

EDMUND BURKE, *Pensieri sulla scarsità* (1795), a cura di Antonello Casillo, Istituto Liberale, Torino 2020, pp. 100.

*PENSIERI SULLA SCARSITÀ* rappresenta significativamente il secondo caso di una riedizione italiana di un lavoro di Edmund Burke (1729-1797) dopo il celebre *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790). Già presentato al pubblico italiano nel 1997 nella edizione di Manifestolibri, *Pensieri sulla scarsità* vede oggi una nuova traduzione e una nuova veste grafica grazie all'Istituto Liberale di Torino. Si tratta di un'operazione editoriale importante, dal momento che in Italia scarseggia un vero e proprio studio specialistico su Burke, nonché un'attenta valutazione dei suoi lavori filosofici: basti pensare alla mancanza di traduzioni dei suoi testi più importanti (fra tutti, si considerino le rilevanti *Letters on a Regicide Peace*), con l'eccezione della raccolta curata da Anna Martelloni (*Scritti politici di Edmund Burke*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino 1963) e di un insieme di scritti sull'Impero britannico a cura di Guido Abbattista e Daniele Francesconi (*Scritti sull'impero. America, India, Irlanda*, UTET, Torino 2008). Manca, insomma, un'attenta ricognizione del suo itinerario intellettuale; ed è una grave carenza, giacché Burke è riconosciuto come una delle figure più importanti della storia moderna: critico della Rivoluzione francese ma sostenitore di un certo grado di indipendenza delle colonie americane, difensore dei cattolici in Irlanda ma anche degli indiani che furono – a suo dire – oppressi dalla Compagnie delle Indie Orientali. È oltretutto noto per aver contribuito significativamente al dibattito circa i nascenti diritti dell'uomo, sollecitando pure una risposta critica da parte di Thomas Paine (che scrisse *Rights of Man* nel 1791) e di Mary Wollstoncraft (dapprima con *A Vindication of the Rights of Man* del 1790 e poi con *A Vindication of the Rights of Woman* del 1792).

La traduzione di *Pensieri sulla scarsità* è stata svolta sull'edizione *Thoughts and Details on Scarcity* del 1800 curata da French Laurence e Walker King, esecutori letterari di Burke, autori anche della preziosa Prefazione che l'edizione dell'Istituto Liberale include (pp. 14-28) ma che l'edizione di Manifestolibri ometteva. Tuttavia, nonostante l'opportunità di una riedizione del testo, bisogna sottolineare la parzialità dell'operazione editoriale. Fra tutti i testi di Burke, infatti, *Pensieri sulla scarsità* è ciò che più si avvicina ad un trattato di economia. Nel 1794 il raccolto agricolo era stato particolarmente scarso, sicché nel 1795 erano al vaglio del governo due iniziative volte ad alleggerire l'allarmante situazione di penuria: da una parte, l'introduzione di paghe integrative per i braccianti e tutti gli operatori del settore agricolo; dall'altra, l'istituzione di granai pubblici per evitare speculazioni sul raccolto e calmierare così i prezzi. La risposta di Burke a entrambe le iniziative fu subito negativa, e *Pensieri sulla scarsità* rappresenta la sua replica ragionata e rivolta al Primo ministro inglese, William Pitt il Giovane. Nel testo si possono leggere vari passaggi che teorizzano il libero mercato e lo Stato minimo, tra cui: «provvedere a noi e alle nostre necessità non è fra i poteri del governo» (p. 31), «se le merci sul mercato sono più abbondanti della domanda, diminuiscono di valore; se sono meno abbondanti, il valore aumenta» (p.

44), «l'equilibrio tra consumo e produzione fa il prezzo. Il mercato stabilisce quel prezzo, e solo esso può farlo. Il mercato è l'incontro del consumatore con il produttore, in cui essi scoprono i reciproci desideri» (p. 59), «nel momento in cui il governo si presenterà sul mercato, tutti i principi del mercato saranno sovvertiti» (p. 63). Ed è sotto questa prospettiva solamente che *Pensieri sulla scarsità* viene generalmente letto – una parzialità che, come si diceva, è il difetto dell'edizione dell'Istituto Liberale ma che, in un certo senso, rappresenta la criticità relativa all'intera ricezione italiana del pensiero burkeano.

Parlando di *Pensieri sulla scarsità*, Stephen K. White (*Edmund Burke. Modernity, Politics, and Aesthetics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, p. 3) ha riconosciuto una sovrapposizione di diversi linguaggi: il linguaggio legato, appunto, al libero mercato (tale per cui Adam Smith disse: «Burke è il solo uomo che abbia conosciuto che in economia, senza che vi sia stata alcuna precedente comunicazione tra di noi, la pensa esattamente come me»), ma anche il linguaggio religioso vicino alla teorizzazione della legge naturale («il benevolo e saggio Sovrano di tutte le cose [...] obbliga gli uomini, che lo vogliano o no, al perseguire i propri interessi egoistici e a collegare il bene generale con il proprio successo individuale» [p. 42], «le leggi del commercio sono le leggi della natura, e di conseguenza le leggi di Dio» [p. 67]), e un linguaggio della paura, quella paura della violenza rivoluzionaria che Burke aveva visto esplodere in Francia e che ha sempre temuto di vedere diffondersi anche nel proprio Paese («il vizio principale della monarchia francese [...] era in un desiderio irrequieto di governare troppo. La mano dell'autorità si vedeva in ogni cosa, e in ogni luogo» [p. 85]). Ma c'è anche un altro linguaggio, quello relativo al *common law* e alla valorizzazione della tradizione, delle corporazioni e della nobiltà, quella che altrove Burke chiama *aristocrazia naturale*.

Alla luce di ciò, è forse possibile parlare di un Burke teorico del libero mercato e dello Stato minimo? Non di certo con quella leggerezza con la quale sovente, e specialmente in Italia, se ne parla. Si veda, ad esempio, un significativo passaggio di *Pensieri sulla scarsità*: «L'interesse, l'abitudine e la tacita convenzione, che nascono da mille circostanze apparentemente senza importanza, producono un patto che regola senza difficoltà ciò che le leggi e i magistrati non possono regolare affatto» (p. 49). Ora, nella traduzione qui riportata c'è un'imprecisione: la parola tradotta con il termine "patto" è l'inglese "*tact*", proposto nell'edizione di Manifestolibri con "conoscenza pratica" ma forse ancor meglio traducibile proprio con "tatto", cioè una sensibilità pre-razionale che germoglia spontaneamente dalla relazione autonoma e istintiva fra gli individui. Burke si riferisce ai *manners*, che infatti richiama alla fine dell'opera scrivendo: «[I politici] dovrebbero conoscere i diversi ambiti delle cose, ciò che appartiene alle leggi e ciò che solo le buone maniere possono regolare» (p. 83). "Buone maniere" è in inglese "*manners*" ed è più efficacemente tradotto nell'edizione di Manifestolibri con "costume". Sta qui, in ultima analisi, la peculiarità del pensiero burkeano – una peculiarità, quest'enfasi sui *manners*, che problematizza la lettura di un Burke teorico dello Stato minimo. Lo riconosce lucidamente Mauro Lenci in *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke* (Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, p. 202) quando scrive: «Questi costumi prevedevano il predominio dell'aristocrazia naturale, l'esistenza di

rapporti basati su una gerarchia ben stabilita, che poteva essere anche aperta, ma non certo annullabile. Il mercato quindi, per Burke, doveva tener conto di questa realtà e non avrebbe potuto certo prosperare in una società basata sull'individualismo egualitario, come avrebbe implicato una genuina fede nel moderno capitalismo. Lo Stato non poteva andare nel mercato, per sovvertire quei rapporti regolati dalla naturale gerarchia, senza infrangere la giustizia divina e distruggere le basi stesse della società civile; in egual modo il mercato avrebbe potuto essere considerato un'area di libero scambio fintanto che si fosse svolto tra uomini inquadrati all'interno di una scala gerarchica, non certo immutabile come le caste indiane, ma che doveva comunque essere rispettata». Così come Burke non poteva ammettere l'autonomia dell'uomo nell'ambito religioso (si oppose ai *dissenters* e ai ministri non conformisti) né in ambito politico (difese sempre la costituzione "naturale" di ciascun popolo), ugualmente non poteva consentire una libertà assoluta nel commercio – una libertà che, a suo dire, si avvicinava pericolosamente all'anarchia. E infatti, come riportato in *The Parliamentary History of England* (vol. 30, Printed by T. C. Hansard, London 1817, p. 645), Burke disse che sì, l'Inghilterra era una nazione commerciale, ma che se il commercio fosse diventato «il suo unico e solo fine, egli [Burke] lo avrebbe rifiutato. Il suo [dell'Inghilterra] commercio era uno strumento sottoposto ai suoi interessi più importanti, alla sicurezza al suo onore e alla sua religione. Se lo spirito commerciale tendeva a frantumare questi interessi, esso doveva allora essere diminuito».

