

EVANDRO AGAZZI, *La conoscenza dell'invisibile*, Mimesis, Milano 2021, pp. 376.

L'ABBONDANTE produzione filosofica di Evandro Agazzi si arricchisce con quest'opera direi monumentale in cui l'autore intende presentare un'ampia sintesi del suo pensiero e quasi una conclusione retrospettiva delle sue riflessioni lungo tanti anni, nonché dei risultati conseguiti nei settori fondamentali in cui ha impegnato la sua ricerca. Il lettore vede qui un vastissimo quadro di tematiche metafisiche ed epistemologiche tra cui spicca particolarmente la filosofia della scienza, il settore in cui Agazzi ha lavorato più intensamente nelle sue ricerche.

Il libro, nonostante la sua ampiezza, si legge con piacere poiché, come l'autore spesso dichiara, è scritto con un tono non accademico, senza troppe citazioni, anche se nemmeno un tono divulgativo, ma direi piuttosto riflessivo, spontaneo e molto libero nella trattazione delle tematiche. Spazia tra la filosofia della scienza, la metafisica, l'etica, l'estetica, la letteratura, l'arte; eppure riesce a trovare una continuità, in quanto è guidato da una serie di idee di fondo che si presentano con chiarezza all'inizio e che tornano nella parte finale a chiusura di un percorso non solo tematico, ma, in qualche modo, autobiografico.

In questo senso direi che il libro di Agazzi rappresenta una riflessione ermeneutica su tutta la sua produzione precedente. La riflessione è rigorosa e profonda, e nello stesso tempo è flessibile. Contiene un nucleo consistente che si va delineando con sempre più chiarezza lungo le pagine del volume, insieme a una serie di approfondimenti storici sia dei classici che dei moderni, approfondimenti compiuti con libertà di spirito, senza una linearità storica, dove però si avverte il ritornare di certe questioni fondamentali, che sono evidentemente quelle che più preoccupano e impegnano la filosofia personale di Agazzi e ne giustificano le proposte. Il maestro riconosciuto dall'autore è Gustavo Bontadini. Ma i filosofi più ricorrenti in quest'opera, o meglio che dimostrano di avere più peso nell'apprezzamento del nostro autore, sono Aristotele, Tommaso d'Aquino e Kant, e nel campo della psicologia Jung. Ci sono del resto riferimenti teologici importanti, visto che tra le tematiche più impegnative del libro appare in risalto la questione religiosa, in una prospettiva direi di filosofia della religione presentata su uno sfondo di teologia cristiana.

La filosofia compare in queste pagine in dialogo con le scienze, l'arte e la religione. Non ci sono nel nostro autore contrapposizioni dialettiche ma piuttosto una ricerca di integrazione sotto la categoria, fondamentale in quest'opera, dell'esperienza, intesa in un senso plurale. Ci sono molti tipi di esperienza. L'unità del filosofare tiene conto secondo Agazzi delle esperienze di vita di tutti gli esseri umani e non soltanto dei filosofi, e appunto per questo l'attenzione si rivolge anche all'esperienza estetica, etica e religiosa e ai passaggi naturali tra di esse. Tutto questo troverà il lettore nei diciotto capitoli di questo libro.

Vado adesso ai contenuti del volume di Agazzi. Data la vastità delle tematiche, mi concentro su quanto mi sembra essenziale. Il punto centrale è esplicito nel titolo dell'opera: la presenza dell'invisibile, di ciò che non è puramente empirico, in tutte le

scienze e soprattutto nell'approdo del pensiero alla metafisica. Le scienze si interrogano sulla realtà fisica sottoposta all'esperienza dei sensi. Ma l'intero delle esperienze dei sensi, seguendo un'ispirazione bontadiniana, non è l'Intero nella sua totalità, e proprio su questo punta l'interrogare della filosofia. La realtà dell'essere, in altre parole, non si riduce al mondo dei corpi.

Tale interrogazione si orienta verso un fondamento trascendente, un assoluto incondizionato. Secondo Agazzi, il problema metafisico per eccellenza è il problema dell'Assoluto, classicamente Dio, anche se in alcuni autori può essere un'altra realtà. Ma la ricerca filosofica ha a che vedere ugualmente con il senso della vita per noi, quindi non è estranea al cuore umano. Tutti gli uomini hanno questo impulso verso l'assoluto e risolvono il problema metafisico/esistenziale con una fede, religiosa o no, perché anche l'ateismo è una fede e si confronta con l'assoluto.

Il filosofo cerca in qualche modo di elevare tale fede a un sapere, seppure sempre limitato dalla condizione razionale umana. Si procede dunque dall'ovvio, dalle evidenze primarie, da ciò che è immediato a noi, col ragionamento e la riflessione, verso l'originario, ciò che magari si potrà contemplare con una forma di evidenza superiore. Le scienze possono fermarsi su principi che in linea di massima sono confutabili. La metafisica non può farlo, perché è in gioco il senso della nostra vita.

Il discorso metafisico nasce, così, da una fede di base (anche metafisica, cioè di fronte a quanto non è visibile con gli occhi), una fede che in un modo o in un altro è presente in tutti gli esseri umani. Non per questo la metafisica finisce nel dogmatismo. Arriva all'assoluto e in un momento ermeneutico cerca di interpretarlo con più precisione. La dimostrazione dell'esistenza di Dio, concretamente, può essere valida, ma convince soltanto chi crede in Dio, perché il problema non è puramente speculativo, ma esistenziale. La metafisica delle persone è condizionata dallo stile di vita, da ciò che l'essere umano è e vive.

Peraltro, insiste spesso Agazzi, la metafisica conosce Dio come predicato, non come soggetto, in quanto lo conosce non direttamente nella sua essenza, ma sotto alcuni aspetti collegati alle nostre esperienze, pur con gli strumenti concettuali dell'analogia. Inoltre, secondo l'autore, la metafisica non è statica, anzi può progredire, perché la riflessione metafisica si arricchisce con le esperienze dei filosofi precedenti e quindi conta sempre più con strumenti di analisi profondi e sperimentati nel passato.

L'ateismo moderno nasce specialmente, secondo Agazzi, dallo scientismo o dalla pretesa che la scienza e la tecnica risolvano tutti i problemi. Ma non è così. È un'illusione pensare che la tecno-scienza risolva tutto. Il positivismo è stato anche un fattore che ha favorito la separazione tra scienza e metafisica, tra scienza e fede in Dio. Comunque, indirettamente le conoscenze scientifiche possono aiutare a purificare la nostra concezione di Dio, che spesso è stata troppo naturalistica oppure basata sul miracolismo e sull'ignoranza delle cause naturali. Un'altra causa dell'ateismo è l'eccessivo benessere occidentale, perché anche questa situazione alimenta la mancanza di saggezza che porta a pensare che Dio non è più necessario per la nostra vita.

La maggiore difficoltà per la fede personale in Dio, secondo Agazzi, è la presenza del male nella vita umana. Di fronte all'immensità delle sofferenze umane, specialmente degli innocenti, non è facile conciliare l'onnipotenza di Dio con la sua bontà.

Dopo molte argomentazioni e percorsi storici, l'autore conclude, nella linea del libro di Giobbe, che il male non è intelligibile e che bisogna rinunciare a comprenderlo. Il male è incomprensibile, altrimenti non sarebbe un vero male. Ma è proprio qui che si può incontrare Dio, paradossalmente. Se l'uomo si apre alla trascendenza di Dio nell'esperienza religiosa, e non solo nella speculazione filosofica, il male può essere superato, specialmente alla luce di Cristo sofferente e della dimensione di fede nella risurrezione. Nella visione cristiana, il male si supera se lo si combatte con le buone opere, il perdono e il pentimento. Dio soffre per amore e questo vince il male. «La perfezione di Dio implica anche la sua capacità di soffrire» (p. 138) (di soffrire nella persona di Cristo).

Questi spunti dimostrano il vincolo essenziale tra la metafisica, l'etica e la religione, anche rivelata, secondo Agazzi. La fede nella rivelazione è soprattutto una fede personale, esistenziale, basata su un'esperienza personale di Dio e non su una verità puramente speculativa. La fede in questo senso non è una conoscenza vera e propria, un sapere, ma qualcosa di più alto, in cui è importante l'esperienza personale e il senso del mistero. Comunque la ragione può cercare qualche intelligibilità nella fede, sostiene l'autore, come fa la teologia.

Agazzi non ignora, d'altronde, che nella Chiesa cattolica la fede si esprime in dogmi, a partire dal Credo degli Apostoli, dogmi formulati in proposizioni ritenute assolutamente incontrovertibili. Secondo l'autore, però, la fede non ricade su proposizioni, bensì sul Verbo divino. Il linguaggio, del resto, è sempre parziale. Le proposizioni dottrinali non sono una vera conoscenza. Sono credute in base all'autorità della Chiesa, in particolare del Papa, con l'esigenza dell'infallibilità, un punto sul quale Agazzi è in disaccordo perché non vede quale potrebbe essere il fondamento di fare affermazioni proposizionali infallibili, dal momento che la fede non ricade su proposizioni.

Su questa tematica l'opinione dell'autore purtroppo non ci trova d'accordo. Una conseguenza dell'Incarnazione è la parola di Dio come Parola di verità anche consegnata agli uomini, il che non toglie la necessità assoluta della fede nella persona di Cristo. Non potrei condividere l'affermazione secondo cui nell'ecumenismo «le differenze sulle proposizioni non possono che essere secondarie» (p. 224), anche perché, continua l'autore, se ci fosse un'adesione comune a certe espressioni, poi «ciascuno intende la medesima proposizione nel modo suo, vale a dire nel modo con cui realizza la sua personale adesione» (*ibidem*). Ovviamente non tutto si risolve sul piano delle proposizioni. Però, anche nella scienza il rigore linguistico è tutt'altro che secondario. Minimizzare l'importanza del linguaggio col suo contenuto di verità, quando si esprime in un giudizio, porta al relativismo della verità religiosa e cancella la dimensione dell'incarnazione proprio della *parola* di Dio consegnata alla Chiesa. Naturalmente la parola di Dio va accolta nella dimensione del mistero e appunto per questo è recepita dalla fede teologale nella carità, altrimenti è snaturata. La fede nella verità religiosa, peraltro, non comporta imposizioni autoritarie né interpretazioni razionalistiche, anche se storicamente esse sono avvenute.

L'ultima parte del libro torna sulla parzialità delle scienze. L'illuminismo si auspicava una ricerca libera della verità, senza il principio dell'autorità. Ma oggi la scienza fa molte affermazioni che riguardano delle realtà invisibili, cui la gente crede perché

ha fiducia proprio nell'*autorità* della scienza. Le scienze sono molte perché considerano diversi ambiti di oggetti dalla prospettiva di svariati metodi e operazioni per controllare la verità o la falsità delle proposizioni scientifiche. Agazzi ritiene che la verità esistenziale degli asserti scientifici sia data dal referente del discorso scientifico, sapendo però che vi sono molti tipi di esistenza. Gli enti inosservabili di cui parla la fisica sono probabilmente, secondo l'autore, enti dotati di un'esistenza fisica. Bisogna tuttavia allungare lo spazio dell'intero dell'esperienza e anche arrivare all'Intero in senso assoluto. È il compito della metafisica. Sia la metafisica che la religione non negano la scienza, ma allargano la visione intellettuale.

Nel mondo attuale la scienza e la tecnica esercitano un peso enorme nella vita delle persone perché hanno il massimo di prestigio e di autorità. Eppure secondo Agazzi le conoscenze scientifiche non dicono niente sul senso della vita e sui valori. Per remediare a questa situazione non occorre, però, abbandonare le scienze. La proposta finale di Agazzi è l'urgenza di offrire al pubblico un'educazione epistemologica e storica nei riguardi delle scienze. Solo in questo senso la conoscenza scientifica potrà diventare anche *culturale*, in quanto consentirà di vederne i limiti, i metodi e la portata delle affermazioni scientifiche, in definitiva tutto quanto porta all'apprezzamento del valore sia della scienza che delle altre sfere del sapere.

Oggi non si può prescindere dalla scienza e dalla tecnologia. La formazione tecnoscientifica è assolutamente necessaria, riconosce l'autore. La sua tesi si colloca in una posizione equidistante sia dallo scientismo sia dagli atteggiamenti anti-scientifici o anti-tecnologici oggi non così rari in certi ambiti culturali. Senza la riflessione filosofica, la scienza diventa solo un puro strumento di potere. «Ecco perché è importante e urgente ridare voce e spazio a quei saperi che riguardano i giudizi di valore, le responsabilità, i doveri, le scelte e gli orientamenti che gli individui e le collettività devono assumere nel mondo attuale e per i quali abbiamo cercato di rivendicare la legittimità avendo evidenziato il valore, ma anche i limiti dell'impresa scientifica» (p. 322).

La parte finale dell'opera di Agazzi riguarda i problemi attuali e la proiezione verso il futuro. Il futuro d'una parte è ineluttabile, ma anche imprevedibile. Oggi siamo più consapevoli, molto di più a causa della pandemia che ci affligge, della nostra vulnerabilità. L'atteggiamento corretto verso il futuro è la speranza, insieme alla razionalità prudentiale, al di là di quella scientifica. Dobbiamo agire bene nel tempo che ci è stato dato. «Ogni uomo ragionevole avverte come problema fondamentale quello di come meglio spendere il tempo limitato della propria esistenza» (p. 336). La razionalità scientifica non può superare l'accumularsi di crisi che l'umanità sta subendo sin dagli albori della modernità, l'ultima delle quali è la pandemia, su cui Agazzi si sofferma nelle ultime pagine con considerazioni equilibrate e profonde. Non viviamo più in un mondo di certezze scientifiche. Bisogna puntare su ideali e valori ancorati al mondo 'invisibile' cioè trascendente e in definitiva teologico.

