a garanzia dell'esistenza reale dell'individuo (G. Ghia), la contemporaneità prende le distanze da questo metodo: sia il tentativo di secolarizzare che quello di appropriarsi della sicurezza fondata nella dimensione religiosa non sono più disponibili alla riflessione e l'interprete si avventura in uno spazio ignoto, privo di un'ancora abbondantemente sfruttata in passato.

Dalla componente drammatica insita nella presa in carico del compito di affrontare la vertigine risulta pienamente giustificato il termine *sfida* per connotare l'impresa dell'approccio attuale all'identità: sfida concettuale per superare una nozione statica e monolitica di identità, ma anche sfida quotidiana per ciascun individuo, posto di fronte al compito inedito di reinventarsi senza sosta (De Simone) e di ridefinire i confini della dimensione comunitaria (Pirni). Infine, come rimarca l'intervento conclusivo di Henry, sfida politica, che si concretizza nella necessità di valutare criticamente non solo il superato paradigma del *melting pot*, ma anche quelle *policies* che, scaturite da valide critiche ad esso avanzate dai sostenitori del multiculturalismo, rischiano di trasformarsi in veicoli di reiterazione di forme subdole di discriminazione.

La rilevanza politica dei temi trattati d'altro canto è chiara nel testo fin dall'inizio: già nel primo saggio la vulnerabilità teoretica del concetto rousseauiano di *communauté*, evidenziata da Gatti, conduce esplicitamente alla formulazione di un «giudizio sul politico moderno», al tempo criticato e rappresentato dal filosofo francese. La tensione presente nella riflessione di Rousseau tra vita politica e *apolidia* rimane così irrisolta, concludendosi in quella che lo studioso definisce una figura della *coscienza infelice*. Il senso di abbandono ed estraneità dell'individuo rispetto alla comunità è infatti un elemento che attraversa trasversalmente i contributi qui raccolti, accentuando il proprio peso con l'avvicinarsi all'attualità. Idealmente potremmo riconoscere un superamento teorico della figura del sé solitario (che condanna Rousseau alla struggente esperienza umana testimoniata dalle *Rêveries*) nella riflessione hegeliana sul soggetto morale, affrontata da Francesca Menegoni nel secondo saggio. L'autrice restituisce un quadro della complessità della filosofia pratica hegeliana rivendicandone il carattere alternativo alla dicotomia singolo-comunità e ponendo la dialettica del reciproco riconoscimento come portato principale della riflessione del filosofo tedesco. Centrale è il fatto che il soggetto hegeliano assuma consapevolezza di sé non grazie all'autoanalisi, bensì attraverso l'esperienza dell'alterità: Hegel decostruisce il soggetto morale nella serie delle sue azioni, facendo in modo che esso sia intrinsecamente inserito nella dinamica relazionale, all'interno della quale ogni volontà individuale assume concretezza nell'opposizione ad altre.

Tuttavia, non basta che il soggetto sia considerato costitutivamente parte di una rete di individui e che si tracci la via di un procedere complementare dei diritti del singolo e della comunità perché si possa negare la difficoltà del compito di «ritrovare se stessi ciascuno nel proprio altro», come mettono in evidenza i saggi raccolti nella seconda sezione del volume. La disarmante complessità che questa esperienza raggiunge, ampiamente affrontata da diverse angolazioni, può essere qui brevemente tratteggiata richiamando temi quali la moltiplicazione dei mondi nei quali il soggetto si trova a vivere, o la *polivalenza culturale* dell'uomo contemporaneo (Czajka) o ancora la necessità di una coscienza

za critica che vada ad integrare la coscienza storica dell'interprete in un approccio ermeneutico *interculturale* (Camera).

A fronte della ricchezza delle prospettive presentate, particolarmente pregevole è il costante sforzo di chiarificazione concettuale, sia negli interventi di carattere storico-filosofico, come nel caso del saggio di Francesco Ghia sul concetto di comunità religiosa in Weber, sia lì dove si procede ad un tentativo teorico di ridefinizione dei concetti di *comunità* e *identità* sullo sfondo del fenomeno caratteristico della contemporaneità – la globalizzazione –, come avviene rispettivamente nei contributi di Pirmi e De Simone.