*Pensieri sulla scarsità* è un importante testo che appartiene però a un pensiero più ampio e articolato, e che in Italia stenta ancora ad essere riconosciuto. È vero che in *Pensieri sulla scarsità* Burke critica ferocemente i «fanatici della setta della regolamentazione» (p. 43), ma questi fanatici sono anzitutto i politici che propongono ricette di ingegneria sociale, laddove invece la società civile possiede già elementi regolatori pre-politici, i *manners*, che devono essere lasciati liberi di fiorire con il tempo e sotto la costante guida della Provvidenza divina. Questa la proposta (forse utopistica ma anche scettica nel senso dato dal filosofo politico Michael Oakshott) che Burke offre a tutti noi come, scrivono Laurence e King nella Prefazione, «solenne monito dalla sua tomba» (p. 28).

GIACOMO MARIA ARRIGO

MARIO DE CARO, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 128.

DI cosa parlano le nostre migliori teorie? Per i realisti, le nostre migliori teorie ci parlano della realtà. Il realista, infatti, rileva Mario De Caro in questo volume, non può rinunciare "all'idea di una realtà indipendente rispetto a noi", "internamente strutturata già prima che la mente la concettualizzi, che pone vincoli ineludibili alla correttezza dei nostri giudizi sul mondo esterno" (p. 14).

Ma il realismo è a propria volta una teoria filosofica accettabile? E in quale forma? De Caro, dopo aver esaminato alcune versioni del realismo, difende la teoria del "naturalismo liberalizzato", che si propone come una forma di realismo pluralistico. Infine, egli applica le risorse concettuali di questa teoria al problema del libero arbitrio.

Il volume è suddiviso in quattro capitoli. Il primo capitolo è una rapida introduzione al realismo. Dopo aver rilevato che, fino agli anni '70 e '80 del xx secolo, sia i filoso-

fi cosiddetti “analitici” che quelli cosiddetti “continentali” sono stati prevalentemente antirealisti, l'autore rileva che, successivamente, è avvenuta una sorta di “rinascita” del realismo. Occorre tuttavia distinguere tra realismo ontologico e realismo epistemologico. Il primo afferma che certi tipi di entità esistono/sono reali. Ad esempio e appunto, le entità coinvolte nelle nostre migliori teorie. Il secondo afferma che esistono certi fatti (o tipi di fatti) che non possono essere accertati. Il realismo ontologico è l'oggetto di studio su cui si concentra il volume.

Vengono poi individuate tre forme di realismo ontologico: il realismo ordinario, quello scientifico e il realismo riguardo alle entità astratte. Alle prime due forme di realismo ontologico viene dedicato il secondo capitolo. Il primo capitolo, invece, si chiude con una discussione sulle radici storiche del realismo e sul realismo di Galilei, che può qualificarsi come una forma di realismo scientifico di ispirazione platonica.

Il secondo capitolo si dedica dunque al confronto tra realismo ordinario e realismo scientifico. Queste due forme di realismo sono presentate come incompatibili tra loro. Il realismo ordinario è caratterizzato dall'accettazione di quattro tesi: (a) la percezione ci consente, di norma, di conoscere il mondo esterno così come esso è veramente; (b) le proprietà degli oggetti di medie dimensioni da noi percepiti sono reali e non possono essere identificate con le proprietà microfisiche dei loro costituenti, né ridotte ad esse; (c) le nostre pratiche conoscitive sono efficaci e ben fondate anche quando si rivolgono ad entità che non sono studiate dalle scienze naturali, né sono riducibili alle scienze naturali; (d) al contrario, le entità inosservabili postulate dalle scienze naturali probabilmente non esistono.

Si noti che, mentre le tesi (b) e (c) sembrano implicate dalla tesi (a) – ammettendo una caratterizzazione sufficientemente ampia della percezione –, la tesi (d) non è implicata dalle tre tesi precedenti, né separatamente, né congiuntamente.

Viceversa, il realismo scientifico (almeno nella versione del naturalismo radicale proposto da Quine) sostiene che: (e) esistono soltanto le entità cui ci impegnano le nostre migliori teorie delle scienze naturali; (f) le scienze naturali sono le nostre uniche fonti genuine di conoscenza; (g) la filosofia è in continuità con la scienza per contenuti, metodi e scopi. È facile osservare l'incompatibilità tra il realismo scientifico e quello ordinario. Per il realista scientifico, in effetti, le entità di medie dimensioni e le loro proprietà o non esistono (eliminazionismo), o sono riducibili o identificabili con le entità accettate dalle scienze naturali (riduzionismo), o sono essenzialmente inconoscibili (misterianismo). La filosofia, dunque, non deve e non può occuparsene.

Il secondo capitolo contiene anche una discussione dei problemi del realismo ordinario e di quello scientifico. I problemi del realismo ordinario sono essenzialmente circoscritti alla tesi (d): posta la verità di (d), risulta quasi miracoloso che le nostre teorie scientifiche siano vere o abbiano comunque successo predittivo (Putnam). E, in ogni caso, non si spiega l'odierna prevalenza dell'attitudine realista tra i fisici. Viceversa, i problemi del realismo scientifico sono dati dal fallimento del progetto eliminazionista, di quello riduzionista e di quello misterianista.

Il terzo capitolo, che è il “cuore” del libro, è dedicato alla forma di realismo pluralistico difesa da De Caro: il naturalismo liberalizzato. De Caro rileva che sia il realismo ordinario che quello scientifico falliscono poiché credono che soltanto certe entità siano reali. Il naturalismo liberalizzato, invece, riconosce che: (h) vi sono entità pie-

namente naturali che non sono riducibili alle entità che possono essere studiate dalle scienze naturali; (i) vi sono fonti genuine di conoscenza al di là delle scienze naturali, i cui risultati non sono riducibili a quelli delle scienze naturali, né sono d'altro canto incompatibili con questi ultimi; (j) la filosofia si occupa anche di problemi che non possono essere affrontati con i metodi delle scienze naturali (pp. 73-74).

Il naturalismo liberalizzato sembrerebbe più vicino al realismo ordinario che a quello scientifico. Ma si noti che, secondo De Caro, la compatibilità evocata nella tesi (i) tra i risultati delle scienze naturali e quelli della filosofia (o di altre discipline) non è semplicemente logica: “non soltanto non si possono accettare concezioni filosofiche che contraddicono apertamente le nostre migliori teorie scientifiche, ma nemmeno le concezioni che pretendono di ampliare la nostra ontologia in un determinato ambito quando le spiegazioni e le entità postulate dalla scienza già da sole sono in grado di dar conto di quell'ambito” (pp. 74-75).

Inoltre, De Caro simpatizza con l'idea per cui le entità non studiate dalle scienze naturali sopravvivono su quelle dei livelli di realtà inferiori, sino a giungere alle entità studiate dalle scienze naturali: “il mondo è strutturato in livelli: quelli più bassi sono necessari per l'esistenza di quelli più alti, e ogni cambiamento nei livelli più alti presuppone un cambiamento in quelli più bassi, senza che per questo i livelli più bassi esauriscano quanto c'è da dire a livello ontologico ed epistemologico riguardo ai livelli più alti” (p. 92).

L'autore, infine, esamina in questo capitolo anche alcune obiezioni alla propria posizione.

Il quarto e ultimo capitolo riguarda il problema del libero arbitrio, che viene definito un “caso di studio” per la tenuta del naturalismo liberalizzato. Dopo aver individuato sette errori che vengono commessi nell'affrontare tale problema, De Caro esamina due serie di studi scientifici sul libero arbitrio: gli esperimenti di Libet e di Soon sulla tempistica delle nostre decisioni libere e gli studi di Wegner e di Johansson sulla razionalizzazione *ex post* dei motivi per cui prendiamo tali decisioni. Questi studi sembrano confutare l'esistenza del libero arbitrio “forte”, cioè della capacità di decidere tra opzioni incompatibili tra loro ed egualmente possibili sulla scorta di ragioni soppesate dal soggetto che decide.

De Caro argomenta che le conclusioni filosofiche tratte da questi esperimenti sono affrettate e imprecise e che le assunzioni concettuali di partenza sono perlopiù inesatte.

Il volume di De Caro è nel complesso chiaro e convincente. Esso può certamente contribuire a mettere in guardia dai “grandi pensatori” (filosofi o scienziati) che “pontificano” sul libero arbitrio e su altri temi a partire da assunzioni inconsapevoli e non sottoposte a critica (p. 95).

Nella prospettiva di una generale condivisione delle posizioni dell'autore, desidero soffermarmi brevemente su tre questioni: l'esistenza di forme di realismo scientifico non-riduzionista; la relazione di sopravvenienza; la concezione del “naturale” del naturalismo liberalizzato.

A partire dalla fine degli anni '70 e anche grazie a Putnam, in filosofia della mente si è affermato un paradigma noto come “fisicalismo non-riduzionista”. Secondo questo paradigma – ancora particolarmente diffuso – le entità mentali dipendono in qualche

misura dalle entità fisiche, benché non siano riducibili ad esse. Il fiscalismo non-riduzionista sembra combinarsi con una forma di realismo scientifico non-riduzionista che *non* accetta nessuna delle tre opzioni discusse da De Caro per il realismo scientifico: eliminazionismo, riduzionismo, misterianismo. E sembra invece accostarsi al naturalismo liberalizzato.