Ecco le ultime belle parole del volume di Agazzi: «Appare quindi come un compito e un dovere di tutta la comunità accademica richiamare l'attenzione su questo grosso rischio [i valori umani in gioco da una civiltà disorientata], ed esigere che l'Occidente continui ad essere, come è sempre stato nei momenti migliori della sua storia, una società basata sulla conoscenza, ma su una conoscenza a tutto campo, e che, in particolare, si è cimentata a fondo con la sfera dell'invisibile e grazie a ciò ha

nutrito gli ideali che hanno fatto dell'Occidente quell'area di grande civiltà che deve continuare ad essere» (p. 353).

JUAN JOSÉ SANGUINETI

sanguineti@pusc.it

Universidad Austral, Buenos Aires, AR

ALBERTO GIOVANNI BIUSO, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020, pp. 158.

TEMPO E MATERIA. *Una metafisica* è un libro che si prefigge di superare ogni dualismo e ogni antropocentrismo, a favore non di un diniego della specificità dell'essere umano, bensì di un radicale ripensamento della sua posizione nell'essere. Contro ogni primato che l'uomo si è arrogato, afferma l'autore, la metafisica deve indurci a comprendere che «la festa antropocentrica è abbastanza trascurabile da lasciarla alla sua insignificanza, al suo inevitabile suicidio. Sacra è piuttosto la materia infinita, potente ed eterna, che non conosce il bene e non sa cosa sia il male, che è fatta di luce e di buio, di densità e di vuoto. La materia è la festa del cosmo, la sua indistruttibile pace» (p. 153).

In queste poche e finali battute si può dire sia racchiuso (quasi) per intero l'argomento del volume. In esso l'autore sostiene che, la proposta di una metafisica temporale e materialistica deve includere nella propria teoresi l'umano nell'*identità* della sua appartenenza all'intero materiale e al regno animale, ma anche nella *differenza* rispetto a essi. Da un lato, «se il tempo appartiene a ogni evento conoscibile, appartiene anche a qualunque possibile struttura che conosce» (pp. 42, 126), poiché «l'intenzionalità è un movimento semantico generale degli enti capaci di percepire il mondo, è un movimento temporale, un movimento fattizio e prassico, è il movimento in cui consiste la vita» (p. 19). Dall'altro, «la differenza ontologica è un tratto radicalmente antiumanistico, in quanto disloca l'ente umano rispetto a qualunque centralità nell'essere», e quindi nella prospettiva di Biuso «monismo ontologico e pluralismo fenomenologico convergono a dare conto della complessità del reale e dell'accadere» (p. 147). L'uomo è l'ente in grado di andare oltre le funzioni/strutture biologiche e neurologiche di percezione, memoria e immaginazione, per pensare l'essere in quanto tale. L'unico ente alla cui natura appartenga propriamente la metafisica, la quale rappresenta comunque l'esigenza di «comprendere ciò che siamo dentro l'intero che noi non siamo» (p. 2), ma di cui siamo parte pulsante e viva, deietta e dolente, temporale.

Di fronte alla tradizionale opposizione tra il monismo parmenideo e il "tutto scorre" di matrice eraclea, Biuso tenta una terza via. Se le teorie di ascendenza eleatica – filosofiche o scientifiche che siano – sono da rigettare, perché configurano una realtà ultima perennemente stabile e immutabile, che è lontana da ogni evidenza presentata dall'esperienza e, anzi, nega ogni consistenza ai fenomeni; sono da valutare come altrettanto implausibili le ipotesi di una molteplicità originaria assolutamente caotica e incontrollata, perché priverebbero la realtà di ogni regolarità, rendendola un colpo di dadi la cui logica sarebbe imperscrutabile. Piuttosto, Biuso cerca di coniugare le due tradizioni, concependo identità e differenza quali principi ontologici equipollenti e imprescindibili l'uno dall'altro. Più in generale, l'essere è alternarsi di identità e

differenza, è insieme uno e molteplice, al contempo immutabilità e mutamento. Ciononostante, è preferibile pensare l'essere a partire dalla differenza, in quanto la realtà in origine è pur sempre dinamica e molteplice: «La realtà nella quale siamo radicati è fatta di vita e non vita, in un *continuum* di esistenze materiche dentro il quale i corpi viventi vengono poi accolti dentro la potenza metabolizzante degli elementi, delle radici vegetali, della terra. [...] Nulla permane nell'identità, tutto accade nella differenza. Ciò che una volta era non è più, ciò che esiste adesso è destinato a non esserci, l'impermanenza è il destino di tutti gli enti e dell'animale umano che si estinguerà come tutto il resto» (p. 146, cfr. p. 72). Questo accenno all'impermanenza universale, quindi alla differenza come tratto originario dell'essere, però, sembra far propendere l'autore per la via eraclea.

La realtà non è sempre come sembra, nondimeno essa si mostra, poiché l'essere è incessante apparire. Anche per questo si può affermare che l'essere è il tempo. La congiunzione di monismo e pluralismo ontologico che la parola 'essere' esprime è racchiusa nel significato del tempo, di cui Biuso dà la seguente definizione: «*Il tempo è una struttura reale, intera, differente, molteplice, nella quale l'accadere senza posa e ordinato del mondo produce le forme, gli enti, gli eventi, i processi e il loro intreccio*» (p. 133, il corsivo è dell'autore). Il tempo è uno, in quanto inteso come divenire e in quanto modo in cui s'intende l'essere. È pure molti, in quanto si articola in differenti determinazioni temporali a partire dallo stesso divenire. È reale, in quanto riguarda l'intero essere, ovvero la totalità della materia – da ciò che occupa semplicemente un volume nello spazio, agli organismi viventi e agli enti astratti.

Nella comprensione del tempo trovano soluzione i tratti apparentemente contraddittori dell'essere. I greci avevano compreso non l'assurdità, bensì la ricchezza dell'esseretempo, riferendosi al tempo con tre termini diversi – χρόνος, αἰών, καιρός. Χρόνος è la successione materiale e mentale, secondo il cui ordine enti, eventi e processi iniziano, si sviluppano e terminano. Αἰών è la totalità del flusso in cui enti, eventi e processi s'intersecano e accadono, che sta alla possibilità del loro accadere e sempre lo rinnova. Καιρός è l'istante in cui l'uomo fa esperienza del flusso nella sua interezza e abbraccia il tempo nella sua totalità. Come l'essere è pluralità e si dice in molti modi, anche opposti fra loro, così nel tempo linearità, circolarità e puntualità coesistono, in un perenne avvicinarsi di stasi e movimento, novità e ripetizione, dove ciascuna cosa sottostà alla legge della finitudine, del divenire, del tempo. Pertanto, «il tempo non è una dimensione che precede gli eventi ma è generato dal movimento stesso degli enti e dà loro senso. Il tempo *sono gli eventi*. Il tempo *è il mutamento*. Il tempo *è quel divenire* che intesse semplicemente tutto, sia l'intero sia ciascuna delle sue espressioni» (pp. 72-73, cfr. p. 82).

Secondo Biuso il divenire non è il tempo unicamente lineare rappresentato dalla durata universale e indefinitamente numerabile, ma possiede un carattere plurale e rizomatico, che riguarda a un tempo le parti e il tutto. Il divenire è sia la temporalità di ciascun ente/evento, che si temporalizza in un modo e in un senso che gli sono propri, sia «la sostanza stessa della materia universale» (p. 16), ovvero dell'essere in quanto tale e nella sua totalità.

Il divenire è il tratto temporale fondamentale dell'essere. A partire da questa tesi va compresa pure l'eternità, la quale non è l'atemporalità di una sostanza assolu-

ta e separata dagli enti, dagli eventi e dai processi che sono presenti, accadono e fluiscono. In un'accezione alquanto specifica, per Biuso l'atemporalità denoterebbe esclusivamente l'esistenza degli enti matematici e geometrici, i quali possiedono una peculiare temporalità perennemente stabile o atemporale, in ragione della loro essenza necessaria e universale. In un senso diverso e più ampio, invece, l'eternità non sarebbe l'atemporalità o extratemporalità con cui si descrive un ente statico e immutabile, «poiché l'eternità della materia consiste nell'eternità del suo fluire, del suo mutare, divenire» (p. 144). In altri termini, da un punto di vista ontologico, l'eternità è l'esistenza stessa dell'essere intero, della materia in quanto tale e nella sua totalità che non può cessare di esistere assolutamente; da un punto di vista eminentemente metafisico, l'eternità è caratterizzata quale un divenire illimitato, senza inizio né fine, è l'atto infinito che sottende la disseminazione dell'uno nei molti, la dinamica della materia che costantemente avviene, sia nell'accadere del differente sia nel ritornare dell'identico. L'eternità è, in una sola parola, la *materiatempo*.

Proprio in questa intersezione tra eternità e divenire, essere, tempo e materia, l'autore inserisce la sua interpretazione della metafisica di Spinoza. Contrariamente alle interpretazioni eleatiche o acosmiste di Spinoza, che negano la realtà del mutamento, della temporalità, della diversità e del molteplice, del contingente e del finito, Biuso rileva che per Spinoza la temporalità si articola in tre diverse determinazioni (*Tempus, Duratio, Aeternitas*), inoltre propone un'interpretazione dell'eternità della Sostanza alternativa a quella dell'atemporalità. Infatti, scrive Biuso, «la metafisica della Sostanza non esclude il divenire ed è analoga piuttosto alla differenza ontologica tra l'essere e gli enti a esso irriducibili, poiché l'eternità dell'essere si esplica nel divenire degli enti, nella loro durata. La metafisica spinoziana si tende dentro la materia sino al punto da coglierne certamente la struttura di fondo, la quale è *da sempre* ed è *per sempre*, ma che *intanto* nella complessità delle sue modalità è durata che diviene, è anch'essa tempo» (pp. 136-137).

Sulla scorta dell'ipotesi di Deleuze, per il quale la Sostanza e gli attributi non sono statici e immutabili, bensì «costituiscono delle forme attive e dinamiche» (p. 136), secondo Biuso, eternità non è sinonimo di atemporalità, bensì significa *onnitemporalità* (oppure *sempiternità*). In quanto esiste da sempre e per sempre, l'essere o Sostanza non è fuori dal tempo, ma più propriamente esiste in ogni tempo, occupa tutto il tempo. L'onnitemporalità è il tempo stesso in ogni possibile configurazione del suo accadere. Pertanto, la temporalità dell'essere o Sostanza può essere compresa quale un divenire infinito (ossia illimitato, senza inizio né fine) dell'identità della Sostanza nella differenza dei modi. La Sostanza è un infinito perpetuamente in atto o un unico atto di una potenza assoluta, un *perpetuum mobile* che si esplica nell'unità molteplice della *materiatempo*.

Tale interpretazione dell'essere e del tempo è vicina all'ontologia dei processi formulata da Alfred N. Whitehead (la cui proposta è stata recentemente applicata proprio alla metafisica di Spinoza, cfr. F. di Poppa, *Spinoza and Process Ontology*, «The Southern Journal of Philosophy», 48/3 (2010), pp. 272-294). In tale prospettiva, i costituenti fondamentali dell'essere sono, appunto, i processi o attività e non gli enti, individualmente intesi come un sostrato a cui ineriscono delle proprietà (cioè, la nozione tradizionale di sostanza). Allo stesso modo, gli enti esistono e si mostrano quali

eventi, ma enti ed eventi non possono essere gli elementi primari dell'ontologia, in quanto hanno senso e consistenza se compresi all'interno dei processi. Senza i processi il mondo fenomenico sarebbe un puro niente, perché solo i processi insieme permangono mutando e mutano permanendo, mentre gli eventi accadono soltanto e gli enti a un tempo sono o divengono.

Nonostante la lettura di Biuso della Sostanza e dell'eternità sia coerente con la sua proposta di una metafisica temporale e materialistica, e sia pure supportata dall'interpretazione di Deleuze e dall'ontologia dei processi, tuttavia, essa risulta problematica perché non tiene conto di studi più aggiornati (ad esempio quelli di Yithzak Melamed), che offrono un'interpretazione atemporale dell'eternità e ne difendono la coerenza con l'esistenza del tempo e della durata all'interno del sistema di Spinoza, e manca di un confronto approfondito coi passi in cui Spinoza afferma che l'eternità non è spiegabile attraverso il tempo e la durata, anche se quest'ultima fosse concepita infinita, oppure di quelli in cui distingue tra l'eternità della sostanza – che è atemporale – e l'eternità dei modi infiniti – che è sempiterna e onnitemporale, quindi paragonabile a una durata infinita, cioè senza inizio né fine.

PIETRO INGALLINA

p.ingallina@hotmail.it

Università degli Studi di Catania, IT

ROBERTO CELADA BALLANTI, LETTERIO MAURO (a cura di), *L'idea di Università nel pensiero moderno e contemporaneo*, De Ferrari, Genova 2020, pp. 156.

I CURATORI del volume, in una premessa tanto sintetica quanto efficace, annoverano esplicitamente il loro lavoro tra le reazioni a una osservazione di Sergio Givone che, già nel 1994, aveva constatato la mancanza di una seria riflessione sul significato storico-ontologico dell'istituzione Università. Non si tratta di una risposta tardiva, ma di una risposta che, in Italia, si è fatta sempre più urgente alla luce dei recenti esiti di quel processo di riforma iniziato nei primi anni del nuovo millennio che «pur non sacrificando espressamente il binomio ricerca-insegnamento [...] è parso comunque voler privilegiare soprattutto, in nome di modelli di eccellenza per lo più ritagliati su standards caratteristici dei saperi scientifici, logiche di “efficienza produttivistica”» (p. 6) e sotto la pressione di un ricorso massivo agli strumenti informatici, a seguito dell'ondata pandemica dovuta al Covid-19, che taluni interpretano come «una sorta di punto di non ritorno, ovvero come il futuro simpliciter della didattica universitaria» (p. 6). Celada Ballanti e Mauro si rivolgono a tutti coloro che hanno guardato al mondo accademico come a un punto di riferimento imprescindibile offrendo un contributo che dichiarano essere privo di pretese di esaustività e di atteggiamenti nostalgici. *L'Introduzione* di Fulvio Tessitore sembra venire meno a questo secondo impegno quando esordisce affermando di «essere stanco» e non saper «indicare una prospettiva di soluzione d'una grave crisi» (p. 8). Proseguendo la lettura il tono però cambia: la responsabilità nei confronti dei giovani impegna Tessitore a una analisi lucida. Concesso che il modello dell'Università degli Stati nazionali in un mondo globalizzato deve cambiare, invita il legislatore a guardare al fisiologico e non al patologico dell'Università. Egli indica quali priorità

il coniugare, da un lato, eguaglianza e merito e, dall'altro, autonomia e valutazione della didattica e della ricerca.

