

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

EVANDRO AGAZZI, *Scientific Objectivity and Its Contexts*, Springer, London 2014, pp. xvii + 482.

QUESTO denso e ampio volume, pubblicato in inglese ma di prossima traduzione in altre lingue, si può considerare senz'altro la *summa* del pensiero di Evandro Agazzi (Bergamo, 1934), filosofo della scienza, professore emerito all'Università di Genova. Il libro presenta la posizione filosofica dell'"oggettivismo scientifico" elaborata già nel suo nucleo centrale nel saggio *Temi e problemi di filosofia della fisica*, pubblicato nel 1969 – in pochi anni divenuto irreperibile sul mercato – e poi tradotto in spagnolo nel 1978. Nel corso di cinquant'anni d'intensa attività accademica in Europa e in America (per molti anni nelle Università di Genova e di Friburgo e attualmente all'Università Panamericana di Città del Messico, lavorando per alcuni periodi anche al Center for Philosophy of Science di Pittsburgh e a Oxford), l'Autore ha sviluppato e approfondito il suo pensiero, spaziando anche in altri campi come la bioetica o l'antropologia, pubblicando quasi cento volumi (come autore e curatore) e migliaia di articoli, scritti o tradotti nelle lingue moderne più diffuse. Pur tuttavia, la mancanza di una pubblicazione completa in lingua inglese ha fatto sì che il suo contributo non fosse ben conosciuto a livello internazionale. Il saggio era da lungo tempo in preparazione, sia per colmare questa lacuna sia per lasciare traccia nella storia del pensiero filosofico contemporaneo, sicché, come lo stesso Agazzi afferma nell'Introduzione, questo è a tutti gli effetti "il libro della vita".

Il libro, costituito da dieci capitoli, denota una struttura chiara e solida, come da sempre è il pensiero e lo stile dell'autore, che guida fin da subito il lettore. Dopo un inquadramento storico e filosofico a partire dalla nascita della scienza moderna con Galileo fino alla riflessione kantiana (pp. 1-49), l'Autore spiega cosa s'intende per "oggettivismo" in filosofia della scienza (pp. 51-116) per poi soffermarsi sui "primi corollari della filosofia della scienza" (pp. 116-147) discutendo di nozioni quali la relativizzazione di concetti scientifici, il confronto tra teorie, la nozione di "universo di discorso", la distinzione tra teoretico e operativo. La parte centrale del volume si compone del quarto capitolo, che spiega il fondamento ontologico della scienza (pp. 149-241), del quinto, che presenta in dettaglio la posizione del realismo scientifico e lo confronta con l'antirealismo (pp. 243-312) e del sesto, che definisce il contesto dell'oggettivismo in riferimento alla dimensione storica e all'analisi ermeneutica.

La seconda parte del saggio (articolata in tre capitoli) completa la proposta della visione epistemologica dell'autore, spiegando altri "corollari della filosofia della scienza" (teoria, esperimento, leggi) e offrendo un'ampia analisi su come debba essere intesa la verità scientifica nella forma rivista e corretta (*scientific truth revisited*) da Agazzi. Nel capitolo nono vengono trattati in modo specifico i contesti in cui la scienza è elaborata o nei quali è coinvolta da un punto di vista 'pratico', come quello sociale (con un richiamo alla sociologia della scienza) e le istanze di natura etica. Chiude il volume il deci-

mo capitolo dedicato al discusso rapporto tra scienza e metafisica (pp. 437-455) e l'appendice sulla semantica delle teorie empiriche.

L'intento principale del libro, al di là dei singoli temi affrontati, è quello di proporre una visione realista della scienza (intesa come scienza empirica), ponendosi dunque in contrapposizione alle visioni che, nel corso del '900, hanno mirato a svalutare la validità e la verità della conoscenza scientifica, relativizzandola e legandola ai contesti storico-socio-culturali e linguistici, o sottolineando la sua fallibilità o convenzionalità, o, ancora, sminuendo la sua portata conoscitiva ritenendola una verità soggettiva, temporanea o legata alla sua utilità e limitata alla verificabilità empirica immediata. Secondo il filosofo italiano, la scienza, nonostante le rivoluzioni che ha attraversato e che ancora attraverserà in futuro per via di nuove scoperte e nuove tecnologie, ha tuttora una portata conoscitiva perché la sua verità è frutto del suo legame ontologico con il reale (*"the ontological commitment of science"*), e in particolare con l'oggetto (detto altresì ente o cosa o riferimento – *reference*) specifico che si studia e di cui si predica l'essere vero (come corrispondenza alla realtà – *"science's link to reality"*) e dunque l'"essere o il non essere in un modo o in un altro".