Questa situazione ha quattro conseguenze particolarmente interessanti. La prima è che il naturalismo liberalizzato potrebbe essere particolarmente diffuso e accettato. Molti fiscalisti non-riduzionisti, in effetti, potrebbero qualificarsi come dei naturalisti liberalizzati “inconsapevoli”.

La seconda conseguenza è che gran parte del dibattito filosofico odierno non si concentra prevalentemente sull’esistenza o la riducibilità delle entità “non-scientifiche”. Posto che, secondo molti filosofi, le entità “non-scientifiche” esistono e non sono né identificabili, né riducibili alle entità “scientifiche”, il punto da chiarire è la dipendenza delle prime dalle seconde. L’esistenza e l’eventuale irriducibilità delle entità “non-scientifiche” costituiscono un problema soprattutto per i filosofi più inclini allo scientismo e per gli scienziati che si pongono problemi filosofici da un punto di vista (consapevolmente o inconsapevolmente) scienziata.

La terza conseguenza è che, riguardo alla dipendenza delle entità “non-scientifiche” da quelle “scientifiche”, è necessario porsi alcuni problemi: (1) quanto sia elevato il grado di dipendenza; (2) in cosa consista tale dipendenza; (3) quali siano i suoi effetti; (4) per quali tipi di entità “non-scientifiche” valgano le risposte fornite ai problemi (1)-(3). In questo modo, si otterranno versioni più o meno forti del realismo scientifico non-riduzionista, che saranno più o meno lontane dal realismo scientifico riduzionista.

E (quarta conseguenza) si otterranno così molteplici versioni anche del liberalismo naturalizzato.

Si consideri ad esempio la relazione di sopravvenienza, che viene invocata da De Caro per rispondere ai problemi (2) e (3). Non credo che la sopravvenienza abbia *tutte* le caratteristiche richieste per qualificare adeguatamente la dipendenza delle entità “non-scientifiche” da quelle “scientifiche”. Non è detto, ad esempio, che si tratti di una relazione asimmetrica, né che si tratti di una relazione uno-molti. In effetti, alcune definizioni della sopravvenienza sono tali da concedere che A sopravvenga su B e solo su B e che B sopravvenga a propria volta su A e solo su A.

Ad ogni modo, vi sono versioni più o meno forti della sopravvenienza. La sopravvenienza individuale forte delle A-proprietà sulle B-proprietà, ad esempio, è tale che, *necessariamente*, una differenza quanto alle A-proprietà implica una differenza quanto alle B-proprietà. Pertanto, necessariamente, l’indiscernibilità quanto alle B-proprietà implica l’indiscernibilità quanto alle A-proprietà. Se si utilizzasse questa versione particolarmente diffusa di sopravvenienza, si otterrebbe una varietà di naturalismo liberalizzato troppo forte. In tale prospettiva, ad esempio, se le proprietà mentali sopravvenissero individualmente e fortemente su quelle neurali, allora l’indiscernibilità riguardo alle seconde implicherebbe l’indiscernibilità riguardo alle prime. Una volta “fissate” le proprietà neurali, sarebbero “fissate” pure quelle mentali. A dire il vero, tale conclusione si collocherebbe ai limiti dell’incompatibilità con il naturalismo liberalizzato e le sue tesi (h), (i) e (j): se bastasse davvero “fissare” il neurale per “fissare”

il mentale, allora basterebbe studiare le neuroscienze per comprendere tutto ciò che riguarda il mentale.

Da ultimo, occorre chiedersi cosa intenda il naturalista liberalizzato quando afferma che le entità “non-scientifiche” sono comunque naturali. Ovviamente, non sono naturali e reali soltanto le entità studiate dalle scienze naturali, ma anche quelle che “sono implicite nelle altre pratiche epistemiche solide e coronate da successo (come il senso comune e le scienze umane e sociali), nella misura in cui tali entità non sono incompatibili con la concezione del mondo propria delle scienze della natura” (pp. 84-85). Questa accezione di “naturale” sembra concedere, in linea di principio, che anche entità apparentemente soprannaturali (ad esempio, non-estese nello spazio o non necessariamente estese nello spazio) possano esistere, nella misura in cui le seconde sono coinvolte in pratiche epistemiche solide e coronate da successo e non sono incompatibili con le migliori teorie scientifiche naturali.

Può un naturalista (liberalizzato o meno) tollerare queste entità? Da un lato, De Caro afferma che il naturalista non può accettare l'esistenza di entità apparentemente soprannaturali. D'altro lato, però, per rigettare tali entità, il naturalista ha bisogno o di dimostrare che tali entità, in effetti, non si combinano bene con l'accezione di “naturale” qui proposta, o di rafforzare quest'ultima accezione.

Seguendo la prima via, il naturalista liberalizzato può dimostrare che le entità apparentemente soprannaturali non danno luogo a pratiche epistemiche solide e di successo (come le entità della metafisica classica dal punto di vista di Kant, per intenderci). In alternativa o in aggiunta, egli può dimostrare che l'esistenza di tali entità è incompatibile con l'accettazione delle nostre migliori teorie scientifiche naturali. Ma, in entrambi i casi, è richiesto al naturalista liberalizzato un supplemento di indagine. E un ulteriore supplemento d'indagine è richiesto per giustificare l'idea secondo cui dobbiamo accettare come esistenti soltanto quelle entità che si conformano all'accezione di “naturale” qui proposta.

Seguendo la seconda via, invece, il naturalista liberalizzato deve rafforzare l'accezione di “naturale”. Egli può stabilire, ad esempio, che è naturale tutto ciò che è coinvolto in pratiche epistemiche solide e di successo *ed* è compatibile con le nostre migliori teorie scientifiche naturali *e*, in aggiunta, è esteso nello spazio. In questo modo, sarebbero rigettate molte entità apparentemente soprannaturali. Ma l'ultima clausola è filosoficamente controversa. Se possibile, è ancor più controversa delle altre due clausole. E richiede dunque un ampio supplemento d'indagine da parte del naturalista liberalizzato.

In definitiva, dunque, il progetto del naturalismo liberalizzato sembra godere di ampie prospettive e sembra capace di aprire molteplici possibilità di ricerca, sia rispetto alle proprie applicazioni sia, soprattutto, rispetto alle proprie fondazioni. Infatti, se si possono specificare accezioni diverse di “natura” e di “dipendenza” (e dunque anche di “liberalità”), si può essere naturalisti liberalizzati in molti modi diversi. Tanto da suggerire, con una battuta, che lo stesso naturalismo liberalizzato potrebbe essere, a propria volta, liberalizzato.

MICHELE PAOLINI PAOLETTI

HANS JOAS, *Come nascono i valori*, a cura di Matteo Santarelli, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 320.

LA pubblicazione della traduzione italiana, a cura di Matteo Santarelli, del libro di Hans Joas *Die Entstehung der Werte*, pubblicato dapprima in Germania nel 1997 e in inglese nel 2000 (*The Genesis of Values*), porta all'attenzione del pubblico italiano un testo che, per la posizione che occupa nella produzione intellettuale dell'autore e per lo spessore teorico che lo caratterizza, costituisce una lettura irrinunciabile per meglio comprendere quei testi che sono disponibili da tempo in lingua italiana. Si potrebbe infatti sostenere che questi ultimi siano nati come artefatti forgiati nell'officina dell'autore con gli strumenti messi a punto in *Come nascono i valori*. Il modo peculiare in cui Hans Joas si è approcciato alla storia dei diritti umani, o più in generale dell'universalismo morale e del valore della sacralità della persona, nonché ai temi dell'esperienza religiosa e della fede, non è pienamente comprensibile se si ignora l'approccio teoretico sviluppato nel libro oggetto di queste brevi note. L'edizione italiana è corredata da una ricca introduzione, nella quale Santarelli non solo contestualizza l'opera tradotta nel vasto corpus della produzione del suo autore, ma riesce anche a mostrarne con grande efficacia l'attualità, a un quarto di secolo dalla prima edizione tedesca, mettendola in dialogo con la letteratura più recente e con il discorso pubblico odierno intorno al tema dei valori, che rispetto a venticinque anni fa è cambiato in maniera sostanziale.

Un'introduzione alle tematiche del libro si trova già in *Valori, società, religione*, pubblicato in Italia a cura di Ugo Perone nel 2014 (Rosenberg & Sellier), nel quale Joas fornisce una panoramica generale sulla sua produzione (si tratta del corso che egli tenne alla Scuola di Alta Formazione Filosofica di Torino nel 2013). Ivi Joas descrive la struttura di *Come nascono i valori* come un "percorso circolare" (p. 67) intorno alla questione centrale del libro. La metafora del circolo non vuole chiaramente descrivere un metodo di argomentazione circolare nel senso deteriore del termine, ma indicare piuttosto un metodo che, invece di procedere linearmente, per addizioni successive, dispone gli argomenti come in un cerchio, uno accanto all'altro. La maggioranza dei capitoli sono dedicati a singoli pensatori che, a partire da Nietzsche, hanno affrontato, in quanto filosofi, psicologi o sociologi, il tema dell'origine dei valori. Si tratta di una metodologia essenzialmente storicistica ed ermeneutica, basata sulla convinzione che non esista "un accesso immediato alle cose stesse", né sia possibile "un progresso della scienza attraverso l'ignoranza di ciò che è già stato pensato" (Hans Joas, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000, p. 12).