A Domenico Venturelli, in *L'idea humboldtiana di Università tra passato e futuro*, spetta il compito di avviare il confronto storico-teoretico con gli autori considerati. Nel caso di Humboldt, il fondatore del modello europeo di Università che ha resistito oltre due secoli, questa istituzione si caratterizza per una relativa autonomia nei confronti di uno Stato in base a principi costituzionali liberali, si differenzia dalla scuola perché in essa «il docente non esiste in funzione dello studente, ma entrambi esistono in funzione della scienza» (p. 14) e si presenta come un luogo di libera, solitaria (nel senso di intima) ricerca. La rilevanza di una educazione globale dell'uomo, dove la *Bildung* rappresenta la traduzione della nozione classica di *paideia*, portò Goethe a indugiare sull'esigenza sistematica propria di ogni Università. Come osserva Guido Ghia in *Umanità e Università nell'età di Goethe*, questa attenzione al tutto fa sì che «umanità e Università diventano nell'età di Goethe concetti quasi sinonimi» (p. 33). Ciò non avviene nei *Mechanics' Institutes* con cui polemizza Newman in *The Idea of University*, scritto considerato da Angelo Campodonico in *John Henry Newman: per un'etica della professione universitaria*. In ambito universitario, secondo l'autore inglese, la ricerca e il lavoro didattico sono interdipendenti, deve esservi una polarità tra persona e struttura, la finalità è quella di *imparare ad imparare* ed è necessario instaurare un rapporto tra l'approccio settoriale delle diverse discipline e il sapere nel suo complesso. Il presupposto è quello per cui «la sapienza cui l'educazione liberale mira non deve confondersi con la mera erudizione o con l'enciclopedismo illuminista» (p. 42). Ne segue l'importanza attribuita alla capacità di sintesi, in quanto capacità tendenzialmente onnicomprensiva, rispetto all'unilateralità. La proposta di Newman presenta numerosi elementi di attualità perché capace di affrontare la sfida della frammentarietà del sapere. Nel contributo successivo di Francesco Ghia, *Il caso (serio) dell'Università o l'Università del caso? Su "Wissenschaft als Beruf" di Max Weber*, l'attenzione si sposta sulla professione specifica del docente universitario. Diagnosta delle tensioni tra modello (universalistico) humboldtiano e modello (iperspecializzato) americano, Weber, nella conferenza su *La scienza come professione*, propone una sorta di scepsti nei confronti della scienza e della tecnica, non per criticarle da un punto di vista intellettualistico, ma per considerarle autentiche esperienze esistenziali vitali e datrici di senso. *L'Università di Giovanni Gentile* è il tema affidato a Luciano Malusa, tema delicato poiché storiograficamente compromesso con il ruolo politico ricoperto da Gentile. Malusa considera necessario un cambio di prospettiva: «il contributo dato da Gentile ad una sistemazione delle strutture universitarie merita di essere valutato come un impegno sincero, profuso da un professore di filosofia, da un uomo di raffinata cultura, che aveva un'alta concezione dello stato e della cosa pubblica, e che amava profondamente il suo paese» (p. 60). Come conseguenza della sua prospettiva attualista, Gentile considerava liberale la concezione dello Spirito come sviluppo continuo e, pertanto, favorì anche nel campo dell'istruzione una libertà come qualcosa di costantemente in azione. Lo studio di una serie di conferenze tenute da Gentile a Trieste permette di apprezzare l'elitarismo spirituale con cui Gentile pensò l'Università come una struttura dove il pensiero e lo spirito avessero il primato. Ciò non significa dare adito al luogo comune per cui Gentile screditò le discipline scientifiche,

tanto che tra le Facoltà speculative si trovava anche quella di Scienze. Anche la definitiva liquidazione delle Facoltà teologiche deve essere interpretata correttamente: essa era una occasione per recuperare la religione in altro modo. In analoghe tempeste culturali va contestualizzato il pensiero di Ortega, come suggerisce Giuseppe Cacciatore in *Ortega e la "missione" dell'Università*. Facendosi carico del gravoso compito di confrontare il sistema superiore di istruzione spagnolo a quello degli altri paesi europei, Ortega ravvisa il compito radicale dell'Università nell'«insegnamento della cultura o sistema delle idee vive che il tempo pone» (p. 81), dove la cultura va intesa come «ciò che salva dal naufragio vitale, ciò che permette all'uomo di vivere, senza che la sua vita si trasformi in una tragedia senza senso e in una radicale abiezione» (p. 80). Ortega distingue cultura, scienza e professione, riconoscendo realisticamente all'Università contemporanea il compito di insegnare «allo studente medio ad essere un uomo colto e un buon professionista» (p. 85). L'aspetto biografico risulta decisivo per comprendere le riflessioni di Jaspers, secondo le indicazioni di Roberto Celada Ballanti in *Verità, libertà, ragione. L'idea di Università in Karl Jaspers*. Il senso di *sacralità* che lo colse nell'entrare nelle sale universitarie consente di apprezzare il senso di dono, di grazia, di incondizionato quali elementi propri dell'*ethos* universitario. Grazie a Jaspers sarebbe possibile radicare l'idea di Università nella coscienza del singolo e, specificamente, nella *Vernunft*, seguendo un suggerimento di Kant, ancor prima che guardando a Humboldt. Celada Ballanti conclude cogliendo l'attualità di Jaspers nell'ascrivere «all'Università contemporanea e occidentale tre compiti fondamentali»: ricerca, insegnamento, formazione. «Compiti che appaiono inscindibilmente connessi, così che l'uno non possa escludere gli altri senza corrompere l'idea di Università» (p. 101). Da un elemento biografico dipende anche la riflessione di Guardini, come suggerisce Silvano Zucal in *Romano Guardini. L'Università tra volontà di potenza e volontà di verità*. Guardini fu studente tormentato e titubante, dedito alle materie scientifiche, prima dell'approdo alle discipline filosofiche e teologiche; successivamente fu docente a cui il nazismo negò la possibilità di insegnare. Sulla scia humboldtiana e con una particolare connotazione religiosa, Guardini insiste sul fatto che «l'altezza del vero, quanto è giusto e retto in sé, sta sopra la nostra vita e le permette un itinerario in direzione della giustizia e della rettitudine. Sapere tutto questo in un modo sempre nuovo, sperimentarlo, annunciarlo: ecco lo scopo dell'Università» (p. 107). Egli si sofferma poi sulle legittime aspettative di chi si iscrive all'Università desiderando, da un lato, conseguire il sapere necessario per una futura professione e, dall'altro, dedicarsi alla ricerca, ma sempre con un impulso alla verità di ordine filosofico. All'Università come istituzione spetta pertanto la responsabilità di non disertare mai dal vero, come avvenne drammaticamente nell'epoca dei totalitarismi. Il confronto con Humboldt prosegue anche in *Heidegger: l'autonomia dell'Università e la sua missione* di Francesco Camera. L'esame di alcuni scritti degli anni Venti e due documenti tra i più significativi degli anni Trenta, rende possibile apprezzare l'impostazione esistenziale di Heidegger, per il quale «la natura dell'istituzione universitaria dipende in primo luogo dall'impegno individuale e dalla figura intellettuale e morale di coloro che vi operano» (p. 122). L'essere donna e l'essere ebrea ostacolò i tentativi della Stein di ottenere l'abilitazione all'insegnamento accademico, ma non le impedì di riflettere in modo originale sull'Università a partire dalla proposta di Newman,

come sottolinea Letterio Mauro in *Università e vita universitaria in Edith Stein*. L'impegno per la *Bildung* consentirebbe un forte legame tra l'insegnamento e la ricerca accademica, come testimonia l'uso del termine tedesco *Beruf* che significa sia professione, sia vocazione. Nell'ultimo contributo dal titolo *Per un'Università critica: Bloch e Habermas*, Gerardo Cunico associa questi due autori per via del loro intento a trasformare l'Università in senso democratico-uguagliario in riferimento al marxismo. Assumere la cattedra in una Università marxista della DDR significò, per Bloch, articolare l'organizzazione del sapere in una cornice socialista, dove la filosofia poteva assumere il compito di una *medicina mentis* capace di articolare il nesso tra utilità e verità. Habermas, preferendo offrire un ruolo guida alla sociologia rispetto alla filosofia, conservò per quest'ultima un compito epistemologico e si batté per una democratizzazione dell'Università che avrebbe consentito di liberare ricerca e didattica da interessi particolaristici. Anche se con connotazioni diverse, entrambi questi autori insistono sulla funzione *critica* dell'Università nei confronti, oltre che di sé stessa, di ogni impresa scientifica di cui è chiamata a farsi promotrice.

Le diverse voci che compongono il libro corroborano la tesi centrale dello stesso, cioè che il problema dell'Università sia «anche un problema filosofico» (p. 7). Oltre che una lettura sequenziale, quale quella qui seguita, potrebbe essere interessante una lettura, per così dire, geografica, che consideri gli autori in base alla loro nazionalità. Ciò renderebbe evidente l'attenzione riservata all'Europa continentale e al mondo tedesco in particolare. Questa selezione da parte dei curatori risponde all'esigenza di discutere le radici moderne e contemporanee del sistema universitario ancor oggi in vigore. Ciò abilita il lettore a una lettura intelligente dei diversi appelli che, sempre più numerosi, riguardano questa istituzione (mi limito a ricordare, per la sua vitalità e autorevolezza, il sito <https://www.universitadelfuturo.it/> recentemente nato da un confronto tra docenti dell'Università di Padova). La loro scelta, inoltre, offre gli strumenti per confrontarsi con quanto avviene nel mondo anglosassone, ad esempio alla luce di *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* della Nussbaum, non a caso citato nella Premessa.

MARCO DAMONTE
marco.damonte@unige.it
Università di Genova, IT

MASSIMO DELL'UTRI, *Putnam*, Carocci, Roma 2020, pp. 246.

L'AMPIA letteratura esistente su Hilary Putnam rende arduo cimentarsi nello scrivere una monografia su questo autore che eviti la Scilla della banale ripetizione e la Cariddi dell'originalità a tutti i costi. Massimo Dell'Utri ha deciso di correre questo rischio per arricchire la collana *Pensatori* della Carocci, con l'esito di offrire al lettore un'interpretazione critica della riflessione putnamiana grazie a uno sforzo di sintesi non comune. Il risultato è ben più di un profilo del pensiero di Putnam, senza costringere il fruitore del testo ad avventure ermeneutiche magari affascinanti, ma fragili. Le ragioni per interessarsi a Putnam sono indicate in un'agile *Introduzione* che può essere letta anche come dichiarazione di intenti. In primo luogo, l'itinerario speculativo del filosofo americano compendia in sé la storia della filosofia contemporanea; afferma-

zione vera, con la sola avvertenza di aggiungere l'aggettivo *analitica* a filosofia; infatti «sino alla morte, nel 2016, Putnam ha continuato ad affrontare, in modi innovativi e originali, pressoché tutti i principali campi di interesse della filosofia contemporanea, lasciando una cospicua eredità intellettuale ad uso dei suoi colleghi del nuovo millennio» (p. 11). In secondo luogo, la proposta complessiva di Putnam risulta centrale per il dibattito in corso, in quanto «la filosofia di Putnam presenta un'impronta "naturalista", attenta a non contraddire i principi delle scienze naturali, ma di un naturalismo ampio, "liberalizzato", che fa spazio a dimensioni della realtà e a modalità conoscitive non riducibili a quanto contemplato da quelle scienze [...] il pensiero putnamiano è perciò importante perché richiama la nostra attenzione sul pericolo corso da un'analisi filosofica che non tenga in debito conto l'importanza delle scienze umane e, in particolare, dell'etica: rischia di essere sterile» (pp. 13-14). I sette capitoli che seguono si muovono su un doppio registro diacronico e sincronico, mirando a fornire un racconto unitario della riflessione di Putnam e a metterne in luce le tesi più rilevanti.