Lucia Boschetti

A. Caracciolo, *Opere II*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 639.

Alberto Caracciolo (1918-1990) è certamente uno dei pensatori del Novecento più significativi per intensità e coerenza di pensiero, per profondità e ricchezza di cultura, un vero Maestro, che ha aperto prospettive di rara altezza spirituale, appellandosi alle attese di assoluto proprie dell'uomo. Di recente pubblicazione è il secondo dei cinque volumi previsti dell'*opera omnia* di Caracciolo, che raccoglie scritti di anni diversi ed incentrati, come avverte il curatore Giovanni Moretto, su due dei quattro autori che hanno maggiormente attratto l'attenzione di Caracciolo: Kant e Jaspers. Tra le sezioni relative a questi due autori è inserito uno studio su *La persona e il tempo*, dedicato al tema della corporeità e dell'arte. Segue infine una serie di profili estetici di poeti, scrittori e filosofi unitamente ad alcune recensioni, che completano il volume. Data la consistenza del volume è pressoché impossibile darne una presentazione esauriente; ci limiteremo perciò a richiamarne alcuni punti per rilevare come nel corso della lettura il pensiero caraccioliano emerga con riflessioni estetiche e filosofiche svincolate dagli autori trattati e spesso in contrasto con le loro posizioni.

Nella prefazione alla sezione dedicata agli *Studi kantiani* Caracciolo stesso avvisa che qui è raccolto un ripensamento della *Critica del Giudizio*, sollecitato, più che da un intento di esegesi nel significato strettamente filologico del termine, da una richiesta di carattere teoretico, dovuta alla suggestione profonda e alla ricchezza dei temi di quest'opera kantiana. Nella sua linea fondamentale la *Critica del Giudizio* è vista da Caracciolo come una metafisica che nasce dalla insoddisfazione per le conclusioni cui Kant era giunto nella prima Critica: una visione finalistica della natura viene così contrapposta ad una spiegazione meccanicistica, fondata sul concetto universale intellettuale, che non basta a farne intendere la razionalità. Circa il giudizio sul bello e sul sublime, che occupa la prima parte della terza *Critica*, Caracciolo sottolinea il grande merito di Kant di aver identificato il tema della bellezza con quello dell'esteticità, ma evidenzia anche il limite di una concezione del bello come armonia geometrizzante di carattere esclusivamente formalistico. In alcune definizioni kantiane ed esempi di simboli Caracciolo avverte però un più alto concetto dell'arte, che si avvicina a quello del sublime, suggestivo di idee etiche e metafisiche, che ripropongono nel tempo il respiro di eternità proprio della grande arte.

Nelle considerazioni sul giudizio estetico di Kant ritorna il concetto portante del pensiero estetico caraccioliano, già mirabilmente esplicitato nel volume *L'estetica e la religione di Benedetto Croce* (1988³, rist. nel I volume dell'*opera omnia*, apparso nel 2004), in cui l'arte è prospettata come liberazione e trascendimento della realtà, ma anche come forza «recante in sé l'eco del mondo che sia-

mo chiamati ad accettare, prima e forse più che a costruire», forza morale il cui fare ha una occulta radice nel religioso. Nell'intuizione estetica l'oggetto o l'individuo, che sono stimolo all'attività riflessiva della soggettività, rientrano per Caracciolo in un mondo diverso, che è quello dell'orizzonte poetico, proprio di tutte le arti, senza distinzione gerarchica, come avveniva invece in Kant.