Sulla base di questa convinzione, Joas comincia la disamina della questione intorno all'origine dei valori ricostruendo brevemente come essa sia storicamente nata. Egli ricorda come il concetto di "valore" prese gradualmente il posto di quello di "bene" nella riflessione filosofica. Mentre quest'ultimo si riferiva a un'unità metafisica di bene e verità, conoscibile tramite la contemplazione razionale del cosmo o mediante la rivelazione divina, il primo si riferisce al soggetto i cui sentimenti di valore sono alla base del giudizio morale. La cosiddetta "filosofia dei valori" tedesca del XIX secolo,

tuttavia, pur avendo per prima posto la questione del soggetto, intendeva quest'ultimo come soggetto trascendentale e non come individuo storicamente situato. Questo è un aspetto che oggi non possiamo più trascurare, se non ignorando l'intera storia della filosofia del secolo successivo. La domanda circa il legame soggettivo ai valori deve allora al contempo essere un'indagine sull'origine storica degli stessi. In questo testo, tuttavia, non assistiamo ad una disamina storica di specifici valori (come avviene ne *La sacralità della persona*), bensì ad una riflessione più generale sulle condizioni che rendono possibile l'emersione di valori da esperienze radicate nella storia, tanto collettiva quanto individuale.

L'approccio storicista e soggettivista non induce l'autore all'affermazione di un relativismo valoriale. Si tratta, piuttosto, di mettere l'accento sul carattere esperienziale, "fenomenologico", del legame al valore, e delle radici che esso ha nella storia. Nel capitolo dedicato a Scheler Joas ricorda l'espressione del filosofo "bene in sé (*an sich*) per me (*für mich*)" (p. 173), che indica l'idea di un bene che, pur essendo tale "in sé", non può esistere senza manifestarsi al soggetto. Al pubblico italiano verrà forse in mente l'ermeneutica di Pareyson, per il quale la verità è accessibile soltanto attraverso la molteplicità delle interpretazioni. Allo stesso modo, Scheler sostiene che un valore non può esistere per il soggetto se non a partire dal momento in cui esso ne fa esperienza. Joas aggiunge tuttavia che il valore stesso nasce nella e tramite l'esperienza, ossia non è preesistente ad essa. In che senso si può allora parlare di un valore "in sé"?

I valori, per Joas, non sono posti (*gesetzt*) dall'individuo, né istituiti socialmente; non sono il frutto di un più o meno inconscio risentimento, né di una scelta razionale. Joas insiste sulla dimensione passiva dell'esperienza del valore, sul fatto cioè che il soggetto fa esperienza di essere afferrato (*ergriffen*) da esso. Il valore si impone alla coscienza del soggetto come evidenza o necessità nel corso di esperienze che Joas chiama di "auto-trascendenza", quando cioè il soggetto fa esperienza di qualcosa che trascende (*übersteigt*) il suo limite, fisico o spirituale, e la sua stessa volontà. Questo è il carattere assoluto del valore: farne esperienza significa riconoscerne la forza, il carattere sacrale, che impedisce di ridurlo a strumento dell'arbitrio personale, così come la persona che ama fa esperienza di un amore assoluto, nel senso che esso si impone alla volontà ed impedisce di trattare la persona amata come un semplice mezzo.

Questa dimensione esperienziale del legame al valore è sfuggita completamente a Nietzsche. Su di essa hanno messo l'accento, oltre a Scheler – che discute direttamente le tesi nietzschiane –, anche Williams James e Émile Durkheim, autori centrali per l'intera produzione di Hans Joas, a ciascuno dei quali in questo libro è dedicato un capitolo. James è, in effetti, il primo ad attribuire un ruolo centrale all'esperienza nel suo studio sulle forme dell'esperienza religiosa. A lui non interessa la questione teologica dell'esistenza di Dio, che considera razionalmente indecidibile, ma l'insieme di emozioni, atti ed esperienze che caratterizzano l'incontro con ciò che l'individuo considera essere il divino. Ed è proprio James che mette in luce il carattere passivo di quest'esperienza, insistendo sul fatto che la credenza religiosa non può essere scelta. Così come la fede, per James, non può essere il risultato di una scelta, per Joas il legame al valore resta inspiegabile sulla base di una teoria dell'azione incentrata sulla relazione mezzi-fini.

Le dettagliate analisi fenomenologiche di James, tuttavia, restano incomplete, in quanto considerano soltanto l'esperienza individuale, facendo in parte astrazione dal contesto sociale e storico. Questo è invece centrale per Durkheim, che, con occhio di sociologo, individua l'origine della credenza religiosa in esperienze di estasi collettiva. Mentre l'origine terrena della religione è per Durkheim prova del fatto che non esiste altra dimensione, Joas rimane in questo fedele a James, lasciando aperta la questione. Le esperienze di auto-trascendenza possono essere interpretate in diversa maniera, ma per Joas una spiegazione psicologica o sociologica dell'esperienza religiosa non è incompatibile con una spiegazione teologica, purché ovviamente quest'ultima tenga conto di quanto è verificato empiricamente dalla prima. L'origine di un sentimento, come del resto sosteneva già Nietzsche, è indifferente rispetto al suo valore di verità.

Con riferimento al lavoro di Georg Simmel, John Dewey e Charles Taylor, Joas mette infine in luce un altro aspetto caratterizzante il processo della nascita del valore. Si tratta non soltanto di esperienze di auto-trascendenza, ma al contempo di auto-formazione o trasformazione, in quanto l'identità personale e collettiva si forma e si trasforma sulla base di un legame essenziale con determinati valori. Come sottolinea Taylor, nel rispondere alla domanda "chi sono io?" non possiamo che far riferimento, almeno implicitamente, a ciò che ha valore ed è irrinunciabile per noi, così come spesso possiamo spiegare le nostre azioni solo facendo riferimento alla forza motivante del valore, che supera quella della riflessione (stranamente manca un riferimento al concetto di *volitional constraint* di Harry Frankfurt, l'idea è tuttavia presente).

Joas conclude la prefazione all'edizione italiana di *Come nascono i valori* auspicando che questo libro contribuisca a mettere "gli spiriti laici e religiosi in Italia a confronto, ma anche a contatto" (p. 49). A questo scopo può effettivamente servire l'invito di Joas a riflettere sui caratteri comuni dell'esperienza personale, sul fatto cioè che sia credenti che non-credenti fanno, nelle loro vite, esperienze di qualcosa che ha valore indipendentemente dalla loro volontà e che comanda il loro rispetto. Che si tratti dell'amore per una persona, dell'esperienza di fusione con la natura, dell'arte, del rispetto che ispira la vita fragile di chi nasce, o del legame con Dio, si tratta in ogni caso di esperienze fenomenologicamente simili, che spingono il soggetto al di là dei propri limiti, non solo in senso figurato. Quello che manca, nel libro di Joas, è un criterio per distinguere questo tipo di esperienze dall'esaltazione della massa e dall'estasi della violenza (Simmel, ad esempio, attribuisce nei suoi scritti antecedenti alla grande guerra un carattere formativo all'esperienza del fronte, come Joas ricorda, senza particolari commenti, nel capitolo dedicato a questo autore). Si potrebbe forse argomentare, con William James, sulla base degli effetti che determinate esperienze hanno sulla vita delle persone. Mentre un'autentica esperienza religiosa – così come, si potrebbe dire, un legame con un valore autentico – è accompagnata, per James, da «un umore di gratitudine, che può prendere qualunque forma tra la serenità spensierata e la gioia entusiasta» (W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), Oxford University Press, Oxford 2012, p. 40), l'esaltazione della massa, ad esempio, è caratterizzata da un'euforia momentanea, tanto più intensa quanto più forte è il senso di impotenza dell'individuo nella vita quotidiana. Anziché seguire questa pista,

certo di non facile percorrenza, Joas fa ricorso, nell'ultimo capitolo del libro, all'idea del *giusto*, che emerge, pragmatisticamente, dalle "esigenze antropologico-universali di coordinazione dell'azione sociale" (*Come nascono i valori*, pp. 270-271) e deve servire da criterio morale per guidare il giudizio sulla validità del valore. Il valore, dunque, in quanto tale non è guida sicura per la morale, ma allo stesso tempo – ed è questo ciò su cui a Joas interessa insistere – non può esistere motivazione morale se non vi è un legame soggettivo al valore.