Nel primo capitolo, *Necessario e a priori: una rivisitazione*, Dell'Utri illustra le novità delle nozioni di *a priori*, *necessario*, *analiticità* e *significato* che Putnam propone agli inizi degli anni Sessanta in dialettica con il neo-positivismo e, in particolare, con Quine. Putnam ebbe il merito di mettere in luce «quanto sia semplicistico ritenere che ogni asserito del linguaggio che parliamo abbia una natura o analitica oppure sintetica, sottolineando come, al contrario, il chiarimento dell'esistenza di una molteplicità di asseriti veri dalla natura assai diversa è il più importante lavoro che un filosofo possa fare» (p. 16). Le nozioni sopra ricordate vengono ripensate, con un piglio definito da Dell'Utri *rivoluzionario*, come concetti non assoluti, ma sempre relativi al contesto storico-culturale in cui i termini e le proposizioni di un determinato linguaggio vengono utilizzati. Quanto *rivoluzionaria* sia la portata della proposta di Putnam, lo si può apprezzare dal suo utilizzo nell'ambito della *natura della matematica*, titolo del secondo capitolo. La filosofia della matematica e quella della logica, così come la storia di queste discipline, concordano nel ruolo che in esse rivestono l'intuizione e il successo delle loro applicazioni, oltre che il rigore dimostrativo che le caratterizza. Ciò significa che matematica e logica non sono discipline completamente *a priori*, cioè non sono al completo riparo dell'esperienza e, quindi, non sono immuni da revisioni, talvolta radicali. Prendendo le distanze dal convenzionalismo, Putnam afferma che le entità matematiche e logiche riguardano una qualche realtà, ma, prendendo pari distanze dal platonismo, egli rifiuta di considerare l'oggettività una proprietà che riguarda solo oggetti. Per spiegare la posizione di Putnam, Dell'Utri anticipa un fenomeno ripetutamente studiato dal filosofo americano, quello della relatività concettuale, dato «dall'"equivalenza" cognitiva di enunciati, teorie o sistemi concettuali che, presi alla lettera, sono incompatibili: ad esempio, due enunciati che dicono due cose diverse della stessa porzione di mondo e, nondimeno, sono entrambi veri» (p. 39). Tale nozione di equivalenza, apparentemente controintuitiva, pare essere appannaggio della teoria della relatività ristretta e dalla meccanica quantistica, ma a una analisi attenta può essere generalizzata. I fatti non possono essere mai del tutto distinti dalle nostre scelte teoriche convenzionali o, in altri termini, «ogni descrizione è inevitabilmente "partigiana"» (p. 54).

La rivisitazione delle nozioni analizzate nel primo capitolo, è alla base anche della filosofia della mente di Putnam, le cui principali tappe vengono ripercorse nel terzo

capitolo, *Che cos'è la mente umana*. Rilevate le aporie del comportamentismo e della teoria dell'identità tra mente e cervello, Putnam propone una prima versione di funzionalismo, per cui uno stato mentale è caratterizzato dallo svolgimento di una funzione. La connessa analogia da lui stabilita tra mente umana e macchina di Turing risulta però incompatibile con i risultati a cui era giunto nell'ambito della filosofia del linguaggio, «e cioè che il significato di buona parte delle nostre parole, nonché il contenuto dei nostri pensieri, non sono determinati semplicemente dalla nostra organizzazione funzionale, non dipendono, cioè, soltanto da quel che accade all'interno delle nostre teste. Il contenuto della nostra vita mentale dipende perlopiù dal mondo che è all'esterno della mente» (p. 80). Per questo Putnam ha iniziato a concepire la mente come un sistema di abilità e a parlare di un *funzionalismo liberale*. Alla filosofia del linguaggio e, in particolare, alla nozione di significato, Dell'Utri dedica il quarto capitolo, *La concezione causale del significato* dove viene discusso l'esempio fantascientifico della *Terra Gemella* volto a dimostrare che l'estensione di un termine non viene determinata dallo stato psicologico in cui si trovano i parlanti quando usano quel termine. Piuttosto, «se si vogliono individuare i significati è innanzitutto alla società a cui un parlante appartiene che bisogna guardare» (p. 88), ma addirittura più lontano, «nel mondo» (p. 92).

La critica di Putnam al neopositivismo diventa sempre più radicale, tanto che egli propone una nuova *Filosofia della scienza*, a cui è dedicato il capitolo quinto. Anche in questo caso Dell'Utri discute gli argomenti che Putnam solleva contro le tesi dei neopositivisti (dipendenza delle assunzioni empiriche da una metafisica idealista, impossibilità di una separazione netta tra linguaggio osservativo e linguaggio teorico, scarsa fedeltà nel descrivere le pratiche effettive degli scienziati) e poi presenta la sua posizione, in questo caso quella di un realismo scientifico così connotato: «considerare le entità teoriche di cui gli scienziati parlano come effettivamente esistenti e appartenenti a un mondo indipendente dagli sforzi conoscitivi umani» (pp. 110-111). La clausola antiriduzionista aggiunta da Putnam, in virtù della quale non tutta la conoscenza degna di questo nome è parte di una disciplina scientifica, suggerisce l'esistenza di più volti del realismo. E questo è il tema del successivo capitolo, *I volti del realismo e della verità*. Putnam ha affrontato questo tema quando ha iniziato a considerare il modo in cui linguaggio e pensiero si agganciano alla realtà il problema cardine della filosofia, prendendo spunto dalla posizione di Dummett, da alcune intuizioni dei pragmatisti classici, a cominciare da James e Dewey, dal teorema di Skolem-Löwenheim, dal secondo Wittgenstein, da Austin e da McDowell. Il rifiuto di un realismo metafisico che presuppone il punto di vista dell'Occhio di Dio, conduce Putnam a una posizione da lui denominata *realismo interno*, dizione fraintesa della quale si pentì, suggerendo, ma senza esito, di preferirle quella di *realismo pragmatico*. Come spiega Dell'Utri, dopo aver discusso l'Unica Teoria Vera e l'esperimento mentale dei Cervelli In una Vasca, si tratta di un realismo non incompatibile con la relatività concettuale stando al quale «chiedersi di quali oggetti consiste il mondo ha senso soltanto all'interno di una data teoria o descrizione» (p. 126) che viene adottata tra le tante disponibili «nella misura in cui queste si rivelano utili per farci raggiungere i nostri scopi cognitivi e pratici, aiutandoci nella formulazione di una rappresentazione adeguata della realtà» (p. 127). Alcune dicotomie che sopravvivono anche in questa

versione di realismo e il pericolo di solipsismo, hanno suggerito a Putnam di virare verso una nuova versione di realismo, quello «naturale dell'uomo comune». In questa proposta «la relazione percettiva che la mente umana riesce a intrattenere con gli oggetti dell'ambiente circostante viene ora considerata da Putnam come "diretta", priva, cioè, di intermediari intesi a mediare tra una mente e un mondo considerati come separati» (p. 155). In questa prospettiva la mente va intesa come un sistema di abilità teoriche e pratiche che si raffina con il tempo, ma coinvolge il mondo sin dall'inizio e il linguaggio come qualcosa che «modifica la gamma di esperienze che possiamo avere e che rappresenta un mezzo per ampliare le nostre capacità naturali di osservazione» (p. 166). Nell'ultimo capitolo, *La filosofia morale*, Dell'Utri presenta le riflessioni di Putnam sull'utilità e il senso della filosofia che consiste, in ultima analisi, nel «modellare la nostra sensibilità» (p. 188). La scelta dell'autore è opportuna, in quanto la proposta metafilosofica di Putnam coincide con la sua visione dell'etica, la quale comporta «farsi carico di preoccupazioni autentiche nei confronti del benessere altrui» (p. 191). In questo ambito il superamento della dicotomia fatto/valore, argomentato a partire dal proprio del linguaggio scientifico, «spezza la dicotomia tra usi descrittivi e usi valutativi che risalta soprattutto nel caso di alcuni particolari aggettivi» (p. 204) e rende l'oggettività dal volto umano pertinente anche per i giudizi etici di valore. Chiudono il libro una *Cronologia della vita e delle opere* di Putnam, dove si trovano alcuni particolari interessanti e poco conosciuti della sua biografia; una *Bibliografia* dei suoi scritti, completa per quanto riguarda i volumi, selezionata per quanto riguarda gli articoli (curiosamente risultano esclusi i contributi di Putnam alla filosofia della religione) e corredata dai principali *Studi e saggi critici su Hilary Putnam*; un *Indice dei nomi* e un *Indice degli argomenti*.

Dell'Utri evita di prendere posizione circa l'annosa discussione a proposito della continuità o discontinuità del pensiero putnamiano, ma ne rileva le diverse tematiche che costantemente ritornano ed evidenzia alcune tappe significative che potrebbero permetterne una scansione in fasi successive, fasi che, almeno in parte, si sovrappongono a momenti cruciali della vicenda personale di Putnam. Questo lavoro, proprio di uno storico della filosofia contemporanea, non impegna Dell'Utri, che pure non manca di mettere in evidenza alcune delle fonti di Putnam e le sue principali discussioni con i contemporanei. L'autore è più interessato a mostrare come ogni presa di posizione da parte di Putnam abbia ripercussioni sull'intero della sua riflessione e come i disparati ambiti di cui si occupa risultino molto più connessi di quanto di solito non si conceda. L'attenzione ai dettagli, l'uso sempre controllato delle citazioni dei testi putnamiani, la calibrata proporzione tra i vari capitoli, la puntuale interpretazione dei *casi fantascientifici* con cui Putnam argomenta le sue tesi, sono tra i punti di forza di un testo che risulta sorprendentemente chiaro per un autore articolato e complesso come quello trattato. Un testo la cui lettura presuppone una qualche familiarità con la terminologia propria della filosofia contemporanea, ma che merita di essere letto per apprezzare il nerbo di quelle discussioni analitiche attuali, e sono molte, che devono a Putnam la loro impostazione.

MARCO DAMONTE
marco.damonte@unige.it
Università di Genova, IT

MAURIZIO FERRARIS, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 418.

NELLE intenzioni dell'autore, *Documanità* completa una quadrilogia riassuntiva del suo percorso filosofico – *Storia dell'ermeneutica* (1988), *Estetica razionale* (1997), *Docu-mentalità* (2009) – rispondendo alla domanda: che fare? Ivi Ferraris studia i cambiamenti umani e sociali dovuti al *web* alla luce di una filosofia della storia ottimista, progressista e apertamente comunista, in opposizione sia alle tesi del capitalismo della sorveglianza e dello stato panottico che a quelle dell'IA forte, ma cercando di non cadere in tentazioni utopistiche. Individua così nella nostra epoca di transizione infelice i tratti di un «mondo nuovo» incipiente, giudicati positivamente al netto dei limiti e dei difetti dell'umanità. La nuova tecnologia della rete, caratterizzata da isteresi e documentalità, ha una strutturale portata antropologica («la tecnologia deve essere considerata una parte dell'antropologia, e, reciprocamente, l'antropologia è l'altro volto della tecnologia»), rivela l'uomo a sé stesso – tanto più che, per Ferraris, l'essere umano ha una natura in divenire e progettuale. Automa e essere umano risultano due poli inseparabili e circolarmente uniti in una mutua dipendenza, in cui però il primo non potrà mai prevalere sul secondo. Il tema del *web* è dunque strettamente connesso a quello dell'uomo, ma l'autore si sofferma anche su questioni di ontologia, epistemologia e filosofia politica. La covid è toccata solo a tratti nel testo, in gran parte sviluppato prima dell'epidemia; a riguardo, l'autore dichiara che ha accelerato processi già in corso e ha permesso di individuarli con maggior chiarezza e sistematicità.

Preceduto da un *Prologo: il mondo nuovo*, lo studio si divide in quattro libri: 1) *Rivoluzione: che cosa è il web?* (1.1. Isteresi; 1.2. Una rivoluzione copernicana; 1.3. L'arcano delle merci rivelato; 1.4. La nascita dell'arcano del lavoro), dedicato alla rivoluzione documediale del *web*, basata sulla crescita quantitativa dell'isteresi (il fenomeno di *ritardo* per cui un evento precedente interviene nel presente, dunque la possibilità di tener traccia, di cui esempio principe è la scrittura; ha quattro funzioni: registrazione, iterazione, alterazione, interruzione; tale annotare pensieri e azioni comporta la trasformazione di atti in oggetti, dunque in merci: capitalizzazione) e sulla rivoluzione delle tecnologie dedicate ad essa; 2) *Rivelazione: chi siamo?* (2.1. Fondamento: responsabilità; 2.2. Supplemento: la protesi; 2.3. Documento: il capitale; 2.4. Monumento: il valore), dedicato alla trasformazione antropologica conseguente, che non è alienazione; 3) *Speculazione: da dove veniamo?* (3.1. Ontologia: registrazione; 3.2. Tecnologia: iterazione; 3.3. Epistemologia: alterazione; 3.4. Teleologia: interruzione), che affronta direttamente l'isteresi in sede speculativa, come fondamento metafisico comune della rivoluzione e della rivelazione prima descritte – qui legge retrospettivamente l'origine dell'umanità – e premessa del quarto capitolo; 4) *Trasvalutazione: dove andiamo?* (4.1. Decostruzione. L'altro lato della collina; 4.2. Analisi: il plusvalore documediale; 4.3. Azione: lotta per il riconoscimento; 4.4. Redenzione: *webfare*), dedicato alla trasvalutazione di tutti i valori e di tutti i lavori, ossia la trasformazione concettuale e l'azione politica (rivoluzionaria) ora richieste, in particolare l'instaurazione di un *webfare*.

Il volume aspira, provocatoriamente, a riproporre la forma del sistema, unica alternativa alla totalità negativa del frammento; perciò, in ogni libro, nei quattro capitoli

di ciascuno e nei rispettivi quattro paragrafi ripropone la struttura: 1) ontologia; 2) tecnologia; 3) epistemologia; 4) teleologia; con i rispettivi veicoli fondamentali: 1) registrazione; 2) iterazione; 3) alterazione; 4) interruzione.

Per Ferraris, il primo tratto del mondo nuovo è la rivoluzione tecnologica «docu-mediale» del *web*, così chiamata perché è all'intersezione tra la crescita della *documentalità*, ossia la produzione di documenti in quanto elemento costitutivo della realtà sociale (tema per cui rimanda a *Documentalità*), e quella della *medialità* (ora multi-a-molti: sono registrati e capitalizzati gli atti quotidiani, la mobilitazione, dell'umanità). Essa è sì la quarta, ma riguarda il modo di annotare pensieri e azioni, ossia le tecnologie dell'isteresi, e comporta l'aumento della registrazione consapevole e inconsapevole degli utenti. È anche una rivoluzione copernicana, perché la comunicazione segue la registrazione: l'infosfera di comunicazioni – che «realizza non l'Intelletto Generale, bensì la biblioteca di Babele» (p. 23) – è solo una minima parte del *web*, una sovrastruttura che poggia su una docusfera, che ne è la vera struttura, registra il mondo della vita, trasformandolo in profilazione, automazione e distribuzione, e genera plusvalore perché opaca (di essa vi può essere competenza senza comprensione).