Pertanto la verità della scienza, che sottende dunque una "corrispondenza" – di matrice tomista – tra la cosa conosciuta e la 'rappresentazione' che se ne ha attraverso l'indagine scientifica, appartiene agli oggetti (cose – *res*) – e, proprio per tale motivo, è vera, perché è realista. Non è quindi una verità con valore puramente teorico/cognitivo né meramente formale/linguistico, neppure è la verità delle teorie o il risultato della

tecnica e degli strumenti utilizzati, che sono sì dei mezzi necessari per indagare gli enti in alcune proprietà o qualità particolari (le "affezioni" galileiane – *affections*), ma senza la presunzione di conoscerli nella loro esaustività, nella loro "essenza" o "sostanza" metafisica, come per primo aveva affermato Galileo all'alba della scienza moderna, o di raggiungere una conoscenza totale e assoluta. La scienza conosce una verità che è parziale perché conosce la realtà negli oggetti che studia in quel determinato momento, secondo quel metodo e con gli strumenti che ha a disposizione o decide di utilizzare, secondo la loro disponibilità o secondo la scelta dello scienziato. Pur tuttavia la conoscenza scientifica non è accusabile di "relativismo" (storico, culturale, metodologico) perché nel suo lavorare 'tocca' realmente gli enti con cui si rapporta e sui quali 'opera' (dimensione operativa della scienza), non inventa né costruisce una verità arbitraria o fittizia, ma ne dà una 'visione' (un punto di vista che dipende dalla prospettiva che necessariamente si assume nel guardare a un determinato oggetto/fenomeno, come afferma la psicologia della *Gestalt*). È dunque proprio la dimensione realista (ossia agganciata direttamente alle *res* – cose e quindi ancorata al mondo esterno) che permette alla scienza di essere un sapere vero e oggettivo (*objectivity in a strong sense*): la realtà infatti 'risponde' e le teorie scientifiche sono vere se i loro referenti, ossia gli oggetti della scienza, lo confermano o meno attraverso esperimenti, prove e successivi confronti con altre teorie, potendo quindi garantire l'evidenza come criterio di verità.

Inoltre, la verità scientifica realista è anche oggettiva per un secondo motivo (*objectivity in a weak sense*): essa non è condizionata o dipendente dal soggetto

che fa scienza, ma piuttosto è vincolata agli oggetti e al metodo d'indagine, assumendo pertanto una valenza "intersoggettiva" e sfuggendo al rischio del "dualismo epistemologico" (*epistemological dualism*). Solo recuperando l'approccio realistico, dopo la rivoluzione scientifica dell'inizio del xx secolo, l'uomo può fare scienza guardando al reale come intelligibile con la convinzione che il sapere ottenuto dal suo studio sulla natura è vero e affidabile, pur nella complessità e nella ricchezza proprie della natura, e può sfuggire alle critiche di relativismo o al rischio di cadere in una visione falsificazionista. La conoscenza scientifica riacquista così sia il suo valore cognitivo sia la sua valenza esplicativa, permettendo di progredire nella comprensione della natura e di ridare fiducia alle capacità cognitive dell'uomo.

Il volume va annoverato senz'altro tra le pubblicazioni imprescindibili per chi – studenti, docenti e ricercatori – vuole conoscere e comprendere la visione realista della filosofia della scienza nella seconda metà del '900, che vede in Evandro Agazzi uno dei rappresentanti più acuti e lucidi, il cui contributo ancora deve essere pienamente riconosciuto.

VALERIA ASCHERI

FRANCESCO BOTTURI, ANGELO CAMPODONICO (a cura di), *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 188.

L'OPERA offre una trattazione del bene comune di piena attualità e opportunità, poiché il pensiero culturale e politico richiede oggi di essere calibrato sia sull'eredità classica sia sulle istanze moderne e contemporanee. Si tratta del risultato di un lavoro seminariale fra docenti di diverse università, il quale è presentato

in tre parti: 1) i fondamenti della nostra concezione di bene comune, 2) le questioni antropologiche implicate e 3) le relazioni fra bene comune e società civile.