Il riferimento pragmatista alla necessità della coordinazione sociale, che passa attraverso la comunicazione, costituisce un altro invito a riconoscere la possibilità di una "comunicazione sui valori", che non equivale a un mero scambio di argomentazioni razionali sulla legittimità delle proprie credenze – in quanto, come si è detto, il legame al valore non ha un fondamento argomentativo –, ma ad un dialogo basato sul rispetto dell'esperienza individuale, della diversità dei modi in cui soggetti e culture articolano le loro esperienze di auto-trascendenza, le quali, per Joas, sono una costante antropologica che caratterizza ogni essere umano in ogni tempo e luogo.

GIANLUCA CAVALLO

VITTORIO MATHIEU, *Trattato di ontologia. Essere e spazio*, Mimesis, Milano 2019, pp. 362.

PUBBLICATO un anno prima della morte, avvenuta a 96 anni il 30 settembre del 2020, il *Trattato di ontologia* è da considerarsi secondo lo stesso Autore il proprio *Opus magnum*. In questo denso saggio trovano infatti collocazione sistematica i molteplici temi che sono stati incrociati da Mathieu nel corso della sua lunga e prolifica vita intellettuale e che vanno dalla storia della filosofia, all'epistemologia, alla filosofia morale e politica fino all'estetica.

Il libro si assume dunque l'onere di unificare una traiettoria di studi filosofici non solo variegata quanto ai propri oggetti, ma soprattutto ampia quanto ai metodi impiegati, sempre alla luce del rigore speculativo che ha contraddistinto l'Autore.

Il testo è articolato in tre parti introdotte da un prologo e concluse da un epilogo "quasi una trenodia" come precisa Mathieu. La prima parte consta di 6 capitoli e definisce quella che l'Autore chiama ontologia differenziale; la seconda, suddivisa in 5 capitoli, tratta del "passaggio all'ontologia integrale"; la terza sviluppa in 7 capitoli l'ontologia integrale vera e propria. L'uso di termini come differenziale e integrale è di chiara origine matematica e ciò è dovuto al fatto che il *Trattato* si connota per la sua articolazione tra essere e spazio:

Il titolo è palesemente simmetrico a quello di Heidegger, *Essere e Tempo*. La differenza è che dal tempo non si risale all'Essere: si può solo contemplarlo. Dallo spazio, per contro, si sale all'Essere, attraverso gradini che sono "un seguito di differenziazioni e integrazioni qualitative" (p. 13).

Il vocabolario di questa prima parte risente anche della lunga frequentazione del filosofo ligure con il Bergson di *Materia e memoria* e dei trattati più scientifici; Mathieu fa sua la critica bergsoniana al riduzionismo quantitativo della qualità, ma non ne condivide il dualismo residuale, al contrario cerca di mantenere la tensione di esteso

e inesteso sempre attiva, impiegando questa polarità per uscire dall'impasse teoretica in cui il dualismo necessariamente ricade.

Noi siamo insieme realtà fisica e spirituale. Ci apriamo perciò l'uno all'altro, ma sempre con difficoltà, perché il nostro corpo rimane chiuso in sé. Fin dal primo momento in cui ci troviamo al mondo noi siamo un punto inesteso designato da un nome proprio: realtà irrelata. Al tempo stesso siamo una realtà spirituale perché non restiamo chiusi in noi; anzi, in un certo senso ci identifichiamo con tutti gli altri, come ci identifichiamo col tutto (p. 15).

Con questo esordio *antropologico* sono date nel prologo le coordinate a partire dalle quali viene avviata la costruzione dell'ontologia differenziale. La prima mossa per l'impostazione di questo edificio è quella di partire "dal basso", constatando che "agire è spostare" e sviluppando una serrata critica all'atomismo, Mathieu dimostra come la natura dell'atomo richieda *ab intra* un supplemento dimensionale per potersi "muovere". Questo spazio di movimento lo porta ad analizzare l'idea stessa di spazio come forma della possibilità, secondo le basi della geometria proiettiva di cui si avvarrà analiticamente lungo tutto il testo.

Lo spazio in questa "topologia ontologica" diventa il grado zero dell'esistenza, lo spazio vuoto, o meglio lo spazio puro, rivela la sua struttura referenziale. Detto in altri termini, lo spazio è sempre spazio di qualcosa, a livello cinematico è la condizione del movimento. Così che, secondo un movimento di concentrazione, abbiamo movimenti a livelli differenti, a complessità crescenti, tali per cui alla meccanica segue la biologia molecolare, ma ancora la fisiologia e la patologia, che ne deriveranno, si troveranno di nuovo ad altri livelli. L'anima del passaggio tra i piani è analizzata secondo il modello della proiezione, più precisamente della geometria proiettiva. Dopo aver esplorato le metafore della sezione, proiezione e proporzione:

Prima di passare dalla differenziazione qualitativa dei livelli alla loro integrazione dobbiamo arrivare al punto, metafora da "pungere", comune alla geometria e all'ontologia: non al punto metafisico dei dinamisti, ma al "punto di riferimento" dell'esperienza. La geometria proiettiva passa di colpo dal proprio all'improprio, dal finito all'infinito. [...] Per passare da un livello all'altro abbiamo dimostrato che, definito un livello qualsiasi, secondo la sua stessa definizione su di esso non si può restare (p. 127).

Articolato dal basso il livello differenziale dell'esperienza e chiarita la ragione per cui a questo livello non sia possibile restare, si avvia la seconda parte dedicata al passaggio verso l'ontologia integrale. In termini scolastici si potrebbe definire questo *transitum* dalla *resolutio* alla *compositio*. L'avvio di questa seconda sezione riprende il motivo del rapporto tra spazio e movimento, notando che:

dalla contiguità dei punti alla continuità del movimento ci corre. La nostra conclusione sarà che il movimento rende continuo lo spazio, non viceversa (p. 131).

Dopo aver esaminato i livelli di concentrazione spaziale, Mathieu, in continuità con Bergson, constata la necessità della memoria per il moto continuo. Questa che sembrerebbe un'indebita associazione tra fisica, cinetica e psicologia, è invece la constatazione che per ottenere un continuo reale occorre una persistenza, la quale a propria volta richiede di continuare-ad-essere, il che equivale a dire "durata" fondata nella memoria.

A tutti i livelli, dunque, la memoria è il “tutto insieme” che, come *ratio essendi*, precede la successione dei momenti distinti: il contrario di ciò che ci fa credere l’“illusione cinematografica” secondo cui il tutto insieme deriverebbe dal succedersi molto rapido dei fotogrammi. In conclusione, la memoria fa esistere il tempo, il tempo fa esistere il movimento, il movimento fa esistere lo spazio (p. 138).

In questa seconda parte fa capolino un rapido capitolo “Parum de Deo” in cui viene toccato tangenzialmente il tema di Dio, precedentemente indicato come il punto in cui precipita la possibilità di tutte le possibilità, la massima intensione. L’argomento, che meriterebbe ben altro spazio, è compresso perché, dice l’autore:

La teologia è di estremo interesse per un’ontologia fondamentale, ma non per l’ontologia differenziale esposta qui. Le metafore teologiche sono piuttosto simboli, quelle dell’ontologia differenziale sono schemi: metaforiche operazioni possibili su dati, che sono pur sempre dati d’esperienza (p. 147).

Su questo tema si potrebbe, forse, osservare che la teonimia si sviluppa più per analogie, che per metafore, e in questo senso la prossimità tra analogia e schema è più marcata rispetto a quella con la metafora, così che anche in un’ontologia differenziale, composta da schemi, lo spazio “puntuale” occupato da Dio ricopre il ruolo fondamentale di origine di tutte le possibilità. Detto con vocabolario più affine al lavoro di Mathieu: proprio per un’ontologia differenziale che aspira a farsi integrale la realtà di Dio, l’analogato princeps, diviene l’architrave argomentativo dell’essere. Di fatto il dispositivo logico che articola continuità e discontinuità, differenza e identità è proprio quello analogico, che trova nella teonimia il proprio luogo naturale.

Sempre con Bergson Mathieu procede nell’elaborazione del passaggio all’ontologia integrale spiegando che la memoria, anche quella organica, è l’integrale di tutti i differenziali passati. Dunque, per riprendere la parabola già abbozzata secondo la quale per pensare lo spazio occorre introdurre il movimento, per pensare il movimento occorre il tempo e per pensare il tempo occorre la memoria, ora dalle tre dimensioni dello spazio proiettivo occorre pensare il punto, inesteso ma necessariamente reale come fuoco o centro di proiezione.

L’organismo in questo insieme di proiezioni risulta tanto un punto di concentrazione, di esperienze, che di condensazione di piani. Secondo una traiettoria presente anche in Jonas (Cf. H. Jonas, *Organismo e libertà, verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999), dopo aver trattato dell’organismo, la trattazione si estende alla materia. Il percorso che va dal complesso al semplice è giustificato dal fatto che, per intendere il semplice, occorre il punto di riferimento, che si poteva trovare solo all’incrocio di una complessità. Quella organica appunto.