Se il giudizio estetico è filosofia dello spirito, quello teleologico è metafisico, non al di fuori della ragione, ma come ragione stessa vista nella sua insopprimibile autorità. Qualora la luce metafisica venisse meno, verrebbe meno non solo la certezza morale, che per fare delle scelte operative ha bisogno del riferimento all'incondizionato, ma la giustificazione stessa della vita. La vita va certamente accettata nei suoi momenti positivi e negativi, ma questo non ci può impedire di pensare ad una realtà ultraterrena non solo corretta nelle sue ingiustizie, come sembra intendere Kant, ma anche ad un regno che sia altro da quello terreno. Quando lasciamo il mondo e ce ne distacciamo, abbiamo bisogno di verità, di bontà, di felicità, non sappiamo come queste parole potranno avere senso in una realtà che trascende l'ultraterreno; «Ma – conclude Caracciolo – dimostra questo che sono senza senso e necessariamente fallaci?». La dignità dell'uomo, esaltata da Kant, non si deve esaurire in una assottigliamento della vita umana nei termini attuali perché nulla ci vieta di ammettere anche il ritrovamento di un livello di consapevolezza superiore a quello di cui nel presente fruiamo.

Venendo ora alla sezione dedicata a Karl Jaspers, essa è introdotta da un interessante saggio sul tema della demitizzazione del cristianesimo nel dialogo intercorso fra lo stesso Jaspers e Rudolf Bultmann, che offre spunti quanto mai utili anche per l'attuale dibattito sulla teologia liberale. Circa il processo di demitizzazione di Bultmann, operato sotto la spinta della cultura oggettivante tecnica e scientifica, Caracciolo evidenzia come esso si ponga sostanzialmente lo scopo di cogliere la forza autentica del mito per confermare il valore salvifico del *kerygma* cristiano, ma nello stesso tempo ne rileva anche la contraddittorietà, giacché l'antidogmatismo di Bultmann si fonda sul presupposto dell'atto di fede nella rivelazione. Pur condividendo con Jaspers la *Liberalität*, che ravvisa nella coscienza del singolo la scaturigine della fede nei porsì immediatamente di fronte alla Trascendenza, Caracciolo ritiene che i testi biblici debbano essere accostati in atteggiamento di ascolto storico, nel tentativo di un rivivimento autentico del cristianesimo. La religione quale *Existenz* «è in verità esigenza di estrema chiarezza, di consapevole decisione, di ordine e di forma», che non va confusa con l'indefinito del mito.

Una particolare consonanza con Jaspers è avvertita da Caracciolo a proposito della teoria delle "cifre", per la quale Dio si rivela all'esistenza non per processo dialettico, ma in maniera solidale con il mondo. E questo è quanto si riscontra anche nell'ultimo contributo degli studi jaspersiani, *L'interpretazione di Leonardo*, in cui la pittura di Leonardo da Vinci è considerata come una radicale esperienza di relazione con l'Essere: relazione che, contrariamente a quanto si deduce dalle monografie tracciate da Jaspers in *Die grossen Philosophen* (1957), non è un modo distinto, ma una struttura ultima che investe tutti i momenti della coscienza.

Infine, sempre riguardo al problema della demitizzazione, nel volume è riportata la relazione di Caracciolo "Demitizzazione e pensiero contemporaneo", svolta dal filosofo nel 1961 presso l'Università di Roma, alla quale fa seguito una interessante discussione con contributi di noti studiosi. In questa relazione, che verte sugli aspetti della religiosità contemporanea, Caracciolo esamina anche i concetti di Nulla e di *Augenblick*, concetti a cui ha poi dedicato molte pagine della sua riflessione in anni posteriori.

Paola Ruminelli

J. Dupré, *Natura Umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. XX-228.

È uscito per i tipi dell'editore Laterza con una ricca e accurata prefazione di Mario De Caro e Telmo Pievani, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, di John Dupré. Dupré è filosofo delle scienze all'Università di Exeter, membro del prestigioso *Egenis (ESRC Centre for Genomics in Society)*, formatosi in quella "Scuola di Stanford" che fu di Nancy Carthwright (autrice di saggi epistemologici capitali come *How the Laws of Physics Lie*) e di Ian Hacking (*Linguaggio e filosofia, Conoscere e sperimentare, Historical ontologies*) già negli anni '70 e '80; in più egli indica in Paul Feyerabend la figura filosofica di riferimento principale del suo *iter*.