Nella prima parte, Franco Todescan dimostra come la riflessione filosofica sulla beatitudine, centrale in Tommaso d'Aquino, sia stata progressivamente abbandonata nel pensiero moderno, in cui si salvaguarda l'uso di terminologie esteriormente scolastiche, tuttavia svuotate del senso originale. Dal canto suo, Francesco Botturi sostiene che la variazione moderna della sensibilità antropologica e politica portò la concezione di bene comune a una polivalenza ambigua, senza riuscire, ciononostante, a cancellare l'importanza della questione come esigenza teorico-pratica delle materie economiche, sociali e politiche. La sua analisi rileva che anche nella società detta globale la fisionomia del bene comune, da proteggere giuridicamente e da promuovere politicamente, ha a che fare con la *contrattazione* e la *proceduralizzazione* dei rapporti fra le diverse forze sociali e le differenti tradizioni culturali. Il terzo saggio, di Gabriele De Anna, esamina filosoficamente i concetti di bene comune, autorità politica ed *élite*. La tesi dell'autore è che la disputa fra contrattualismo e liberalismo portò a una separazione netta fra politica e morale, oggi discussa, poiché il perseguimento di un bene comune appare come condizione necessaria per l'instaurazione e il mantenimento di un'autorità solida capace di contare sulla partecipazione e il sostegno di tutti i cittadini.

La seconda parte del libro esamina alcune delle questioni antropologiche racchiuse nella concezione del bene comune. La più basilare, sviluppata da Angelo Campodonico, è la ricerca del senso della vita sul piano individuale e comunitario.

Egli mostra, da una parte, che le concezioni della giustizia formulate sulla scia di John Rawls non sono neutrali né prive di minacce alla stabilità politica. Fa vedere, d'altra parte, che pure l'assolutizzazione di se stessi e della libertà di scelta, promossa dall'individualismo liberale, è una pretesa contraddittoria che inoltre conduce al nichilismo e alla crisi dei fondamenti e delle motivazioni della convivenza politica. Tutto ciò serve a mettere in risalto, per contrasto, che la sfida sul senso radicale della vita – ricerca-desiderio del vero bene – è alla base della socialità e del bene comune.

Segue il saggio di Matteo Negro sulla razionalità delle scelte umane e il loro rapporto con il bene comune. L'autore si sofferma soprattutto sulla possibilità della *scelta sociale*, cioè l'ambito in cui una pluralità di agenti debba compiere scelte per il bene di tutti. Sostiene che la via per chiarire il dilemma richiede di riprendere una doppia comprensione: che il bene comune costituisce il fine cui tende per definizione la scelta sociale e che il fine intrinseco che ogni persona in quanto tale tende a realizzare è un bene comune.

Elvio Ancona presenta un'interessante indagine sul significato di "comune" come caratteristica di un determinato bene. L'autore riprende alcune centrali intuizioni dell'opera di Aristotele per riscontrare in quale modo ci sia un'equivalenza tra "comune" e ciò che è "condiviso da tutti". Due espressioni che non sono totalmente equivalenti, poiché una validità universale, in termini di giusto naturale, non comporta automaticamente un altrettanto universale riconoscimento né, a maggior ragione, una corrispondente osservanza.

Il testo di Paolo Monti studia le difficoltà per cui nel quadro contemporaneo

la teoria morale e politica non riesce a unire al bene l'attributo di 'comune', non almeno come elemento unificatore in un senso universalistico. Esamina le criticità e i percorsi di autori come Raz, Korsgaard e Dworkin intorno al tema del valore e la dignità della persona umana. Sostiene che la costituzione antropologica incline alla relazione con altri secondo un'apertura desiderativa e cognitiva orienta l'agire umano in senso cooperativo; proprio questo essere in comune è il bene comune che fonda le esperienze di bene comune nelle molteplici dimensioni dell'esistenza umana.

Antonio Allegra chiude la seconda parte del libro con l'esame del cosiddetto postumano, le cui pretese antropologiche mettono in discussione la ragione stessa di un bene comune universale. Come metodologia del suo contributo, l'autore ripercorre le riflessioni di Habermas mettendole a confronto con quelle di Peter Sloterdijk. Dall'analisi affiora la tematica postumana in tutta la sua portata: presa sul serio, condurrebbe all'affermazione di differenze costitutive dell'identità ontologica degli uomini, fino alla scissione del genere umano in una pluralità di specie.