Il secondo tratto è il passaggio dalla *produmanità*, che compie un lavoro «esplicito» di produzione caratterizzato da fatica e alienazione, alla *documanità*, ossia «ciò che incominciamo a essere nel momento in cui la produzione di beni è riservata alle macchine e a noi umani non resta che generare documenti rispetto a chi siamo, cosa vogliamo o non vogliamo, cosa sappiamo o crediamo di sapere» (p. xvii). Con la crescita enorme di registrazione, archiviazione, profilazione, automazione e riuso delle forme di vita umana da parte delle piattaforme (cioè con l'IA) – da cui segue la crisi dell'occupazione – ciò che è registrato e genera documenti (essenziali appunto per tale processo) è il *consumo*: generando valore, dovrebbe essere riconosciuto come lavoro, ma attualmente genera plusvalore non pagato. Le macchine non possono sostituire il consumo umano perché fornisce loro senso: il fine è solo negli uomini, poiché organismi con una fine o interruzione, la morte, e sottoposti all'urgenza di evitarla, *in primis* al metabolismo (la mossa intellettuale ricorda Hans Jonas). Per Ferraris, che l'umanità si dedichi soprattutto al lavoro «implicito» sarebbe positivo: la produzione è parte meccanica dell'uomo (e non c'era nella preistoria), mentre il consumo è propriamente umano, il grande motore della crescita umana.

Il terzo segno è una rivoluzione concettuale: la reinterpretazione della dialettica signoria/servitù. Bisogna capovolgere l'assunto per cui saremmo padroni della natura e schiavi della tecnica: gli umani sono sempre *signori* delle macchine e non loro *servi*, appunto perché danno ad esse lo scopo. Un'IA che prenda il potere non è che un mito superstizioso: possiamo essere schiavi solo di altri uomini. Perciò, l'umanità deve pensare il proprio essere al mondo in termini diversi dalla produzione e attuare una trasvalutazione di tutti i valori e di tutti i lavori. Con il *web* e l'accesso a servizi mediato da dispositivi mobili, si realizza la mobilitazione totale (con la scomparsa della differenza tra lavoro e vita e la sostituzione della professione con la mobilitazione): consiste in un lavoro che è produzione di merci documediali ed è uno dei pochi tratti specifici di ciò che siamo, perché ci riconduce alla nostra componente organica. *Homo faber* è una definizione contingente e limitata.

Infine, il quarto segno è l'emergere, sempre grazie alla tecnologia, delle caratteristiche dell'umanità a venire (che, tra l'altro, sarà sempre più sensibile a disparità e ingiustizie: anche i diritti evolvono) e del mondo nuovo: il *webfare* (un sussidio inteso come equa redistribuzione degli utili generati dalla rivoluzione, da realizzarsi tramite la tassazione dei proventi generati dalle piattaforme, *in primis* a sostegno di chi è stato escluso dalla produzione esplicita); una forma di vita caratterizzata da un tempo libero che è studio, divertimento e fonte di progresso e il *web* come fonte di emancipazione; la centralità dell'educazione – che diviene ora la vera urgenza – e dell'invenzione (in cui l'autopoiesi emerge come elemento caratteristico dell'umano).

Va sottolineato che queste rivoluzioni, per Ferraris, sono frutto non di idee ma di necessità immanenti, anche se la storia umana non è un "già scritto" che inviti al quietismo. Inoltre, per l'autore, che pure sottolinea la differenza enorme tra chi sa leggere solo le informazioni in chiaro e chi sa interpretare i metadati, la difesa della *privacy* non è però un tema centrale: non solo non c'è valida alternativa al cedere i propri documenti alle piattaforme (non si può fare a meno del progresso e è necessario per generare valore), ma rinunciare alla *privacy* è poca cosa, visto che le compagnie non sono interessate alla sorveglianza delle idee ma alla profilazione per motivi economici (interpretazione che sembra, questa sì, troppo ottimista). Nel testo, egli corregge anche una sua tesi passata: considerare il lavoro nel tempo del riposo, causato dal *web*, come la risposta ad un ordine è «vittimistico» (p. 81). L'umanità desidera profondamente la mobilitazione (sarebbe anzi quel che Aristotele riteneva desiderio di conoscere: Ferraris nega che l'uomo sia naturalmente vocato alla conoscenza): essa è una struttura profonda, non un'imposizione tecnica né una strategia di alienazione.

Sono molto apprezzabili la preoccupazione antropologica (e prima metafisica) nel riflettere sul *web*, la difesa dell'unicità dell'uomo rispetto alle macchine, da un lato, e agli altri viventi, dall'altro, il riconoscimento che la verità, intesa realisticamente, è necessaria per la società e la democrazia, l'attenzione all'uomo prima che al pianeta e la sottolineatura che la tecnologia non comporta la corruzione della natura umana. Per l'autore, la «sindrome di Rousseau» è un mito foriero di errori; tuttavia, nel denunciarla, egli si oppone anche a ogni spiegazione (chiamata polemicamente, in chiave anticristiana, «pentecostale») per cui è il significato ad avere la precedenza e il fine è presente sin dall'inizio. La natura umana sarebbe il risultato di un processo di emergenza, ossia di comparsa di strutture superiori e di significati, tramite isteresi e alterazione, da elementi più semplici che non li prefigurano: è solo la fine a gettar luce sull'inizio, il senso viene dal segno e non l'inverso (tale processo non avrebbe raggiunto un punto fermo – tanto da poter ipoteticamente culminare in futuro nella divinità). In esso, i tratti umani emergono nella storia in biunivoco rapporto con la tecnologia: caratteristica dell'uomo rispetto agli altri organismi è la responsività, l'unione sistematica con una protesi tecnologica, che, colmando i bisogni, i fini, per cui è nata, ne permette però l'emersione di sempre nuovi e ulteriori, tra cui moralità e normatività (il valore, venale o morale, deve essere pensato a partire dal capitale). L'uomo è «sinolo di anima e automa» (p. 114), laddove anima è «l'organismo che noi siamo», un «automa inserito in un corpo» (p. 218) ed è mortale, soggetta a processi irreversibili. Per inciso, se compaiono nozioni aristoteliche come *anima*, risultano

profondamente reinterpretate. Tutto ciò rischia forse di rendere più labile la differenza tra umano e automa. Essa risiede nella *ragione*, però questa non indica l'intelligenza (che è il meccanico nell'umano: lo *human learning* funziona come il *machine learning*) – l'autore combatte la nozione di *comprensione* come capacità intellettuale propria dell'uomo – ma desideri, volontà, bisogni dovuti alla connessione strutturale dell'intelligenza con un organismo, che solo le conferisce un *fine*. Anche per l'autore la fine come sorgente del fine è fonte di una finalità interna «che è solo l'ombra di una finalità» (p. 40) – tanto da concludere che la vita è un non-senso e gli unici veri fini dell'essere umano sono quelli intermedi derivanti dalla sopravvivenza organica (pur conservando una visione positiva e non nichilista dell'esistenza). Se in generale Ferraris conserva un tono pacato e analitico, talvolta la *verve* atea, dalla marcata ironia, sembra travalicare l'analisi rigorosamente filosofica, spingendolo a scrivere perfino: «Satana è il signore di questo mondo e a lui, molto più che al buon Dio, che si è limitato a scacciarci, e senza attrezzi, dal paradiso, dobbiamo tutto quanto abbiamo di buono: tecnologia, società, e ovviamente il sapere, sia esso la mela di Adamo o quella di Newton» (pp. 343-344).

Se, da un lato, il testo di Ferraris ci consegna uno studio del *web* (e delle rivoluzioni che lo accompagnano) che si presenta come una rivelazione sull'umano, come una riflessione su chi è l'uomo, fondata sull'invito a «smetterla di pensare al futuro come una proiezione del passato»; dall'altro, è anche una spinta a riprendere in mano il nostro futuro: sono gli umani (e, più precisamente, alcuni di loro) ad avere il controllo delle macchine e della tecnologia, che quindi non deve mai divenire un alibi per la nostra inazione ma, al contrario, fonte di azione politica.

MIRIAM SAVARESE

msavarese@live.com

Dottore di Ricerca in Filosofia,

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, IT

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Descubrir el nombre. Subjetividad, Identidad, Socialidad*, Editorial Comares, Granada 2021, pp. xiv + 310.

EN palabras de la autora, *Descubrir el nombre* es «una reflexión más amplia sobre el significado de lo humano» (p.1). Esta reflexión se aborda desde el estudio filosófico de las ideas de subjetividad, identidad y socialidad, que son el subtítulo del libro. El propósito del volumen es esclarecer su significado, mostrando también la relación que guardan estos términos entre sí. Al hilo del estudio, surgen necesariamente temas que requieren la mirada atenta de quien quiera acercarse a lo humano: el lenguaje, el pensamiento y la reflexividad, la relacionalidad, la finitud e indeterminación, la temporalidad como marco de lo humano, el deseo y la posibilidad de autoconocimiento o la normatividad de la acción humana – individual y socialmente considerada.

Movida por el interés de aclarar el significado de estos términos, González apoya su discurso en el vasto estudio de la cuestión que ha llevado a cabo durante sus años de investigación académica. Por eso, no se limita a presentar una sola perspectiva o un determinado grupo de autores, sino que recurre a un amplio número de pensadores (filósofos, lingüistas, sociólogos...) de diferentes tradiciones y épocas. Como ella mis-

ma dice, le guía un «ánimo más constructivo que polémico» (p. 16). Su pretensión no es otra que poner «su reflexión al servicio de la propia investigación, suscitando una confrontación entre posiciones nacidas en distintas tradiciones de pensamiento allí donde resulte oportuno» (p. 16). Todo ello, claro está, con un verdadero sentido crítico allí donde la autora considera conveniente matizar e incluso corregir opiniones.

El recorrido del libro parte de la subjetividad, en un primer capítulo, en el que González aborda la crítica al sujeto moderno llevada a cabo por autores postkantianos; especialmente los románticos y pragmatistas. La autora considera que la crítica al sujeto ha cobrado tal fuerza en filosofía que «buena parte de la filosofía del siglo pasado podría considerarse un empeño sostenido desde los frentes más diversos por reducir el sujeto trascendental kantiano a procesos más empíricos y mundanos, que pudieran poner de relieve su socialidad y su historicidad» (p. 27). Lo que procede a hacer la autora es, pues, en diálogo con detractores de la subjetividad, pero también con otros pensadores, mostrar cómo «estas formas de desestabilización o deconstrucción del presunto sujeto moderno» no comportan «la anulación de la subjetividad como tal» (p. 34). Sí que conducen, en cambio, a una noción más compleja y descentralizada del sujeto, que integre en su constitución y desarrollo las coordinadas sociales e históricas en las que necesariamente está arraigado. Por ello, González revisa el concepto mismo de subjetividad e introduce la noción del yo (que engarza necesariamente con la identidad), resaltando también cómo una noción equilibrada del sujeto incluye necesariamente la propia limitación de quien es «consciente de no haberse dado origen a sí mismo» (p. 254) y no goza, por tanto, de una posición absoluta.

Precisamente el tema del límite, de la finitud, muy propio de una reflexión sobre el significado de lo humano, recorrerá toda la argumentación. González no aborda el tema del límite desde una perspectiva 'derrotista', sino como parte de lo constitutivo del sujeto humano y, como tal, revelador de lo que es y acontece en ese mismo sujeto. Así, por ejemplo, la posibilidad del error, la interrupción de la conciencia en el sueño, la distinción entre vivencia y reflexión sobre esa vivencia muestran que «el yo como tal no es pura conciencia. Con otras palabras: es indicativo de que la conciencia humana no es absoluta» (p. 42). En efecto: «la finitud de la conciencia, que advertimos de muchas maneras, nos habla de la necesidad de postular un sujeto» (p. 46). Este sujeto se conoce como 'yo' gracias al límite, también en la medida en que el desarrollo cognitivo «depende de la experiencia de la negatividad, y de la progresiva introducción de diferencias» (p. 81).

Otro elemento que estudia González en relación con la subjetividad (y la intersubjetividad) es el lenguaje. El lenguaje se aprende y desarrolla en un entorno social, intersubjetivo, a la vez que es un elemento constituyente de dicha intersubjetividad, puesto que es condición de su posibilidad. En el segundo capítulo se afrontan las cuestiones relativas a este tema: la relación entre subjetividad y socialidad, mediada por el lenguaje y la intersubjetividad. Para ello, se expone cómo la adquisición del lenguaje introduce al sujeto en la sociedad, pero también cómo, siendo herramienta del pensamiento, contribuye a su autopercepción como sujeto. Todo ello sin absolutizar el papel del lenguaje: siguiendo a Archer, González destaca «la importancia de elementos pre-lingüísticos, que resultan claves en la formación de un sentido continuo del yo, que no cabría confundir con el concepto del yo, de aparición más tardía»

(p. 114). El lenguaje articula, pues, reflexividad y relacionalidad, que son dos polos esenciales en la formación del yo, en la configuración de la identidad personal.

González distingue varios sentidos de identidad: identidad en sentido ontológico, en sentido epistemológico (como identificación), en sentido social e incluso político-reivindicativo. Esto se debe a la proliferación del uso del término en el siglo xx en contextos variados (psicológicos, sociológicos, políticos, normativos...). El propósito de la autora es, más que elaborar una relación de los diferentes usos de la palabra, explorar sus raíces filosóficas, estableciendo un dialogo con, entre otros, Locke, Kripke o Hegel, de cuya filosofía dice que «puede considerarse una filosofía de la identidad en la medida en que se trata de dar cuenta del proceso que enlaza principio y fin» (p. 139). La idea de identidad como aquello que enlaza principio y fin es recurrente. De hecho, eso es lo que hace que González afirme que la identidad personal no se alcanza hasta el final de la vida: «mientras el decir, la vida, no concluya, no hay posibilidad de fijar el sentido de lo que he dicho con mi vida, no habré expresado mi nombre real, no habré desvelado mi identidad» (p. 5).