La traduttrice ha scelto, in ogni caso, di rendere il titolo originale del testo *Human Nature and the Limits of Science*, scegliendo una resa assai eufonica nella prosodia del titolo italiano, ma cambiando di non poco il tono nettamente "antiscientistico" della denominazione originale, che non andrebbe frainteso come "antiscientifico" o "antinaturalistico" *tout court*. Come, infatti, mette in evidenza l'autore, «il tema centrale proposto da questo libro è quello del pluralismo, e più specificamente di un approccio pluralistico allo studio della nostra specie [...] Il mio progetto è quello di sostenere l'applicazione del pluralismo anche ai temi metafisici di base, come quello della causalità e del tipo di cose che esistono al mondo. Questa prospettiva metafisica fa apparire i limitati progetti scientifici che ho preso in esame come filosoficamente fuorvianti, in quanto poco soddisfacenti dal punto di vista empirico». Quali sono questi progetti scientifici? Quali teorie, largamente influenti sui paradigmi teorici contemporanei di tante ed importanti "scienze speciali" (dalla biologia all'economica politica) l'autore intende criticare da queste premesse? L'autore stende, in merito, un vero e proprio elenco, racchiudibile nei seguenti punti (i-iv).

(i) L'evoluzionismo "ultra"-darwiniano e pan-adattazionista di G. Williams, R. Dawkins e D. C. Dennett. *Natura umana* mena, infatti, un netto "fendente" alla tesi, oggi già abbastanza claudicante, della filosofia della biologia "ultra-darwiniana" del pan-adattazionismo di questi due autori, mostrando, contro ogni possibile tentazione alternativa e opposta da "Intelligent Design", che se vi è un modello *metafisicamente inadatto* a candidarsi a "campione laico" della visione pluralisticamente naturalistica dell'evoluzione umana, questo è proprio il paradigma ultradarwiniano di autori come Dennett e Dawkins (Cap. IV), modello, semmai, tendente in maniera assolutamente non laica a voler assoggettare tutto ciò che è descrivibile adattamentisticamente al proprio *modus explicativo*.

(ii) La filosofia della mente e delle scienze cognitive strettamente legata alla filosofia nota come *psicologia evoluzionistica*, che per Dupré altro non sarebbe che una diretta filiazione della sociobiologia degli anni Settanta di autori come Edward O. Wilson; per Dupré essa sarebbe legata a filo doppio ad una visione "genocentrica" e "atavistica" (pp. 29-32) dell'evoluzione, mentre quest'ultima, per Dupré, così come tanti altri autori che hanno criticato e che criticano Dawkins e Dennett (S. J. Gould, N. Eldredge, R. Lewontin, P. Griffiths, ma anche E. Jablonka e Marion Lamb autrici del fortunato *Evoluzione a quattro dimensioni*) non sarebbe un fenomeno puramente genomico, ma anche, ed essenzialmente, storico-culturale, comportamentale e simbolico (Capp. I-III). L'idea di "atavismo", l'ipotesi, cioè, per cui l'evoluzione (genomicamente e adattazionisticamente intesa) avrebbe di fatto modellato la nostra specie usando come unico "laboratorio diacronico" le ere biologiche anteriori all'olocene (quindi fino a 13.000 anni fa), viene rifiutata da Dupré come sintomatica di un paradossale "fissismo evoluzionistico". Non si vede perché, infatti, la storia epigenetica,

comportamentale, simbolica, e, in una sola parola *culturale* non debba essere considerata come una prosecuzione realmente naturale dell'evoluzione genetica.

(iii) Il paradigma teorico “neo-classico” marginalista e monetarista dell'*homo aeconomicus* in economia politica, e, sempre restando nelle scienze sociali, l'interconnesso modello economico dell'agente economico “perfettamente razionale” della *rational choice theory* (Cap. V). Dupré ne critica le basi metafisiche, da lui considerate emblematiche di una concezione ontologica (l'individualismo metodologico) che, secondo lui, neppure il fondatore stesso del liberismo classico, Adam Smith avrebbe mai potuto sottoscrivere *in toto*.