Aprè la terza parte dell'opera uno studio di Giacomo Samek Lodovici sull'importanza delle virtù nella sfera socio-politica. L'autore dissente dal contrattualismo moderno, il quale, nei casi in cui contempla un ruolo pubblico per la virtù, lo fa in termini di sola legalità, corrispondenza alle regole del patto sociale. Samek Lodovici sostiene, invece, che si debba far leva su una certa presenza di virtù e in qualche modo promuoverle perlomeno culturalmente, giacché senza un numero significativo di cittadini virtuosi le società si ridurrebbero a spazi di dominio del più forte.

Maria Zanichelli propone un ripensamento della dottrina dei diritti umani alla luce della categoria di bene comune, poiché – sostiene – non è autoevidente il contributo che può apportare alla riflessione sui diritti umani quel concetto di bene comune di tradizione tomista. Infatti, le più moderne teorie dei diritti convergono sulla definizione di bene comune come un insieme di condizioni che il governo deve promuovere, eppure lo riducono a un'accezione meramente strumentale. La tesi dell'autrice è che i diritti umani sono il paradigma della doppia dimensione, politica e universalmente normativa, del bene comune; per cui la loro tutela è una responsabilità degli Stati e delle comunità politiche, ma anche una responsabilità globale, cioè un imperativo di giustizia che varca i confini degli Stati.

La dimensione economica del bene comune è analizzata da Giuseppe Mastromatteo. Le funzioni dello Stato, delle comunità intermedie e del *self-interest* devono trovare, secondo l'Autore, un equilibrio forte favorevole alla crescita umana; equilibrio che ha come perno la libertà, la capacità e la responsabilità. Perciò, per far emergere le potenzialità di una teoria economica occorre adottare un approccio che insista sull'importanza della reciprocità – soggetto pubblico e soggetto privato – nelle relazioni economiche e sociali.

L'ultimo saggio dell'opera affronta il rapporto tra religione e bene comune. Maria Silvia Vaccarezza espone i termini della questione, in cui il tentativo moderno di relegare le credenze religiose nella sfera privata ha lasciato il passo più recentemente alla cosiddetta *deprivatizzazione della religione*, in altre parole c'è rinnovato protagonismo delle religioni nella sfera pubblica. Dall'analisi dei di-

versi aspetti del beneficio della religione alla vita pubblica e al bene comune, l'autrice conclude che, a livello di deliberazione pubblica, l'assenza delle credenze metafisiche e religiose rappresenterebbe non una condizione di equità bensì un limite rilevante alla libertà di coscienza.

MARIA APARECIDA FERRARI

LORELLA CONGIUNTI, *Ateismo ateo. La negazione di Dio dopo-oltre l'ateismo*, Giuliano Ladolfi, Borgomanero 2015, pp. 106.

L'OPERA presenta le molteplici declinazioni dell'ateismo secondo una classificazione tematica cronologica che copre gli ultimi secoli. È una prospettiva molto apprezzabile, poiché consente di riconoscere sia il tipo di ateismo prevalente nei diversi periodi della modernità, sia il fatto che la postmodernità non è contraddistinta principalmente dall'ateismo, checché ne dicano l'editoria, i *massmedia*, la pubblicistica e l'opinione comune. La tesi dell'autrice è che l'ateismo di oggi rappresenti un fenomeno diverso dagli ateismi precedenti: si tratta di un ateismo ateo che sopravvive dopo-oltre quello moderno, e «che vorrebbe semplicemente non dire Dio, negarlo senza neanche ipotizzarne l'esistenza, nel tentativo di una "ateologia" indipendente da ogni teologia» (p. 9).

Il testo è diviso in tre capitoli. Il primo, "Ateismo moderno", esordisce con un rapido *excursus* sull'acceso dibattito attorno a ciò che può definirsi "moderno", per poi presentare la questione dell'ateismo come un punto di vista privilegiato che consente di mettere a fuoco la peculiare complessità della modernità. Alcuni cenni sul moderno umanesimo antropocentrico fondato dal *cogito* cartesiano, che intendeva Dio e la trascendenza con

una ragione geometrica incapace di analogia, sono sufficienti per mettere in luce il successivo passo dato dai sistemi idealisti dei secoli XVIII e XIX per favorire una filosofia dell'immanenza: «Dio diventa un'idea» (p. 23). Il capolinea di questo processo è raggiunto dall'ateismo contemporaneo, con la "morte di Dio" decretata da Nietzsche.