Al hilo de la formación de la identidad, se tratan otros temas interesantes, como la importancia del reconocimiento intersubjetivo, la identidad como tarea abierta y ética, la conversación interior o la identidad práctica. En otro contexto, González afirma que es inseparable de la racionalidad «la posibilidad de distanciarse y apropiarse reflexivamente de la propia naturaleza, lo cual hace de la libertad un rasgo definitorio de las personas». En efecto, la libertad es un elemento clave en la tarea de la identidad, ya que la tarea de la identidad es abierta por la «limitación constitutiva» (p. 163) del ser humano, y es ética porque es libre, porque está «gobernada por la razón moral» (p. 156).

Esta tarea se lleva a cabo, en gran medida, a través de la conversación interior. Si bien este tema se expone en un epígrafe en el tercer capítulo, recibe un tratamiento más extenso en el quinto capítulo, *El deseo de autoconocimiento*, en concreto en un apartado titulado *El trabajo del autoconocimiento*. En él, la autora reconoce el valor de la literatura para enriquecer la propia conversación interior y, muy particularmente, el de la escritura como un lugar donde «el yo no es simplemente descubierto sino creado o recreado» (p. 255). En concreto, González distingue entre los «escritos del yo», que recurren a la introspección, y cuyo ejemplo son los *Essais* de Michel de Montaigne y los «escritos del alma». La autora propone como ejemplo de escritos del alma *Las Moradas* de Teresa de Jesús. La comparación es relevante en cuanto destaca, de nuevo, la dualidad reflexión-relación presente en la configuración y búsqueda de la identidad. En efecto, los escritos del yo tienen, en definitiva, como interlocutor, al mismo sujeto; en los escritos del alma la subjetividad está abierta a la intersubjetividad. En palabras de la autora: «el yo retenido es justamente lo que estorba» (p. 275).

El propio acto de escritura ilustra, además, la radical orientación a la práctica del ser humano: «la vida reaparece cuando se abandona la escritura y se retoman las tareas ordinarias» (p. 275). En efecto, la identidad es también práctica porque el ser humano se halla necesariamente involucrado en «modos de hacer y de actuar socialmente articulados e históricamente situados» (p. 166). Precisamente el reconocimiento de esta situación histórico-social es lo que motivó gran parte de las críticas al sujeto moderno, y logró que se recompusiera la noción de sujeto desde un punto de

vista relazionale, non assoluto. La orientación a la práctica del sujeto lleva a González a esplorar la dualidad de un sujeto cuya razón reclama universalidad y normatividad, pero cuya vida se desenvuelve en circunstancias contingentes. Para resolver esta aparente diatriba entre historicismo y universalismo, la autora recurre a la noción de racionalidad y verdad práctica aristotélica.

Descubrir el nombre logra el objetivo que se propone González. No solo porque explora las nociones de subjetividad, identidad y socialidad, tanto en su tradición como en su uso actual, y la relación entre ellas, sino porque, al hacerlo, comparece una verdadera reflexión «sobre el significado de lo humano» (p.1). Prueba de ello es que, además de los temas que ya se han comentado, aparecen temas muy humanos, existenciales, como el dolor, la afectividad, la moral, la intimidad, la necesidad del diálogo y de ser amados. Además, no se trata de un estudio que trate vanamente de agotar de su objeto, sino todo lo contrario: al arrojar luz sobre la subjetividad, identidad y socialidad, puede verse todavía mejor el complejo, pero atractivo, panorama en el que estas nociones se sitúan. Su lectura descubrirá, inevitablemente, nuevos horizontes en los que seguir investigando qué es ser humano.

BLANCA GALLOSTRA

gallostrablanca@gmail.com

Roma, IT

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, hrsg. von Sophia Victoria Krebs, 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

UN evento molto significativo, e lungamente atteso, nel quadro degli studi su Jacobi, e in generale sulla filosofia classica tedesca, si è realizzato nel 2020. Si tratta della pubblicazione del testo critico delle cosiddette *Kladden*, cioè dei quadern di appunti (o quaderni di riflessioni, *Denkbücher*) che Jacobi ha via via elaborato e annotato fra il 1788 e il 1819, anno della morte, e la cui redazione corre cronologicamente in parallelo con la stesura delle opere e la cura dell'epistolario. Ora, la edizione completa delle opere di Jacobi in 7 volumi – fondata da Klaus Hammacher e Walter Jaeschke, titolo: *Werke. Gesamtausgabe* – è per la maggior parte conclusa (se sono bene informato manca ancora il commento al volume 7°, cioè al *Woldemar*). La edizione dell'epistolario – fondata da Michael Brügggen e Siegfried Sudhof, titolo: *Briefwechsel. Gesamtausgabe* – è arrivata al dodicesimo volume, che comprende le lettere scritte o ricevute da Jacobi nel 1799-1800. Si prevedono alla fine più di trenta volumi. Questa edizione completa dell'epistolario viene oggi curata da Walter Jaeschke e Birgit Sandkaulen.

È stata più volte sottolineata dalla letteratura su Jacobi l'importanza fondamentale che in lui e per lui aveva la lettera come forma dialogica (*Medium*) di elaborazione e di comunicazione delle proprie vedute fondamentali. La pubblicazione dell'epistolario attualmente in corso mette perciò a disposizione del pubblico uno strumento essenziale per procurarsi una conoscenza affidabile degli interessi filosofici essenziali di Jacobi e dei loro sviluppi. È in questo contesto di studi in svolgimento che si affianca adesso all'epistolario e alle opere la pubblicazione del testo delle *Kladden* (o *Denkbücher*); esse consentono l'accesso dello studioso interessato all'“officina” di Ja-

cobi, al 'luogo' cioè in cui vengono abbozzate intuizioni creative, elaborati pensieri essenziali, oppure riassunti e rielaborati inputs esterni, che avrebbero trovato espressione o formulazione nello scambio epistolare e nelle opere. Segnalo anche che Jacobi conosceva direttamente il mondo del commercio, e che il termine *Kladden* – con cui egli designa questi quaderni – potrebbe tradursi anche con "brogliacci", per accentuarne il significato di strumento di lavoro, e di registrazione dei pensieri e delle informazioni, in vista di successive elaborazioni. Tra *Kladden* e opere esiste una vitale relazione reciproca, che non va mai dimenticata nella lettura e nella consultazione. Le lingue delle *Kladden* sono tedesco, francese, inglese e latino.

Fino ad ora la conoscenza delle *Kladden* (o *Denkbücher*) è stata resa possibile dalla circolazione di trascrizioni manoscritte oppure dalla consultazione degli estratti che ne aveva offerto Peter-Paul Schneider nel suo studio: *Die Denkbücher Friedrich Henrich Jacobis*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. Questo lavoro è finora rimasto l'unico sui *Denkbücher*. Schneider stesso segnalava che soltanto una edizione completa dei quaderni di appunti e riflessioni avrebbe reso possibile una comprensione delle connessioni interne e una valorizzazione della straordinaria ricchezza e della peculiarità dei materiali elaborati. La prima edizione completa (anche se manca ancora il commento) vuole precisamente corrispondere a questa esigenza di comprensione e valorizzazione, che una circolazione parziale non poteva garantire. Si tratta in tutto di tredici quaderni, dei quali però due, il terzo e l'undicesimo, risultano non pervenuti. La curatrice informa che accanto a queste tredici *Kladden* pervenute o di cui si ha notizia, esistevano anche delle cosiddette *Werkkladden*, cioè quaderni dedicati a temi determinati, che tuttavia risultano non pervenuti, tranne una eccezione. Jacobi non aveva l'intenzione di pubblicare le *Kladden*, ma le considerava documenti a uso privato, scrigno di pensieri e raccolta di notizie letterarie, di trascrizioni e di citazioni. Solo alcuni passaggi vennero destinati alla pubblicazione nel 1817 sulla rivista «Minerva» (cfr. Jacobi, *Werke-Gesamtausgabe*, 5,2, 393-415).

I *Denkbücher* contengono fondamentalmente – come ho già segnalato – pensieri e riflessioni, ma anche elaborazioni preliminari su temi di interesse essenziale, estratti da altri autori e libri significativi, notizie da letture, appunti per la memoria e la riflessione. Impossibile qui rammentare con qualche pretesa di completezza i molti pensatori e interlocutori evocati, menzionati, riassunti o trattati (e nel caso discussi). Rammento soltanto i nomi di Kant e di Fichte, che sono oggetto di specifica e accurata attenzione, ma ricordo anche Schelling, Reinhold, Fries, Johann von Müller, Bouterwek, fino a Hegel, gli inglesi come Hume e Butler, i francesi come Pascal e Fenelon. Impossibile è poi anche offrire una informazione sufficiente sui fatti storici che vengono evocati o messi a fuoco o commentati in questi quaderni. Ricorderò soltanto la precisa attenzione rivolta agli eventi della Rivoluzione francese.

Le *Kladden* sono un testo aperto, che invita lo studioso a rinvenire percorsi di connessione e di valorizzazione del ricchissimo materiale che esse contengono, concentrandolo ad esempio intorno ad autori oppure concetti-chiave. Penso ad esempio all'ampio spazio che – come accennato – riceve Kant: «La lettura di Kant – scrive opportunamente la curatrice – è onnipresente nei brogliacci». Jacobi studia e discute in maniera particolare la prima e la seconda edizione della *Critica della ragione pura*; dalla quarta *Kladde* si fa strada anche una attenzione per la *Critica della facoltà del giu-*

dizio. Pure la *Critica della ragione pratica* e altri scritti brevi di Kant vengono studiati da Jacobi, che talora sembra incrociare sul piano filosofico-morale la lettura di Kant e quella dell'*Etica* di Aristotele, avvicinata in diverse traduzioni. Una ricerca specifica su "Kant nelle *Kladden*" darebbe risultati senza dubbio interessanti per la ricerca su Jacobi, ma anche su Kant.

Penso anche all'impegno che Jacobi riserva nelle *Kladden* a interrogarsi e riflettere su termini e concetti-chiave del suo proprio pensiero come: ragione, intelletto, giudizio, verità, legge morale, virtù, identità, religione. Tutti questi termini/concetti, la loro evocazione o approfondimento nelle *Kladden* sono suscettibili di indagini specifiche e di percorsi trasversali di valorizzazione all'interno dei materiali dei quaderni – naturalmente sempre in connessione con le opere e con l'epistolario. Mi limito nel seguito a riprodurre, dai *Denkbücher*, alcune espressioni relative a un concetto-chiave dell'intero pensiero di Jacobi, il concetto di persona e di personalità (concetti strettamente collegati) – tanto che non sarebbe sbagliato a mio avviso considerare il filosofo tedesco come appartenente in maniera autonoma ed originale ad una storia del 'personalismo' filosofico.

Nella prima *Kladde* Jacobi si riferisce liberamente alla definizione kantiana della personalità dalla prima *Critica* (B 403), secondo cui l'identità della stessa sostanza come sostanza intellettuale dà la personalità (Kl. 1, 4), e sottolinea poche pagine dopo che «l'identità di una intelligenza è la sua personalità, ed essa si definisce viva soltanto per il fatto che ha personalità» (Kl. 1, 7). Nella quarta *Kladde* troviamo un diverso accostamento al tema della personalità: «L'unità assoluta di tutti i singoli e particolari scopi di un individuo è la sua personalità, e la condizione della stessa è la ragione» (Kl. 4, 159). Il ruolo della ragione per la sussistenza di una personalità viene precisato nella quinta *Kladde* nel modo che segue: «Costituisce la persona non semplicemente [il fatto] di essere, ma anche di essere qualcosa; in che cosa consista questo qualcosa non può determinarlo la ragione pura per sé sola» (Kl. 5, 187). Contenutisticamente molto ricca è una annotazione della settima *Kladde*: «L'unità dell'autocoscienza costituisce la personalità, e ogni essere che ha la coscienza della propria identità è una persona. Il principio della personalità deve venire riconosciuto a ogni individuo dotato di coscienza» (Kl. 7, 256). In questo contesto si presenta il punto d'avvio di quella che potrebbe dirsi una 'ontologia personalistica': «essere senza esser-sè (*Selbstseyn*) non è essere. Soltanto l'io ha l'esser-sé. Chiamiamo l'esser-se la sostanzialità» (Kl. 7, 271). L'esser-sé – quell'esser-se che è l'io – dischiude perciò una comprensione non oggettivistica della sostanza, Sempre nella *Kladde* settima troviamo la presa di posizione assai caratterizzante: «Senza io nessun tu, senza tu nessun io, senza mio nessun tuo, senza tuo nessun mio, senza spirito nessun corpo, senza corpo nessuno spirito, senza Dio nessun mondo, senza mondo nessun Dio» (Kl. 7, 273). Nel contesto della disputa su Spinoza avevamo letto: «Senza tu l'io è impossibile» (JW, 1, 116).