Lo studio della materia viene condotto attraverso un’analisi del principio di individuazione, esponendo una tesi ardita. In sintesi, mentre la tradizione scolastica insegna che è la materia il principio di individuazione del *compositum*, ora nell’ontologia integrale i termini si invertono, specificando che è il principio stesso che viene individuato dalla materia, la quale tuttavia si manifesta nella forma della massa, intesa sia nel senso volgare di indistinta unione di parti, che nel senso scientifico di quantità di materia contenuta in un oggetto. Il capitolo all’interno del quale viene condotta que-

sta argomentazione è suggestivo sin dal titolo: *La materia esiste perché la natura è approssimativa*. Il timbro argomentativo ricorda il testo di Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione* (1961), dove si ribadisce che l'approssimazione rispetto alla precisione gode del vantaggio ontologico di essere più prossima al vero di quanto lo sia il preciso, che vanta la propria precisione a discapito del riferimento al reale.

I corollari di questa interpretazione della massa si estendono al principio di causalità e a quello di sostanza che *simul stant simul cadunt*. In questa sezione, richiamando un'analisi già formulata relativamente alla fisica quantistica e ai suoi cascami ontologici, Mathieu nota come per parlare di sostanza, e dunque di causalità, occorra necessariamente avere una persistenza, la quale è però negata nel mondo dei *quanta*, dove non trattiamo di quantità continue, ma appunto di variazioni probabilistiche. La differenza tra la microfisica, quantica, e la macrofisica, numerica, è di natura non di grado, e "le differenze di natura sono differenze ontologiche, non ontiche". Di qui l'interesse filosofico della questione.

Dopo la transizione dal differenziale all'integrale, si apre la parte dedicata all'ontologia integrale vera e propria, che riprende l'avvio dal suo punto di origine antropologico. L'uomo come animale in cui si manifesta il senso della differenza ontologica. A questo punto, per raccogliere l'intero del discorso ontologico dischiuso dalle pagine precedenti, Mathieu si sofferma sul senso dell'ermeneutica per l'uomo attraverso quell'"integrazione qualitativa" che, secondo Bergson, costituisce la parte conclusiva della metafisica.

L'ontologia integrale si snoda quindi sul tema del valore assoluto, rassegnando con l'originalità propria dell'Autore i trascendentali Bello, Vero e Buono (preceduti da una breve ma intensa trattazione dell'utile) alla luce sempre del *topos* della differenziazione/integrazione. In estrema sintesi: l'ossimoro valore-assoluto, dovuto alla relatività della nozione di valore composta con la non-relatività di quella di assoluto, si scioglie traguardando i livelli diversi dei valori concreti che si focalizzano nella fonte puntuale, dunque adimensionale, del proprio essere. I valori assoluti, pertanto, esistono nell'accezione più ontologica dell'esistere, non in quella ontica, sono cioè il grado zero dell'esistenza, ma appunto uno zero che è l'opposto del nulla: l'inizio/fine.

L'epilogo apologetico, *quasi una trenodia*, come recita il titolo dell'ultimo capitolo, è una difesa tanto del metodo quanto dell'oggetto della trattazione. Mathieu rivendica non solo la possibilità (oltre Kant) ma ancor più la necessità di fare metafisica e più specificamente di sviluppare il discorso ontologico. Ricorda che l'ontologia riguarda i livelli e non gli oggetti nella loro semplice onticità, e rivendica la possibilità di uno studio differenziale di questo specifico tipo di oggetti.

Difficile in poche righe esprimere un giudizio che renda giustizia di un'opera così ampia. Il testo si caratterizza per una certa aria di familiarità, sebbene le tesi sostenute siano impegnative e a volte molto articolate, lo stile espositivo è quasi sempre colloquiale, spesso ricco di aneddoti biografici e ricordi personali. L'argomentazione, pur molto serrata e scandita in paragrafi consequenziali, non perde mai il ritmo espositivo e in vari luoghi l'Autore si premura di giustificare le ragioni che lo portano a trattare proprio di quel tema, in quel determinato ordine e secondo quella prospettiva.

Il confronto con gli autori della tradizione è intenso ma non scolastico nel senso

esegetico del termine. La tesi ontologica che viene rilanciata con il vocabolario filosofico che raccoglie sia il portato della più che bimillenaria tradizione classica sia quello della speculazione più moderna è quella della trascendenza dell'Essere sull'ente, che si manifesta precipuamente nell'essere umano, in cui è percepibile la differenza ontologica. Mathieu raccoglie la sfida heideggeriana lanciata in *Essere e Tempo*, dandone però una soluzione diversa, nella traiettoria cioè di un Essere che origina il tempo. Un testo meditato e profondo che merita senz'altro l'attenzione della comunità filosofica.

GIAMPAOLO GHILARDI

DAMIANO SIMONCELLI, *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 218.

IL volume in esame consiste nella revisione della tesi di dottorato elaborata dall'A. presso l'Università di Genova, sotto la supervisione di Angelo Campodonico. L'obiettivo dichiarato della ricerca è quello di «sviluppare in senso intersoggettivo l'eredità tommasiana della legge naturale». Proprio all'interesse per il pensiero di Tommaso d'Aquino si riconduce la scelta di Alasdair MacIntyre come interlocutore principale del lavoro: Simoncelli riconosce al filosofo di Glasgow una fedeltà alla prospettiva dell'Aquinate basata sulla «retta intelligenza delle categorie fondamentali dell'etica tommasiana». Il dialogo con MacIntyre si rivela inoltre prezioso per l'attenzione particolare che egli dedica al tema dell'intersoggettività nella trattazione della legge naturale.

Al fine primario della trattazione, di natura teoretica, si affianca così il proposito di ricostruire esaustivamente lo svolgimento pluridecennale della riflessione macintyreana sui temi della razionalità pratica e della legge naturale. Si tratta, a parere di chi scrive, dell'obiettivo realizzato in maniera più completa: l'A. mostra una conoscenza approfondita della vasta produzione macintyreana e ad essa accompagna la capacità di penetrare nelle maglie del dettato di MacIntyre, arrivando anche ad emendarlo laddove necessario. Il confronto con l'opera macintyreana è arricchito inoltre dal contenuto della corrispondenza privata tenuta dall'A. con lo stesso MacIntyre, incontrato nel corso di alcuni periodi di studio presso l'Università di Notre Dame. Per quanto detto il presente volume è da considerarsi un punto d'accesso di sicuro valore al pensiero del filosofo scozzese.

Il doppio binario seguito – ermeneutico e teoretico – sembra però sottrarre dell'ossigeno alla teorizzazione pura, non impedendo comunque all'A. di delineare una prospettiva filosofico-morale con basi speculative solide, che aprono la porta a sviluppi futuri.

La trattazione è articolata in tre sezioni, ciascuna a sua volta divisa in due capitoli. La prima sezione (*Legge di relazione e legge di ragione: la prospettiva macintyreana sulla legge naturale*, pp. 15-83) presenta il “modello” macintyreano di legge naturale. Esso si caratterizza anzitutto per il rifiuto netto di un'impostazione razionalistica della materia: si esclude che i primi principi della legge naturale possano consistere in un «patrimonio teorico originario e universale», in grado di guidare per via deduttiva alla soluzione di situazioni particolari; al contrario, i precetti della legge naturale sono

da ricercarsi nell'attività pratica, ed è esclusivamente a partire da questo terreno che se ne può dichiarare l'evidenza. Nel campo della prassi vi è per MacIntyre un luogo privilegiato per l'indagine di tali precetti, ovvero quella relazione di apprendimento che si instaura ogniqualvolta due controparti – siano esse esponenti di due tradizioni filosofico-morali in conflitto o di due diverse culture – si confrontano tra loro col comune obiettivo di giungere ad una maggior conoscenza della verità morale. Ciò che emergerà da un tale incontro è che le due controparti, per potersi confrontare razionalmente, dovranno di necessità convenire, almeno implicitamente, su alcune norme di condotta: ciascuno dei due disputanti si impegnerà a dire la verità, a non minacciare l'incolumità dell'altro, e così via. In tali norme, condizioni necessarie di ogni relazione di apprendimento, il filosofo di Glasgow rinviene la sostanza dei precetti della legge naturale, per come questa è intesa dall'Aquinate. Il modello elaborato da MacIntyre ha perciò carattere "trascendentale": qualunque sia la posizione teorica di un soggetto circa il problema della legge naturale, fosse anche di categorico rifiuto nei confronti del problema, quella potrà essere sostenuta soltanto entro un quadro di adesione *pratica* ai precetti di questa. I precetti della legge naturale sono perciò condizioni inaggrabili dell'attività di ricerca razionale, tanto che un rifiuto *in actu exercito* di essi porrebbe di fatto il negatore al di fuori del perimetro della ragione.