"Ateismo dopo-oltre il moderno" è il titolo del secondo capitolo. L'autrice, facendo riferimento a un ampio ventaglio di autori, presenta il postmoderno nelle sue molteplici sfaccettature, concependolo come parte del moderno ma anche come la sua continuazione, la sua fine, il suo superamento o addirittura il suo contrario... Tali visioni, pur nella loro grande diversità, confluiscono tutte nel medesimo obiettivo di eliminare la metafisica fondante del teismo. Il risultato è un ateismo molto diverso da quello precedente, poiché assume aspetti idolatrici, neognostici e perfino politeistici. La situazione è descritta anche come "transmodernità", una specie di cultura della società globalizzata, fondata sull'interpretazione dei fenomeni di terrorismo – soprattutto dopo l'11 settembre – come una sintesi paradossale tra premodernità e postmodernità.

Secondo l'analisi della Congiunti, l'ateismo degli ultimi tempi conserva la modernità come punto di riferimento, declinando il religioso in una triade di ateismo *hard* moderno, idolatrie postmoderne e ateismo *soft* trans moderno. Tali declinazioni non presentano confini rigidi, ma solo sfumature e travasi. È il caso del tipo più recente detto, appunto, *soft* transmoderno, il quale assume forme varie, come l'"ateismo devoto" o pacifico – abbastanza diffuso tra intellettuali e giornalisti – di chi non crede in Dio ma rispetta pubblicamente il fenomeno

religioso e i valori di cui è portatore. Accanto a questo fenomeno troviamo anche forme di anateismo e ateologia: il primo è rappresentato da chi si pone in una posizione intermedia in cui teismo e ateismo dialogano liberamente senza mai giungere a una conclusione; nel secondo caso, definito anche "post-trans modernità" (p. 67), si esegue un processo di decostruzione della religione, equiparata a favole e magia. In questo contesto, osserva l'autrice, l'ateismo attuale diventa un amico pericoloso, poiché contaminato da "debolismo" (pensiero debole), politeismo ed emozionalismo. Il conflitto con il teismo è sostituito da un'astratta indifferenza che si pretende sia reciproca.

Lorella Congiunti descrive infine il "nuovo ateismo" nel terzo capitolo, intitolato "La compagnia dei cavalieri atei". Tale espressione si riferisce soprattutto a Dawkins, Dennet, Haris e Hitchens, che concordano nella proposta di un ateismo teoreticamente *soft*, pseudoscientifico, antireligioso, ma impegnato in un dibattito democratico e, soprattutto, mediatico. Proprio questa nuova tipologia configura l'ateismo ateo, quello «cioè che non riconosce nobiltà alla domanda di senso, ma vorrebbe dimenticarsela, nel tentativo di trovare tutte le risposte solo nella scienza, scienza che, peraltro, portata oltre le proprie competenze, perde di rigore e scientificità: una scienza non scientifica per sostenere l'ateismo ateo» (pp. 97-98).

MARIA APARECIDA FERRARI

GABRIELE DE ANNA (a cura di), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 280.

EMANUELE SAMEK LODOVICI è morto poco prima di compiere quaranta anni, ma la maturità del suo pensiero costituisce uno stimolo e un esempio per tutti i filosofi che vogliono continuare la ricerca del vero in armonia con il dono della fede.

In *Metamorfosi della gnosi*, la sua opera più influente, Samek Lodovici delinea un'articolata fenomenologia della cultura contemporanea, interpretata nelle sue varie espressioni come rifrazione di una mentalità inconsciamente gnostica. Tale mentalità, secondo Samek Lodovici, ha assunto in sé le fondamentali tesi dello gnosticismo antico, ovvero un sostanziale pessimismo nei confronti del mondo, che si crede creato da un demiurgo malvagio o peggio ancora emergente da un caos primordiale, al quale l'uomo illuminato deve imporre un ordine. La possibilità della redenzione dalla malvagità propria del mondo può quindi darsi per la mentalità gnostica senza la grazia divina, ma tramite le virtù immanenti e la sola azione dell'uomo. In questo si può trovare la giustificazione di figure eroiche tipiche della cultura degli anni '60 e '70 del secolo scorso, come il rivoluzionario politico, oppure una figura evocativa di aneliti attuali come quella dello scienziato. Al riguardo di quest'ultima si trovano interessanti concetti in un libro di Raymond Ruyer che per diversi anni è rimasto quasi sconosciuto e che da poco è stato riedito in Italia, *La gnosi di Princeton* (Mimesis 2011).