Si concentrano sul tema ragione/personalità/persona – o meglio, sulla loro strettissima unione – anche altri pensieri. Per un verso troviamo la domanda (formulata in polemica con Fichte): «Che cosa è ragione senza personalità, e come può quella venire pensata come il prius di questa?» (Kl. 7, 302). Nello stesso senso l'autore si esprime lapidariamente nella nona *Kladde* «Non esiste ragione che nella persona» (Kl. 9, 415). Per l'altro verso è significativa l'espressione: «La ragione è la coscienza dello

spirito. Chi perde la ragione perde se stesso, l'autocoscienza, il proprio essere e sussistere, la persona. Pertanto la personalità è inseparabile dalla ragione, e la ragione dalla personalità [...]. Con la ragione è perciò connessa necessariamente la libertà, e la coscienza della personalità è la coscienza della libertà» (Kl. 8, 345). Sotto altro profilo, ma nello stesso senso, si sostiene nella settima *Kladde*: «Sensazione e desiderio (*Begierde*, brama) mi fanno individuo. La ragione mi fa persona. È un innalzarsi, un pervenire alla sensazione, al desiderio, alla persona» (Kl. 7, 308). In definitiva, non esiste ragione che nella persona, ma è la ragione stessa che mi fa persona: qui si presenta un motivo di fondo del pensiero di Jacobi. Una inserzione dell'ottava *Kladde* porta poi alla luce il contenuto etico del personalismo jacobiano: «Personalità e socialità sono inseparabili. Se l'interesse supremo di un essere ragionevole è la sua ragione, identità, personalità, è anche suo interesse supremo la giustizia, la virtù» (Kl. 8, 349). Ancora sul momento etico leggiamo dalla decima *Kladde*: «Diritto è il diritto assoluto della persona d'esser nel mondo sensibile soltanto causa, ovvero – cosa che è lo stesso – d'esser persona» (Kl. 10, 451). Ritengo si possa concludere per analogia con questa breve e parziale ricerca sul tema della persona nelle *Kladden* che il contributo che questi quaderni di riflessione offrono alla comprensione del pensiero globale di Jacobi è innegabile e tutto da esplorare e valorizzare.

MARCO IVALDO

marcoivaldo25@gmail.com

Università degli studi di Napoli Federico II, IT

MAURIZIO MIGLIORI, ARIANNA FERMANI (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 618.

IL recente manuale di Storia della Filosofia Antica curato da Maurizio Migliori e Arianna Fermani è una risposta a un'esigenza cruciale nel campo della ricerca storiografica. Quella condotta dagli autori è una lettura non tradizionale della riflessione filosofica dell'età antica. Tale lettura innovativa presuppone innanzi tutto un mutamento della postura sia da parte dello studioso che si impegna a ricostruire il tessuto argomentativo di un autore conferendogli una certa coerenza, sia del non specialista che si appresta a un confronto con i testi filosofici. Il volume non è altro che l'esito di un lungo percorso di ricerche che ha coinvolto i due studiosi, e che si è caratterizzato per l'elaborazione di un paradigma storiografico in grado di rileggere e dialogare con gli autori del passato mediante un reciproco intreccio tra ricerca storiografica e esercizio di riflessione. Muoversi nel perimetro di tale paradigma, infatti, come si vedrà, implica abbandonare il proprio punto di vista cosicché si possa esercitare lo sguardo ad assumerne altri, tanti quanti ne svilupparono gli antichi.

Il paradigma storiografico è definito multifocale e i due autori, nella prefazione del manuale, definiscono tale approccio scrivendo che «si tratta di un paradigma "ottico" che invita il lettore ad indossare, metaforicamente, un paio di occhiali con lenti multifocali, per provare ad osservare da varie distanze la realtà» (p. 5). Tale approccio quindi impone un continuo cambio di prospettiva e di osservazione, di avvicinamenti, allontanamenti e messe a fuoco. Ecco l'approccio multifocale (*Multifocal Approach*). Tale terminologia si ispira in verità a una considerazione di Hannah Arendt la quale aveva

già sostenuto che il pensiero greco invita a osservare la realtà da infinite angolature e diversi punti di vista. È chiaro inoltre che un tale approccio non può esimersi dall'utilizzare elasticamente molteplici strumenti in grado di articolare una ricostruzione storiografica che renda conto di tale complessità. Ma qual è l'origine di tale esigenza? Un approccio multifocale, in realtà, risulta necessario per comprendere appieno la testimonianza degli autori antichi poiché questi tessono il loro discorso articolando le diverse riflessioni da più prospettive, proprio perché la stessa realtà che si apprestano a indagare risulta essere complessa. In altre parole si tratta di fare sempre i conti con l'inestricabile tensione dell'uni – molteplicità. La realtà va quindi spiegata in molti modi. Un approccio multifocale non solo arricchisce la ricerca storiografica, ma si rivela anche un importante esercizio di riflessione sui testi degli autori antichi. Da un lato infatti tale paradigma permette di leggere e orientarsi nel pensiero degli autori senza provare alcun senso di spaesamento di fronte alle molteplici contraddizioni che si riscontrano nel testo filosofico. D'altro canto indossare tali lenti multifocali significa rispondere e interagire direttamente con una complessa e specifica articolazione del pensiero dell'età antica. Tutto ciò mette il lettore nella condizione di sperimentare egli stesso le difficoltà legate a una difficile osservazione e lettura della realtà.

Il paradigma multifocale, ad ogni modo, può essere utilizzato anche come modello per altre epoche della riflessione filosofica, ma può essere anche un importante architettura dinamica che favorisce la dialettizzazione e l'interazione tra diversi saperi.

Il manuale è abbastanza maneggevole essendo rivolto sia agli studiosi che ai lettori non specialisti. Il volume si compone di otto sezioni che scandiscono le epoche della riflessione filosofica antica, dalla nascita della filosofia fino alle ultime filosofie a sfondo religioso del VI secolo, passando per i grandi sistemi di Platone e Aristotele, le scuole ellenistiche, la riflessione filosofica tardo antica e il Neoplatonismo. Il volume si conclude con tre schede di approfondimento dedicate rispettivamente alla matematica, alle donne nell'età antica e alla medicina. Un paradigma storiografico come quello che si sta esaminando è infatti attento a valorizzare aspetti culturali a torto considerati marginali. Ogni capitolo, articolato in paragrafi, si chiude con una bibliografia aggiornata. Il volume è arricchito da mappe geografiche, schemi esplicativi dei concetti e al termine è presente un dizionario essenziale della terminologia del pensiero antico con la traslitterazione dei vocaboli di lingua greca in caratteri latini.

Specificati gli obiettivi del manuale e le principali caratteristiche, occorre adesso mostrare alcuni tra i risultati più importanti che tale paradigma consegna alla ricerca storiografica.

Un primo elemento che emerge dalle prime pagine del manuale è senza dubbio il modo in cui viene affrontato l'intricato problema della nascita della filosofia, nonché il rapporto tra forme di trasmissione e condivisione del sapere: il *mythos* e il *logos*. Nessun rapporto subalterno tra *mythos* e *logos*. Se è vero che il *mythos* non pone nella condizione di riflettere e argomentare su un determinato oggetto rispetto alla riflessione logico – discorsiva, è anche vero che il *mythos* è una forma di sapere che continua a sopravvivere nel corso del tempo sviluppando una forma propria di riflessione segnata dall'apertura all'interpretazione. Il pensiero antico, inoltre, va letto come un continuo intreccio tra forme discorsive, il mito infatti continuerà a farsi strada nei pitagorici, in Parmenide e in Platone.

Nel capitolo dedicato a Parmenide si scorge ancora un importante contributo. Come è noto il Poema sulla Natura, dopo il prologo, procede con la presentazione delle tre vie della conoscenza. La via dell'Essere, la via del Non – Essere, la via dell'opinione. Un approccio multifocale sul pensiero di Parmenide permette di focalizzare l'attenzione proprio sulla terza via, quella dell'opinione. Se è vero che Parmenide è il filosofo dell'Uno e dell'immutabile, è anche vero che è attento alla complessità della realtà, pertanto già nel suo poema non può non sollevare un'importante questione metafisica legata alla tensione dell'uni – molteplicità. Dal punto di vista logico formale, allora, Parmenide è il filosofo dell'unità, ma dal punto di vista della spiegazione della realtà non può ignorare la tensione strutturale a essa connaturata. Si ricordi infatti che il nodo della riflessione parmenidea rimane l'Essere e non l'Uno.

Il paradigma multifocale, ancora, rivela le sue potenzialità proprio di fronte ai due grandi sistemi dell'età antica: Platone e Aristotele. Un approccio multifocale permette di rileggere il complesso testo platonico in modo chiaro. Platone, come è noto, non ha lasciato trattati sistematici bensì dialoghi che affrontano diversi problemi da diverse prospettive. Si pensi ad esempio alle diverse trattazioni sulla teoria della conoscenza, disseminate nelle pagine dei suoi dialoghi. La logica platonica risponde alla forma Et – Et e non Aut – Aut poiché il punto di vista privilegiato è quello della Verità assoluta che si esplica in modi differenti nel reale. Occorre pensare innanzi tutto il sistema platonico da un lato caratterizzato dalla bipolarità (la dottrina dei principi, l'Uno e la Diade) da un altro lato invece unitario. Ancora, se è vero che il pensiero platonico si fonda su una conoscenza che trascende le realtà sensibili, è anche vero che non si svaluta la conoscenza empirica e in generale le forme di conoscenza inferiori. La doxa, pur essendo una forma di conoscenza inferiore, ha la sua importanza e conduce a tutti gli effetti alla Verità. Nel manuale tale passaggio è chiosato dagli autori che evidenziano come la doxa «ha e non ha una funzione conoscitiva, è e non è una conoscenza» (p. 139). Sono solo alcuni dei più importanti esempi che permettono una rilettura non tradizionale del sistema platonico al quale non si rende giustizia quando lo si presenta come puramente metafisico nel senso più dispregiativo. Gli autori notano che sarebbero stati inutili i suoi viaggi in Sicilia, le riflessioni da carattere etico – politiche, nonché i diversi esempi tratti da mestieri empirici utilizzati come forme di conoscenza.

Il paradigma multifocale offre ancora un'importante chiave di lettura in merito al confronto tra Platone e Aristotele. Occorre evidenziare infatti sia le continuità che le discontinuità. Se è vero che Aristotele polemizza con importanti principi del pensiero del maestro, è anche vero che entrambi si pongono l'unico importante obiettivo comune al pensiero antico: spiegare il mondo. Nessuna contrapposizione tra filosofo empirico e metafisico, categorie spesso utilizzate senza chiarezza nelle definizioni. Il complesso rapporto tra Platone e Aristotele consiste propriamente in un gioco di prospettiva dalla quale osservare e vivere la realtà. Occorre varcare i limiti della semplice categorizzazione fondata su antiche letture consolidate nel corso dei secoli. L'opposizione empirico – metafisico costituisce solo una singola categoria prospettica dalla quale leggere i due autori. Il paradigma multifocale, che si fonda sulla testualità, invita invece a uscire e a scomodare tali posture mutando lo sguardo e ampliandolo. Riprendendo le parole del filologo svedese Ingemar Düring, gli au-

tori ribadiscono che il contrasto tra Aristotele e Platone dipende proprio dai punti di vista da essi adottati. Mentre Platone cerca di spigare la realtà osservandola dal di fuori, Aristotele cerca di penetrarla internamente facendone il punto di partenza dell'indagine. Gli autori chiosano scrivendo che il punto di partenza di entrambi è la conoscenza della realtà ma «mentre Platone, per spiegarla, colloca la sua vera ragione d'essere "altrove", Aristotele [...] la "porta a terra"» (p. 219).

Adottare il paradigma storiografico multifocale permette di attuare infine una lettura complessa e polivoca di difficili testi come la "Metafisica" che viene presentata dallo Stagirita in quattro modi diversi: scienza dell'essere in quanto essere; scienza della sostanza; teologia; scienza delle cause e dei principi. Tuttavia, come accadeva con Platone, tali angolature del testo non sono mai relativistiche ma vanno lette come facce di un unico sistema. Ciò che è importante segnalare è il continuo riferimento alla testualità. Nei testi aristotelici si incontra spesso l'espressione "in quanto" che suggerisce un approccio a più angolature dalle quali osservare un determinato oggetto. Altri spunti importanti provengono dalla teoria dell'anima. Il paradigma multifocale permette infatti di spiegare la difficoltà che lo Stagirita incontra nel classificare facoltà come l'immaginazione, la locomozione e l'appetizione. Evidentemente la classica tripartizione delle funzioni dell'anima non è altro che una delle tante classificazioni possibili, pertanto il problema della classificazione di tali facoltà apre a diverse possibilità di classificazione. Esempi come questi inducono a pensare il sistema di Aristotele come sistema aperto, e tuttavia coerente poiché testimonianza di uno sguardo critico sulla realtà uni – molteplice.

Quelli esposti sono solo alcuni dei tanti esempi che scaturiscono da un approccio multifocale del testo filosofico.

Per concludere, il paradigma multifocale di Migliori e Fermani sembra essere veramente molto utile e funzionale a un approfondimento del pensiero antico, non solo per la limpidezza della ricostruzione delle figure e dei concetti di tale periodo storico, ma anche perché si configura come autentico strumento di confronto critico con il testo filosofico. Qui allora la ricerca storiografica si annoda all'esercizio della riflessione: un autentico scambio di lettura e riflessione sul testo filosofico. Una riflessione che, come si diceva, si traduce già in un cambio di postura. Scrivono gli autori come ai filosofi antichi «non interessi produrre un paradigma, un sistema di pensiero, una visione, una definizione. Essi mirano piuttosto ad elaborare, all'interno di un orizzonte concettuale ben definito una pluralità di schemi e di modelli, tra loro sovrapponibili e a volte anche in contrasto, tuttavia capaci di spiegarci aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. In sostanza il pensiero antico vuole capire il mondo» (p. 6). L'approccio multifocale può essere la risposta a tale pratica, nonché un sentiero di sperimentazione della ricerca filosofica.

GIOVANNI CITRIGNO
citrignog.4597@gmail.com
Cosenza, IT

JONATHAN SACKS, *Moralità. Ristabilire il bene comune in tempi di divisioni*, Giuntina, Firenze 2021, pp. 410.