(iv) Infine, guardando *sinotticamente* alla “concezione imperialista”, Dupré attacca la visione, secondo lui biecamente determinista, del comportamento umano, insita nei metodi e nelle euristiche dello scientismo già presente nei punti (i-iii). Nel capitolo VI (conclusivo) del libro, così, è possibile rintracciare il contributo (a parer nostro) più originale di tutto *Natura umana*, laddove si tenta di fornire i lineamenti di una vera e propria teoria difensiva del libero arbitrio. Tale ipotesi costituisce, in realtà, una decisa revisione dei concetti di causalità naturale e causalità intenzionale, dove la prima viene vista da Dupré come un'emanazione della seconda, considerata “la vera fonte” del fenomeno causale che l'ontologia riduzionistica vorrebbe abbassare, di contro, al rango di causalità oggettiva nelle scienze fisiche. Inoltre, nelle intenzioni di Dupré – cosa che ne fa un teorico libertario a nostro parere tra i più coerenti in circolazione – le spiegazioni “compatibilistiche” del libero arbitrio sarebbero assolutamente da respingere, perché: o basate su ricostruzioni teoriche molto deboli (come l'equiparazione dell'indeterminazione dell'azione al *caos* quantistico) o su argomentazioni ormai superate, come la distinzione tra la “libertà del volere” (respinta dai teorici della compatibilità tra libero arbitrio e determinismo fisico) e la “libertà dell'agire”. Dupré rintraccia, di contro, proprio nella coincidenza tra libertà di scelta e potere di dare “origine storica ad una nuova linea causale” – non necessariamente “completa” come il determinismo vorrebbe – il tratto più tipico del libero arbitrio, tutto da riscoprire ed approfondire.

In generale Dupré ampliando lo spettro semantico di una “eredità lessicale” del giornalismo politico del XX secolo, ovvero la parola “imperialismo” – coniata dall'editorialista inglese Walter Lippman ai primi del '900, per apostrofare il colonialismo vittoriano – sceglie con deliberato intento polemico di definire tale visione unificatrice delle metodologie naturalistiche della “scienza positiva”, *imperialismo scientifico* (pp. 123-127), cioè come un'ideologia che mirerebbe a fare delle scienze “esatte” l'*unico* metodo descrittivo ed esplicativo corretto, completo e razionale per poter conquistare una visione “comprensiva” della natura umana (dalla psicologia all'economica politica). Un monismo, in ultima analisi, non solo viziato da una metafisica del tutto discutibile, ma anche e soprattutto da dei limiti di portata più deteriore, di tipo ideologico.

Stefano Vaselli

F. Riva, *Partecipazione e responsabilità. Un binomio vitale per la democrazia*, Prefazione di S. Antoniazzi, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2007, pp. 94.

La parola democrazia attraversa tanto spesso il dire quotidiano, dai discorsi informali ai mezzi di comunicazione, che può sorgere il sospetto di un'inflazione del termine nell'apparente

ovvietà del suo significato. Ma che cosa rende veramente tale la democrazia? Se lo chiede Franco Riva nell'agile ma denso saggio *Partecipazione e responsabilità. Un binomio vitale per la democrazia*, in cui l'attenzione fenomenologica al reale si coniuga al rigore della riflessione teoretica. L'Autore, «scoprendo le carte» fin dalle prime pagine, mette il lettore nella condizione di seguire agevolmente un discorso che nella seconda parte imbrocca un sentiero inaspettato ma in realtà additato già nelle prime pagine: «Per democrazia si intende, prima ancora di una forma della convivenza, un luogo umano, etico» (p. 20).

Il binomio partecipazione e responsabilità del sottotitolo costituisce la linfa vitale della democrazia, senza la cui sinergia essa diventa un guscio vuoto e senza vita: «il divaricarsi dei significati della responsabilità e della partecipazione denuncia l'interruzione di un rapporto e la crisi della convivenza democratica» (p. 24). Questo il fulcro concettuale del libro, apparentemente semplice eppure straordinariamente nuovo e fecondo per il pensiero e, aspetto non secondario, per l'azione, a condizione di saperne cogliere le ricadute pratiche. Preoccupazione, questa, non estranea agli intenti di fondo dell'Autore, come dimostra anche il contesto in cui le riflessioni proposte nel volume sono nate: una serie di incontri promossi dall'associazione "Comunità e Lavoro" di Milano – che tra i suoi scopi ha anche quello di formare cittadini consapevoli e indipendenti.