Il Cristianesimo è sempre obiettivo polemico di ogni metamorfosi dello gnosticismo, giacché considera il mondo buo-

no, in quanto creato da Dio e in quanto per salvarlo Dio si è persino incarnato.

L'intento di Samek Lodovici nei suoi scritti e nelle sue conferenze è smontare la strategia della rivoluzione culturale gnostica nelle diverse forme del prometeismo marxista, della filosofia radical-relativista diffusa attraverso i media, della corruzione della memoria storica attuata anche attraverso la corruzione del linguaggio e infine nella strategia della distruzione della famiglia, che è stata potentemente colpita in particolare con la rivoluzione sessuale e con alcuni tipi di femminismo. Samek Lodovici afferma con Del Noce che proprio a partire dalla crisi post-marxistica del pensiero si delinea la necessità di ritornare alla tradizione metafisica occidentale, da lui indicata sulla linea di Platone, Plotino e soprattutto Agostino.

Caratteristica che impreziosisce questa raccolta di saggi è un'inedita conferenza sull'educazione all'intelligenza riportata all'inizio del volume e rivolta a un gruppo di ragazze, destinatarie di un messaggio semplice e sublime al tempo stesso. A loro tra le altre cose Samek Lodovici vuole comunicare come in un compendio le conseguenze della propria meditazione filosofica, utilizzando diverse suggestioni per educare le sue ascoltatrici a un sano sospetto nei confronti di quello che già 35 anni fa si andava imponendo sulle riviste settimanali come un pensiero unico declinato come autoelogio della mediocrità sentimentale. Una delle più interessanti tra le regole dell'intelligenza proposte è quella di avere uno stile (cfr. p. 24), rifiutare la volgarità che s'insinua nell'anima attraverso il turpiloquio (perché, in generale, per Samek chi non ha le parole non ha le cose: perciò le ideologie cercano di impadronirsi del linguaggio) e non adeguarsi alla bruttezza.

Gli autori che hanno contribuito al volume riprendono diverse suggestioni dagli scritti del filosofo milanese, passando dai suoi studi su Agostino e Plotino alla sua confutazione dell'ideologia post-illuministica, fino alle sue più originali intuizioni su come lo gnosticismo sprezzante sia alla base del femminismo. Il saggio di Campodonico si connota per un'acuta analisi di come il rifiuto teoretico della finitezza abbia portato una conseguente disarticolazione dei saperi, anch'essa forse derivante da un disegno di nuovo oscurantismo mascherato da nuova luce. Il contributo di Pagani connette le intuizioni di Samek su Plotino e sul pensiero di Agostino con la teoria del caos di Monod e prima ancora con il "tecnomorfo" darwiniano che tanta influenza sembra aver avuto sul dogma dello scientismo contemporaneo. Allegra mette a confronto le posizioni di Samek con l'ideologia del transumanesimo, che osserviamo consolidarsi in diversi istituti di ricerca tra Oxford e gli USA. Nel contributo di Russo si osserva la mancata resilienza dei pensatori e dei politici cristiani dinanzi alle nuove forme di politica del caos che si impongono nella società e nell'accademia, come profetizzato da Del Noce e, seppur su un altro livello, da Garrigou-Lagrange. Accomuna i contributi di De Anna e Acerbi la constatazione che l'antimetafisica della gnosi sia la base delle sue conseguenze caotico-politiche e antimorali, che il liberalismo teorico declina negli ultimi anni come antiperfezionismo, cioè come rifiuto della possibilità di un ideale di vita buona condiviso.

Il rifiuto del confine in questi tre decenni si è radicalizzato, manifestandosi non come la felice attuazione di una società più dinamica ed egualitaria (come sperato da Rawls e Dworkin). Gli attuali progetti di mente estesa accarezzati dal-

le neuroscienze, i sogni di un mondo unificato sotto tribunali dalle giurisdizioni quasi illimitate sono il risvolto di una visione elitaria della virtù (una delle possibili letture precristiane dell'opera di Aristotele) che lascia ai non eletti la dissoluzione dell'intelligenza del reale, aprendo le porte a un mero dominio privo ormai di *katéchon*, senza una reintegrazione che segua la *nigredo* dello spirito. Contro questo processo che viene esibito come ineluttabile tuttavia si erge la sorridente e sempre nuova rielaborazione cristiana del limite. Questo pensiero sorridente è comune a tanti pensatori che, insieme a Samek Lodovici, rifiutano la tecnocrazia e antepongono oggi come ieri un ideale di magnanimità del pensare a ogni presunta magnificenza autoaffermentesi.