SCOMPARSO nel 2020, Gran rabbino di Londra e *Commonwealth*, Sacks è stato baronetto e Lord. L'ultima fatica è un libro notevole, in parte complementare e integrabile con le opere del sociologo Pierpaolo Donati. Nell'introduzione, Sacks ammette l'influsso di *Dopo la virtù* (A. MacIntyre). Rievoca l'immagine di un codice morale in gran parte dissolto, frammenti di un antico mosaico, da ricostruire in modo creativo. Libero mercato e democrazia liberale non bastano a garantire la libertà, basandosi sul mero interesse personale; invece, la moralità evoca il nostro prossimo da rispettare e amare, come impone la coscienza. Crea una responsabilità collettiva. Senza moralità, senza doveri verso gli altri, non può esservi libertà. La moralità implica la rilevanza del *noi* e della felicità degli altri, opposta all'*ego* che, dagli anni Sessanta, ha estinto parole chiave: doveri, principi, responsabilità, legge naturale...; sostituite da: autonomia, libero arbitrio, training autogeno, morale soggettiva, emozioni, autostima, autenticità...

Il libro di Sacks non è pessimista: lascia aperta una luce di speranza. È diviso in cinque parti: la prima parla della solitudine del sé; la seconda, delle conseguenze dell'oblio del noi, tipico della moralità; la terza, della perdita di verità oggettiva e di dialogo pubblico in forme civili, non aggressive e rabbiose; la quarta, coniuga la moralità alla dignità umana e a una vita dotata di senso e significato; la finale indica la direzione da seguire, per rafforzare la moralità nelle sfide che ci attendono. Senza moralità, la democrazia liberale rischia il collasso. Resta attuale l'analisi di E. Durkheim sul nesso tra anomia (mancanza di riferimenti morali) e tasso di suicidio, in crescita in tutto l'Occidente (in USA, è salito del 33% negli ultimi 20 anni), così come la diffusione di droga: altro modo di evadere dalla realtà, segno di frustrazione di una domanda di felicità che, priva di risposta, spesso genera violenza. Segue l'espansione del populismo in Europa, guidato da *leaders* carismatici, a danno delle democrazie; e la sperequazione universale di ricchezza, in rapporto alla povertà. Lo stipendio dei *Ceo* negli USA, dal 1965 ad oggi, è passato da 20 a 312 volte quello degli altri. Poi, l'impatto dei *socials*, che può portare alla gogna pubblica e a vendette private.

La moralità ci fa andar d'accordo, gli uni e gli altri, senza rivolgersi all'economia e alla politica: "*ci sono momenti in cui cerchiamo di far fare agli altri qualcosa che vogliamo o che abbiamo necessità che gli altri facciano per noi. Possiamo pagarli per farlo, e questa si chiama economia; possiamo obbligarli a farlo, e questo si chiama politica. Infine, possiamo convincerli a farlo, e questo si chiama moralità*". La società fondata su una moralità condivisa genera fiducia.

La deriva che porta oggi l'io a imporsi al noi ha radici antiche, ma dagli anni Sessanta ha scalato livelli mai visti. Si deve alla *rivoluzione liberale*, per cui non spetta allo stato imporre un ordine morale, ma restare neutro, evitando la violenza: l'essenza del *politically correct*; alla *rivoluzione economica* (Reagan e Thatcher): le interferenze degli stati, in economia, devono ridursi al minimo; infine, alla *rivoluzione tecnologica*, che muta il nostro modo di comunicare. Altrove, aggiunge la *rivoluzione sessuale*, connessa alla grave crisi della famiglia. È l'egoismo a far terminare la storia del noi.

Il matrimonio, sacro legame tra moglie e marito, non è più necessario; sta allo stato far fronte alle sue conseguenze negative. Risputa l'etica del più forte, imposta dagli Ateniesi ai Meli, nella guerra del Peloponneso (Tucidide). Però, a differenza dei beni materiali che -se divisi- diminuiscono ciò che resta della torta generando conflitti, quelli spirituali possono condividersi senza che nessuno perda. La moralità allarga la nostra prospettiva, oltre il sé e i problemi personali, ma è ora malata: minore appartenenza al noi, maggiore solitudine. Tuttavia, da umani, siamo moralmente obbligati a un patto di solidarietà, indipendentemente dal colore della pelle e della cultura. La società basata sull'io è destinata a morire.

L'autore si avvale del sociologo R. Putnam, di *Google Ngram* e di statistiche per analizzare il mutamento climatico dal noi collettivo all'io, mostrandone – con la crisi del matrimonio – l'epilogo: la solitudine, fenomeno più accentuato nei paesi ricchi occidentali, che colpisce in modo devastante gli anziani. Persino i giochi solitari sono ora preferiti a quelli di squadra.

Se l'uso dei *social*, spesso sostitutivi del contatto diretto tra persone, ci presenta dietro un'immagine virtuale, sono però i principali fondatori di *social*, i primi a preoccuparsi dell'educazione dei propri figli, con severi limiti e orari alla libertà di accedere al mondo virtuale. L'individualismo ha costi elevati: il collasso e la fragilità della famiglia, la minor forza della comunità e dell'identità. Il matrimonio è il miglior esempio del passaggio da un io e un tu individuali, a un noi collettivo; ma ora, si fa il percorso inverso. Se il matrimonio trae vita da una forma esterna contrattuale, la sua natura è però quella dell'alleanza: nella buona e nella cattiva sorte; non è un contratto a termine (anche se talora è necessario separarsi). Le statistiche rilevano la lunghezza media complessiva dei matrimoni. Pur decrescendo rapidamente, in Gran Bretagna e USA è di 30 anni (inclusa la media dei divorzi: 11 anni); per le unioni di fatto, in forte aumento sino a superare i matrimoni, è di 5. Chi vive solo è più fragile nella salute fisica e mentale. Sacks evoca vari intellettuali che hanno combattuto la solitudine dell'io: lo psichiatra V. Frankl; il filosofo E. Levinas (la moralità nasce dall'incontro di un "io" con un "tu"); il neurochirurgo L. Guttman, promotore dello sport per paraplegici: le Paralimpiadi. Sacks elogia il modello di famiglia tradizionale, a lungo ossatura della società mondiale, e il matrimonio monogamico.

Poi, analizzando il mercato e lo stato, risale alle radici remote dell'individualismo: la rivendicazione di dialogo diretto con Dio, voluta da Lutero (l'io, senza mediazione del noi della Chiesa); l'io sono umano, con Cartesio sostituirà l'io sono divino, il nome con cui Dio si rivela a Mosè; il *Leviatano* di Hobbes ipotizza uno *status naturae* di soli individui in lotta tra loro, che si civilizzano, spogliandosi di alcune libertà da affidare "per contratto" allo stato, in cambio di sicurezza interna ed esterna. Si passa a Kant, che pone il primato dell'autorità non più su fondamenti esterni (eteronomia: Dio, o lo stato), ma nella coscienza del singolo individuo (autonomia); sino a Nietzsche: la moralità è il tentativo di un popolo di schiavi, l'ebraico-cristiano, di premunirsi contro il superuomo, il singolo capace di imporsi a tutti, la cui volontà di potenza dev'essere liberata, ora che "Dio è morto". Dietro a linguaggio e idee, c'è una battaglia di volontà; non più verità, ma interpretazioni. Da Nietzsche, in Francia segue il soggettivismo di Sartre e Camus; negli Usa, l'emotivismo. La morale non più codice condiviso, priva di principi comuni e verità oggettive (la legge naturale) su cui fon-

darsi, induce al relativismo. Tocqueville, se elogia la democrazia americana, già teme la deriva individualista, cui segue la delega allo stato del benessere altrui. Si tratta di esternalizzazione dell'etica, lasciata alla politica e a regole di mercato. Il prezzo dell'individualismo: insieme, ma soli.

Sacks esamina le conseguenze dell'immoralità che permea un mercato basato su regole aggirabili. Cita recenti e noti crolli economici: l'inglese *Carillion* e la statunitense *Enron* (che coinvolse la connivente *Arthur Andersen*); la crisi del 2008, causata dal commercio di obbligazioni-spazzatura, che portarono le banche a esternalizzare il rischio fino al crollo inevitabile, concedendo molti prestiti, da cui le bolle del mercato immobiliare (Usa e Spagna) e relativo crollo dei prezzi delle case. Ne pagarono le conseguenze la *Lehman and Brothers* (USA) e la *Northern Rock* (Gran Bretagna). Il mercato fu salvato dalla politica a costi ingenti, evitando il collasso del sistema bancario, ma non l'impoverimento generale. L'assenza di moralità comune insegna che cambiar le regole serve a poco. Eliminata la moralità, muta l'idea di felicità, non più legata a condotte virtuose, ma a una maggior possibilità di consumo. Esige ricchezza e potere. Le società più ricche appaiono però le più infelici: *“una società dei consumi incoraggia a spendere denaro che non abbiamo, per prodotti di cui non abbiamo bisogno, per una felicità che non durerà”*. Prima, la pubblicità manipolava collettivamente; ora, conoscendo i nostri gusti grazie ai social, individualmente; ma se i gruppi possono contrattare, i singoli no. E lo sport? È *business*: le società più ricche comprano i migliori giocatori e allenatori, vincendo quasi sempre. Tuttavia, lo sport, come la famiglia, è autentico quando si basa su lealtà e gratitudine. Se cerca solo l'occasione migliore, il di più, dimentica ciò che conta: i nostri rapporti con gli altri.

Sacks esamina la crisi democratica e politica. Nota l'erosione di consenso e interesse per la politica, e l'emergere di populismi, focolai di tirannidi. Il populismo (di destra e sinistra) si fonda sull'identità di gruppo di una minoranza, che si presume discriminata, da opporre agli altri gruppi. Interessante il raffronto tra democrazia anglosassone, da una parte, la cui fonte è Hobbes e poi Locke; e francese dall'altra, la cui fonte è J. J. Rousseau. La prima si appella a Dio; la seconda è atea. La *Dichiarazione dei diritti* americana si basa su ciò, che ogni uomo condivide: *“il diritto alla vita, alla libertà, alla felicità”*. Diritti non creati dallo stato, ma prepolitici. La francese afferma (art. 6): *“la legge è espressione di una volontà generale”*. La *Volonté generale* di Rousseau è una *“persona collettiva”* che conosce i nostri interessi meglio di quanto presumiamo di saperlo da soli; così, chi voglia opporre il suo interesse alla *Volonté generale*, troverà uno stato pronto a *“obbligarlo ad essere libero”* (parole di Rousseau), premessa del totalitarismo, che nella fase giacobina produrrà 16.594 vittime (e, nell'era napoleonica, il genocidio della Vandea: un milione di morti). Al bene comune, fine dell'etica politica, si preferisce la *Volonté generale*. La democrazia americana parte dal basso, da interessi condivisi dai singoli cittadini; quella francese dall'alto, da una persona collettiva astratta, la *Volonté generale*, coincidente con la *“ragion di stato”*. L'interesse collettivo elimina gli interessi individuali: il collettivo al potere.

Oggi negli USA ci sono stato, economia e individui; ma è il terzo settore, quello di associazioni private spontanee eroganti beni solidali, come ricorda Donati, che Sacks ritiene – come già lo scopritore Talcott-Parsons – il settore strategico, ciò che di meglio esprime la società civile: l'interesse per gli altri (ivi la moralità, ufficialmente sop-

pressa). Non il collettivo astratto fonda il potere dello stato, ma ciò che è prepolitico: la moralità, comune alle coscienze dei singoli, uniti da legami di solidarietà (la legge naturale non scritta), implica doveri universali condivisi (da cui, solo poi, i diritti) e virtù dei singoli (ma è proprio l'educazione alle virtù, che lo stato – definitosi neutrale – non può garantire). Per Sacks, il modello francese trionfa negli USA e in Europa: i diritti individuali non sono più limiti all'invadenza dello stato, ma concessioni tollerate. Il totalitarismo ricusa l'associazionismo (e l'obiezione di coscienza, abolita in Francia e da Obama negli USA). Desidera uno stato confinante direttamente con individui sudditi, su cui esercitare un potere diretto, né sopporta una mediazione con la società civile (cuore pulsante della nazione), che però Sacks (e agli inizi anche Donati) riduce – a mio parere scorrettamente – al solo terzo settore, mentre ne dovrebbe far parte l'economia. Infatti, sia le associazioni *no profit*, che le imprese *profit*, sono società intermedie, a differenza di Stato e individui; né si dovrebbe parlare di individui, ma di famiglie, microcellule della società; la dissoluzione del matrimonio diffonde però i *single*. Il primo a incrinare tale visuale riduttiva è stato Benedetto XVI. Nella *Caritas in veritate*, sostiene la necessità di modalità di coinvolgimento attivo delle imprese, nella sensibilità per i beni solidali. Non è un caso se sono sorte oggi, accanto al terzo settore delle associazioni *no-profit* (o di privato sociale), anche imprese *low-profit*, eroganti beni solidali (ad esempio la produzione di cellulari per sordi, o l'offerta di prestazioni di medici specialisti e chirurghi a basso costo, per i meno abbienti), restando imprese e non associazioni: in quanto tali, appartengono di diritto alla sfera economica e relativa tassazione e inquadramento giuridico; e perseguono, comunque, un limitato (*low*) profitto.

Non vado oltre per limiti di spazio, ma ciò basti a mostrare quanto sia raccomandabile e utile la lettura meditata di tale saggio, che termina con la speranza, fondata sulle nuove generazioni e sulla loro sensibilità per il sociale e i beni solidali. Un primo passo verso la riabilitazione della moralità, auspicando l'inversione di rotta: dall'io al noi; confidando sulla capacità dell'uomo di correggere i propri errori, non da *single*, ma in squadra. La fiducia non può essere ripristinata dal mercato o dallo stato, ambiti di competizione, non di cooperazione. La moralità non è difficile da ripristinare, perché è dentro ciascuno di noi: implica la solidarietà e la relazionalità proprie dell'umano.

GIORGIO FARO

faro@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, IT