Facendo emergere a più riprese, ma in un modo ogni volta nuovo e diverso, la connessione dialetticamente vitale tra partecipazione e responsabilità, Franco Riva mostra in modo argomentato come in democrazia non si può partecipare senza essere responsabili, così come non si può essere responsabili senza partecipare. Infatti la partecipazione senza responsabilità «[...] è ridotta ai modi dell'assenso e dell'applauso, della dimostrazione di forza, delle marce trionfali, e diventa episodica, strumentale, e perfino anonima» (p. 21), mentre, di rimando, «[...] la responsabilità separata dalla partecipazione viene intesa sempre più in un senso tecnico, funzionale, che oscilla di continuo, anche in modo intrecciato, tra la competenza e l'efficienza» (p. 23). In realtà separarle si può, a caro prezzo però: una democrazia in cui partecipazione e responsabilità non si sostengano e alimentino a vicenda continua a esistere nei modi di un meccanismo vuoto, di un fantoccio senz'anima, come dimostrano le difficoltà attuali in cui, in un reciproco svuotamento, ci si trova di fronte nello stesso tempo alla crisi della partecipazione e alle retoriche della responsabilità.

Giunto a questo snodo del discorso l'Autore non si sottrae ad un confronto breve ma serrato con le teorie sulla crisi della democrazia, accomunate, pur nel loro porsi da punti di vista diversi, dal fatto di confondere «[...] la difficoltà con una smentita teorica o progettuale» (p. 49). Facilmente riconoscibili anche senza nome e cognome, le critiche descrivono una situazione di fatto e quindi non criticano nulla, girando a vuoto nel dare «[...] voce a ciò che in qualche modo sta già accadendo. Plausibilità di ciò che è già plausibile» (p. 51).

Pensata fino in fondo, la democrazia si mostra come un luogo originario dell'umano, e quindi come un luogo etico. È qui che il discorso dell'Autore svela la sua vera natura: non l'ennesima teoria politica o sociologica, ma una lettura filosofica in senso forte, originaria, si potrebbe dire, perché rinvia ad un modo di stare insieme, di convivere, e soprattutto ad una concezione dell'umano. Perciò la democrazia non può essere una forma di governo né perfetta né compiuta, come accade (fortunatamente, si potrebbe aggiungere) per tutto ciò che riguarda la vita dell'uomo. «[...] nell'imprecisione e nell'imperfezione della democrazia c'è una memoria resistente, ostinata, dell'umano. Memoria di pluralità e di partecipazione, ricordo di una corresponsabilità»

(p. 65). Un'indicazione etica preziosa che può servire al politico di professione ma anche al semplice cittadino per tenere a distanza gli idoli «[...] della precisione e della perfezione come equivalenti di ciò che è 'buono'» (p. 64), con tutti i relativi disastri e le relative forme di violenza.

La riflessione di Franco Riva non si prospetta come un elogio della finitezza, ma si fonda sulla consapevolezza forte della fragilità della democrazia, che va continuamente custodita, sperimentata, reinventata nel suo essere aperta, plurale, dinamica. «[...] La democrazia vive fuori dalla definitività intoccabile della propria configurazione. [...] L'apertura, piuttosto, è la sua possibilità» (p. 71). Tale apertura, propria dell'umano, originariamente plurale, si nutre contemporaneamente di ragione e passione, senza che l'una costituisca una smentita o un intralcio per l'altra. La passione per la democrazia è un altro nome della passione per l'umano, ma una passione critica, poiché si nutre della vigilanza della ragione che teme i pensieri a senso unico, tutte le forme di monologo e di imposizione. Proprio ciò che dovrebbe essere reso possibile dalla convivenza democratica, luogo della voce del singolo uomo tra le voci di altri uomini.

Maria Pastrello

Finito di stampare nel mese di dicembre 2007
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.
via R.G. di Montecchio, 17 - Roma
per conto di Euroma - La Goliardica