La seconda sezione del volume (*Animali, razionali e dipendenti: i caratteri della razionalità pratica umana secondo Alasdair MacIntyre*, pp. 85-150) passa ad affrontare il tema della "natura umana". Per rigore espositivo e, soprattutto, per profondità analitica, questa appare come la sezione meglio riuscita dell'intero volume. A fare da sfondo alla trattazione è la concezione aristotelica dell'uomo come "animale razionale", fatta propria da MacIntyre, il quale però si smarca da possibili interpretazioni in senso dualistico: il bersaglio del filosofo scozzese è di nuovo un certo tipo di razionalismo, il quale guarda all'animalità e alla razionalità come a due *naturae* separate e giustapposte, concepite in modo tale che solo la seconda possa essere intesa come propriamente "umana", sede esclusiva delle facoltà che presiedono all'agire razionale. MacIntyre si preoccupa dunque di valorizzare il ruolo fondativo ricoperto dall'animalità, tanto da attribuire anche a specie animali non umane una forma di razionalità pratica consistente nella tensione all'autocompimento, nella collaborazione intersoggettiva e nella comunicazione. Come fa correttamente notare Simoncelli, il tentativo macintyreano di "salvare" la continuità fra uomo e animale tende però ad inclinare verso un modello di sostanziale identità fra i due modi d'essere, quasi che la differenza tra l'agire umano e quello animale fosse esclusivamente di carattere quantitativo e non soprattutto qualitativo. Se è vero che anche gli animali non umani sembrano agire in vista di beni-fini, è anche vero che soltanto dell'uomo è propria la capacità di riflettere criticamente sul bene in quanto tale e sulle ragioni del proprio agire. In ciò consiste la specificità dell'agire umano, nel saper "mettere in prospettiva" i diversi beni riferendoli ad altro dalla semplice soddisfazione immediata dell'agente.

Alla definizione classica di "animale razionale", MacIntyre associa poi l'aggettivo "dipendente". A ben vedere, dal momento che la "dipendenza" viene declinata anzitutto come socialità, questa aggiunta macintyreana si riaggancia direttamente ad un'altra caratterizzazione aristotelica, quella dell'uomo come "animale sociale". La

socialità, per MacIntyre, non è un tratto accidentale dell'esperienza umana, bensì un carattere costitutivo della stessa umana natura. Non esiste un momento della vita di un uomo in cui egli sia privo di qualsiasi legame di dipendenza: al «momento della dipendenza unidirezionale» (la formula è di Simoncelli), in cui il giovane uomo dipende interamente da altri soggetti (*in primis* i genitori), fa infatti seguito il «momento della dipendenza bidirezionale» o «dell'inter-dipendenza», in cui il soggetto umano – ormai adulto – diventa parte attiva del suo contesto sociale. La struttura fondamentale che caratterizza entrambi i momenti è la dinamica del «*giving and receiving*», del dare (o, meglio, del *donare*) ad altri e del ricevere da altri. A tal proposito, appaiono degne d'interesse le mosse attraverso cui la dinamica dare-ricevere è mostrata come inaggirabile. MacIntyre individua gli archetipi dei negatori di tale dinamica in Nietzsche e in un certo individualismo liberale, i quali vedrebbero nelle relazioni di dipendenza dei vincoli da cui emanciparsi. Il tentativo di rifiutare queste relazioni è tuttavia destinato all'autoannullamento: per essere coerente, un tale rifiuto dovrebbe consistere nella totale ed effettiva separazione da ogni relazione di dare-ricevere. Nell'atto stesso di teorizzare (prima) e di mettere in pratica (poi) una simile separazione, il negatore sta però sfruttando l'educazione teorica e pratica che egli ha ricevuto dal contesto sociale nel quale la sua personalità si è formata: anche il rifiuto dei rapporti di dipendenza, dunque, finisce per fondarsi su rapporti di dipendenza. Come fa opportunamente notare l'A. in sede conclusiva, il tratto dell'interdipendenza non va comunque inteso nell'ottica di un annullamento dei diritti dell'individuo per fare spazio all'affermazione di quelli della collettività.

Si segnala poi l'introduzione, da parte di Simoncelli – sulla scorta del pensiero di Carmelo Vigna –, della distinzione tra fondazione «forte» e fondazione «debole» di un asserto. In senso forte, «si dice «fondato» un asserto il cui contraddittorio si sia dimostrato essere autocontraddittorio»; la fondazione debole consiste invece nella «conferma di un dato guadagnato tramite illazione». Simoncelli ritiene che la difesa «elenctica» dell'interdipendenza che si è appena esposta si collochi nel quadro di una fondazione del secondo tipo: l'*elenchos* sarebbe quindi uno dei diversi argomenti che si possono portare a sostegno di un asserto. Viene con ciò lasciata aperta la questione circa la cogenza dello stesso *elenchos* nel campo della prassi (su cui l'A. si propone di ritornare in altra sede). Da parte di chi scrive, ci si limita a far presente la possibilità teorica di ricondurre l'*elenchos* alla dimostrazione per assurdo, facendo quindi della difesa elenctica una fondazione in senso forte.

Nella terza e ultima sezione (*La legge naturale come legge (universale) del riconoscimento: un'interpretazione «macintyreana» di Tommaso d'Aquino*, pp. 151-187), l'A. propone una lettura di alcuni luoghi tommasiani in continuità coi temi affrontati nelle parti precedenti del volume. Il principale pregio di questa sezione è individuabile nella scelta di fare riferimento anche agli scritti del Tommaso esegeta biblico, testi che in sede filosofica si potrebbe essere tentati di trascurare. Come l'A. mostra di saper fare, anche laddove Tommaso interpreta le Scritture è infatti possibile trovare preziose indicazioni di natura etico-filosofica. Una nota di merito, a questo proposito, va riservata all'approfondimento del significato del termine «*sicut*» che compare nel comandamento «*dilige proximum tuum sicut teipsum*». Contrariamente all'interpretazione che del precetto spesso si offre, l'A. esclude (con Tommaso) che questo imponga

di amare l'altro "tanto quanto" se stessi o "in maniera identica" a se stessi: il *sicut* ha valore esemplificativo, non quantificativo né uniformativo.

In questa sezione si trova poi il fondamentale riconoscimento della natura essenzialmente metafisica dell'etica di Tommaso. Per quanto l'etica tomista possa entrare in dialogo con altre prospettive morali, essa non sarà mai pienamente intelligibile se non alla luce della convinzione (metafisica, prima che teologica) che tanto l'uomo quanto i beni con cui egli si trova ad interagire sono creati, liberamente ed *ex nihilo*, da un Bene infinito, solo referente adeguato dell'umano desiderio. La relazione dell'uomo con quel sommo Bene è fondamento e criterio regolativo della relazione dell'uomo col bene morale nella sua interezza.

In definitiva, quello presentato da Simoncelli si mostra come un tomismo "integrale", che cerca sì il confronto con la modernità, ma non il compromesso. Il volume presentato lascia senza dubbio adito a sviluppi futuri: nel seguire il dettato macintyreano, lo studio si è soffermato su quelle relazioni, anche conflittuali, che si instaurano tra due controparti ugualmente razionali e in cui la legge naturale riveste un ruolo di mediazione. Lo sviluppo del discorso di Simoncelli non può non affrontare, secondo chi scrive, il problema di quei conflitti "asimmetrici" in cui il rifiuto o l'incapacità da parte di uno dei contendenti di agire razionalmente, sposta lo scontro su un piano *altro* rispetto a quello della dialettica, ponendo così la controparte (razionale) nella condizione di dover ricorrere a mezzi extra-dialettici senza con ciò abbandonare a propria volta il perimetro della ragione.

VALENTINO PELLEGRINO

MICHAEL TOMASELLO, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Belknap Press, Cambridge MA 2019 (tr. it. *Diventare umani*, Cortina, Milano 2019).

MICHAEL TOMASELLO (Florida 1950) propone un quadro teorico generale a partire dalla ricerca che lui e i suoi colleghi del Dipartimento di Psicologia evolutiva e comparata dell'Istituto Max Planck di Lipsia hanno condotto negli ultimi 20 anni.

Tomasello sviluppa la proposta evolutiva presente nelle sue opere precedenti, in cui la cultura va intesa in maniera integrata con la biologia e l'evoluzione: la cultura umana è la forma di organizzazione sociale che è sorta nella stirpe umana in risposta a specifiche sfide adattative. Due di queste tappe – che segnano la trasformazione in esseri "super cooperativi" – si possono datare approssimativamente 400.000 e 100.000 anni fa rispettivamente (pp. 11s), secondo quanto Tomasello e colleghi spiegano in un articolo del 2012, *Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis*, «Current Anthropology», 53/6, pp. 673-692.

*Becoming Human* è composto da dodici capitoli divisi in quattro sezioni. La prima fissa l'obiettivo del libro: fornire quello che lui chiama un "quadro neo-Vygotskiano" per spiegare l'evoluzione e lo sviluppo dei tratti psicologici dei bambini durante i primi 6 anni di vita che sono unici all'interno della stirpe delle scimmie. Questi tratti sono raggruppati in categorie cognitive e sociomorali. La seconda parte del libro si concentra sui percorsi ontogenetici che portano alla distintività della cognizione umana: cognizione sociale, comunicazione, apprendimento culturale e pensiero cooperativo. La terza parte del libro si concentra sui percorsi ontogenetici

distintivi della socialità umana: cooperazione, prosocialità, norme sociali e identità morale.