GIOVANNI COGLIANDRO

HANS HEINZ HOLZ, *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. von Jörg Zimmer, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2015, pp. 206.

NEL presente volume sono raccolti alcuni significativi scritti che Hans Heinz Holz (1927-2011) ha dedicato a Leibniz e alla ricezione del pensiero leibniziano all'interno della filosofia classica tedesca. Secondo l'autore la filosofia teutonica "da Leibniz ad Hegel" forma una sostanziale unità sia dal punto di vista teoretico che storico-sociale: essa si sviluppa in stretta relazione con la nascita e i problemi della società borghese moderna, divenendo di quest'ultima emblematica espressione. A suo parere Leibniz sarebbe il fautore di quella «costruzione metafisica della totalità (*metaphysische Konstruktion der Totalität*)» (p. 10) che troverebbe in Hegel il suo pieno com-

pimento teoretico. Come spiega anche Jörg Zimmer nella prefazione al volume, Holz è un filosofo di orientamento marxista, di un marxismo eterodosso, autocritico e dialogico: egli si è formato alla scuola di Ernst Bloch e ha dato uno dei suoi più rilevanti contributi scientifici con la pubblicazione di un'opera in cinque volumi sulla storia della dialettica quale "pensiero rivoluzionario della totalità": *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (fünf Bände, Darmstadt 2011). Secondo Holz le due linee dell'idealismo tedesco, quella kantiana della filosofia trascendentale e quella hegeliana che tenta di comprendere "l'intero nel concetto" (*das Ganze im Bgreiff*), trovano la loro comune radice nel sistema di Leibniz, un sistema ricco di preoccupazioni metafisiche ma caratterizzato da una «mondanizzazione della filosofia (*Verweltlichung der Philosophie*)» (p. 9).

Di particolare originalità ci pare il saggio più ampio del volume nel quale l'autore sottolinea il debito di Hegel nei confronti di Leibniz a proposito della dialettica servo-padrone: *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft* (pp. 79-152). In questo saggio le celebri pagine contenute nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* sono messe a confronto con un manoscritto leibniziano rimasto inedito: Holz sottolinea che già Leibniz, filosofo dell'età borghese, aveva intuito i meccanismi che portano alla costituzione delle classi sociali e ai rapporti di servitù tra uomini nati, in linea di principio, liberi ed eguali. La peculiarità di questo saggio e dell'intero volume consiste, dunque, anche nel mettere in luce le potenzialità degli scritti politici di Leibniz, spesso trascurati dalla storiografia filosofica: l'autore ha inteso compiere un itinerario

"da Leibniz a Marx, tramite la necessaria mediazione hegeliana". Questo è confermato dal titolo stesso di uno scritto del volume: *Von Leibniz über Hegel zu Marx* (pp. 55-67). L'operazione intellettuale di Holz è stata quella di portare l'idea leibniziana di molteplicità all'interno della struttura dialettica hegel-marxista, arrivando a sconvolgerne gli stessi presupposti teoretici: partendo dalla concezione di una "molteplicità nell'unità" (*Mannigfaltigkeit in der Einheit*) egli giunge a criticare anche l'idea di un partito unico, espressione di un credo politico totalizzante, e a sostenere la necessità di un "policentrismo" sia sul piano filosofico che dell'azione politica. Leibniz, agli occhi di Holz, rappresenta il *Denkmodell*, il "modello di pensiero" in base al quale poter criticare gli aspetti più radicali del materialismo storico-dialettico e della connessa ideologia comunista.

Interessanti ci paiono anche le riflessioni dell'autore sul rapporto di Leibniz con Lessing (cfr. il saggio *Lessing und Leibniz*, pp. 27-40): egli nota che l'idea lessinghiana di tolleranza, esposta ad esempio nella "parabola dei tre anelli" di *Nathan*, trova la sua giustificazione speculativa nella metafisica di Leibniz: quest'ultima, pur non rinunciando a una verità ultima e fondante, si sostanzia dell'infinita pluralità delle monadi. Ogni monade, nella sua singolarità irriducibile, è espressione di una porzione di verità e si configura, in tal modo, come uno "sguardo in prospettiva sull'intero". Si tratta di una metafisica che teorizza la presenza di una molteplicità prospettica all'interno di una sostanziale unità ontologica: si ricordi il celebre adagio leibniziano "la natura non fa salti".