Tomasello identifica la caratteristica più distintiva degli esseri umani nel loro alto grado (e le nuove forme) di cooperazione: sincronicamente, i membri di un gruppo culturale si coordinano tra loro nel contesto di strutture cooperative auto-create come le convenzioni (comprese quelle linguistiche), le norme e le istituzioni, e si relazionano l'un l'altro sulla base di motivazioni cooperative come la fiducia, l'impegno e l'equità (dimensione coordinativa della cultura). In senso diacronico, i membri di un gruppo culturale trasmettono abilità e conoscenze alle generazioni successive attraverso processi cooperativi di apprendimento culturale, come l'istruzione attiva e l'apprendimento, in un processo unidirezionale in cui le pratiche e i prodotti culturali (comprese le convenzioni, le norme e le istituzioni) si evolvono, nel tempo storico (dimensione trasmissiva della cultura). Le più notevoli conquiste umane si presentano come frutto dei modi unici in cui gli individui sono in grado di coordinarsi tra loro in modo cooperativo, sia nel momento che nel corso del tempo storico-culturale.

Si tenta anche di rispondere alla domanda su come fanno gli individui umani a raggiungere le capacità cognitive e sociali uniche della specie, necessarie per partecipare al coordinamento e alla trasmissione culturale. Il libro presenta numerosi studi in cui si tenta di stabilire esattamente come la psicologia umana differisce da quella degli altri primati.

Le grandi scimmie si impegnano in processi di base di percezione, memoria e categorizzazione, così come in processi più complessi di comunicazione intenzionale, comportamento prosociale e apprendimento sociale.

Di fronte a siffatte evidenze, una domanda-guida in tutto il percorso è “ma le scimmie fanno queste cose allo stesso modo degli umani?”

A questo scopo si passano in rassegna numerosi esperimenti comparativi in cui gli esseri umani e le grandi scimmie (in particolare gli scimpanzé e i bonobo, in quanto parenti viventi più prossimi degli umani) sono osservati in circostanze il più possibile simili. Sorgono così sottili differenze di comportamento e, idealmente, i processi cognitivi e motivazionali sottostanti. Si possono identificare in questo modo le differenze a livello psicologico individuale che alla fine portano a forme uniche di coordinamento e trasmissione culturale degli esseri umani. Si tratta quindi di riconoscere gli aspetti unici della psicologia umana come emergono ontogeneticamente nei primi anni di vita.

Si riconoscono tre tappe decisive nell'ontogenesi infantile: la prima inizia verso il nono mese (l'emergere dell'intenzionalità congiunta), la seconda fra i due e i tre anni, con l'emergere dell'intenzionalità collettiva, e la svolta fondamentale verso il settimo anno di età. Nel complesso, i bambini di questa età sono diventati, da un punto di vista cognitivo, per lo più esseri ragionevoli con i quali si può ragionare e aspettarsi una risposta ragionevole in cambio – e sono diventati, da un punto di vista sociale, per lo più esseri che si possono ritenere responsabili, e che si aspettano di ritenersi responsabili, delle loro credenze e azioni. Il risultato sono “persone” nascenti, che hanno fatto un primo passo gigantesco verso l'interiorizzazione delle norme di razionalità e moralità della cultura, rendendole per la prima volta capaci e dell'autoregolazione normativa delle proprie credenze e azioni.

Si potenziano in quel periodo le varie “forme di autoregolazione esecutiva” degli esseri umani. Molti aspetti dell’unicità cognitiva e sociale umana derivano dai modi speciali in cui i bambini tentano di autoregolare esecutivamente i loro pensieri e azioni non solo individualmente, come fanno molti primati, ma anche socialmente attraverso il loro costante monitoraggio delle prospettive e delle valutazioni dei partner sociali sul sé.

Le differenze che emergono dalla valutazione degli esperimenti si spiegano, come già accennato, in un quadro evolutivo basato sulla selezione naturale: gli individui umani che vivono oggi sono stati selezionati naturalmente per affrontare certe sfide ecologiche o socio-ecologiche uniche per la specie. Per esempio, una proposta è che gli esseri umani abbiano evoluto molte delle loro capacità cognitive e sociali uniche in risposta a sfide ecologiche che prima li hanno costretti a collaborare gli uni con gli altri nell’acquisizione del cibo, e poi li hanno spinti a formare gruppi culturali più grandi per difendere le loro risorse da altri gruppi, come spiegato nei libri dello stesso Tomasello *A Natural History of Human Thinking* (2014, tr. it. il Mulino, Bologna 2014) e *A Natural History of Human Morality* (2016, tr. it. Cortina, Milano 2016). In queste condizioni, gli individui che potevano cooperare meglio con gli altri – individui che erano sia capaci che motivati a mettere insieme le loro teste con gli altri per collaborare o formare una cultura – erano in vantaggio adattivo e quindi proliferavano.

Ma le novità evolutive non provengono dalla selezione naturale, ma piuttosto dall’altra dimensione principale del processo evolutivo: la variazione ereditata. Classicamente, la variazione ereditata nell’evoluzione proviene dalla mutazione o ricombinazione genetica, che produce, attraverso processi ontogenetici, nuovi tratti. Ma i recenti progressi nella biologia evolutiva dello sviluppo (la cosiddetta Evo-Devo) suggeriscono che il ruolo costruttivo di questi processi ontogenetici non è stato pienamente riconosciuto. Non solo i nuovi tratti nascono sempre attraverso i processi ontogenetici – che dirigono e vincolano l’espressione genetica – ma la fonte più frequente di nuovi tratti è costituita dai cambiamenti nei tempi e nei modi in cui i geni già esistenti sono espressi e interagiscono con l’ambiente. Così, anche cambiamenti relativamente modesti nel modo in cui i geni regolatori orchestrano i tempi e la plasticità ontogenetica possono avere effetti fenotipici enormi e a cascata – non codificati direttamente nei geni – poiché i sistemi in via di sviluppo interagiscono tra loro e con l’ambiente in modi inaspettati. L’implicazione è che se si vuole spiegare come si crea una psicologia unicamente umana, si deve concentrare l’attenzione sull’ontogenesi, e specialmente su come l’ontogenesi delle grandi scimmie in generale si è trasformata in ontogenesi umana in particolare.

Le forme esclusivamente umane di cognizione e socialità emergono nella nostra ontogenesi attraverso, e solo attraverso, forme particolari di attività socioculturale. L’incorporazione degli elementi biologici della moderna teoria evolutiva in una spiegazione sul comportamento culturale integra la proposta di Vygotsky. Questo significa che si inizia cercando di identificare i modi in cui gli esseri umani sono biologicamente preparati per impegnarsi nelle loro forme uniche di attività socioculturale; in effetti, si può sostenere che è proprio questa preparazione biologica – sotto forma di capacità espresse a livello maturativo – che rende possibili attività ed esperienze socioculturali unicamente umane. La moderna teoria evolutiva sottolinea che gli or-

ganismi ereditano i loro ambienti tanto quanto i loro geni (Richerson e Boyd). La normale ontogenesi umana richiede quindi sia la maturazione di capacità cognitive e sociali uniche per la specie, sia l'esperienza individuale in interazioni collaborative e comunicative con gli altri, strutturate da processi trasformativi intenzionali, cioè culturali come le convenzioni linguistiche e le norme sociali.

Tomasello spiega nel capitolo 1, che nella sua proposta fa leva di strumenti filosofici della cosiddetta intenzionalità condivisa di Bratman, Searle e Gilbert: le capacità degli esseri umani di cooperare l'uno con l'altro assumono forme uniche perché gli individui sono in grado di creare tra loro un "noi" agente condiviso, che opera con intenzioni condivise, conoscenza condivisa e valori sociomorali condivisi. L'affermazione è che queste abilità sono emerse prima nell'evoluzione umana tra partner collaborativi che operano diadicamente in atti di intenzionalità congiunta, e poi più tardi tra gli individui come membri di un gruppo culturale in atti di intenzionalità collettiva. In contrasto con l'attenzione quasi esclusiva di Vygotsky sulla dimensione trasmissiva della cultura – come le pratiche della cultura con simboli e altri artefatti vengono trasmesse attraverso le generazioni e quindi ristrutturano il funzionamento psicologico umano – Tomasello si concentra maggiormente sulla dimensione coordinativa della cultura: come gli esseri umani, compresi i bambini, collaborano e comunicano nel momento (come cooperano) mentre si impegnano con gli altri in attività socio-culturali. In effetti, è la dimensione coordinativa della cognizione e della socialità unicamente umana – compresi i suoi aspetti motivazionali e le nuove relazioni sociali che questi generano – che rende possibili le pratiche culturali cooperative dell'insegnamento e dell'apprendimento, che svolgono i ruoli chiave nella trasmissione culturale umana.

L'opera può essere di grande utilità per studenti e specialisti di diversi rami della psicologia. Offre anche numerosi spunti per la riflessione filosofica.

Trovo sorprendente che Tomasello non faccia riferimento alle idee di Roy Baumeister (1953) sugli esseri umani come "esseri culturali", per distinguerlo dagli animali che mostrano diversi livelli di vita meramente sociale. Sono numerosi i punti di convergenza delle loro proposte.

JUAN A. MERCADO