L'ultimo saggio del volume è dedicato all'analisi della monografia di Feuerbach sul filosofo tedesco dell'età barocca: si

tratta dell'opera edita nel 1837 dal titolo *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Holz dimostra che Leibniz ha profondamente influito sull'elaborazione filosofica di Feuerbach, autore "di cerniera" tra la filosofia classica tedesca (da Kant ad Hegel) e i successivi sviluppi del pensiero tedesco (Nietzsche e soprattutto Marx). La linea ermeneutica che guida tutti i saggi presentati in questo volume postumo è quella di restituire un'immagine di Leibniz più completa: non solo legata alla logica (il Leibniz dei neokantiani) o alla metafisica (il Leibniz degli spiritualisti francesi), ma strettamente connessa ai problemi socio-politici del mondo moderno. Holz interpreta Leibniz come «uno dei più grandi fondatori della dialettica all'interno della filosofia moderna» (p. 153).

TOMMASO VALENTINI

MARINO NIOLA, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 146.

L'AUTORE insegna Antropologia dei simboli e Miti e riti della gastronomia contemporanea presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, sicché in questo libro sintetizza i suoi studi sull'argomento. Con uno stile brillante e sagace, si sofferma sulla moda planetaria (benché limitata alle sole nazioni opulente, per riprendere l'espressione di J.K. Galbraith) delle diete. Alla ricerca del benessere e dell'accattivante immagine di sé, ci si sottomette a questa «pratica fisica, ma anche morale, che riguarda salute e salvezza, corpo e anima. Una forma di fede alimentare. Una religione senza Dio. Fatta di rinunce spontanee, penitenze laiche, sacrifici che hanno a che fare più con la coscienza che con la bilancia, fioretti secolarizzati di una società che con-

sidera la depurazione del corpo alla stregua di un drenaggio dell'anima» (p. 15).

Siamo diventati abili a destreggiarci con le nozioni di apporto calorico, livello di gliceridi, arricchimento vitaminico, indice glicemico. Il saggio di Niola caricaturizza alquanto i nostri contemporanei affetti da salutismo, ma coglie senz'altro nel segno quando mette in risalto che in un contesto globalizzato e relativistico, in cui le identità vengono sfumate, si avverte maggiormente il bisogno di esprimere diversamente la propria appartenenza a un gruppo, di entrare a far parte di una tribù rassicurante.

Ciò spiegherebbe (ma non completamente) l'odierno dilagare delle mode alimentari: *gluten free*, prive di grassi, senza lattosio, ipocaloriche, iperproteiniche, vegane e così via. Lo sguardo del sociologo coglie in questo fenomeno un cortocircuito di «etica e dietetica, ascetismo e salutismo. È la conversione savonaroliana di una società che trasforma il sovrappeso in una colpa, l'invecchiamento in reato. E lo sfizio in vizio» (p. 26). Sembrerebbe paradossale che in una società in cui viene esaltata la scelta libera, ci si sottometta a dei veri e propri tabù alimentari, eppure «i regimi alimentari sono diventati i nuovi classificatori dell'umanità globale. Quali che siano la loro natura, gli intenti e le finalità, c'è un filo che li unisce: il bisogno di dare e avere delle regole, dei modelli di cura di sé e di azione sulla realtà. Insomma, le diete sono un po' i trattati del comportamento di questo tempo senza certezze e senza sicurezze. E un po' i decaloghi laici di una secolarizzazione orfana dei suoi dèi e in cerca di nuove devozioni» (pp. 9-10).

In queste pagine troviamo vivaci e spassose incursioni nella storia, benché la brevità del testo renda inevitabili talune generalizzazioni o semplificazioni.

Mi sarei aspettato, e penso che sarebbero state utili, alcune statistiche sulla diffusione di certe diete, per comprenderne meglio l'incidenza.

Dal punto di vista dell'antropologia filosofica, che mi compete personalmente, il libro offre uno spaccato interessante sulla società contemporanea e sul ruolo

della cultura, che contrassegna il modo in cui la persona umana esiste nel mondo. In effetti, «il cibo in sé conta eccome, ma forse ancora più importanti sono i significati che assume per noi, le relazioni che crea e i contesti in cui è prodotto, consumato, desiderato» (p. 117).

FRANCESCO RUSSO