

PAOLO BETTINESCHI, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2022², pp. 256.

QUESTO testo, giunto alla sua seconda edizione, ha un fine ambizioso, al di là del tono pacato e del lucido argomentare della scrittura. Infatti, l'autore, Paolo Bettineschi – professore di filosofia morale, bioetica ed etica naturalistica all'Università di Messina, non si limita a trattare alcune problematiche etiche, ma intende presentare le categorie della vita morale umana che egli ritiene imprescindibili, e dunque parte da una precisa visione antropologica. Inoltre, questa prospettiva antropologica, che marca esplicitamente l'inizio e l'intero sviluppo del testo, è il frutto sia di un prolungato confronto con l'idealismo hegeliano e con l'attualismo di Gentile, sia dell'autonoma riflessione dell'autore, espressa in una già ingente mole di pubblicazioni. Tra queste ricordo in particolare: *Tecnica, capitalismo, giustizia. Dieci lezioni su Severino*, Morcelliana, Brescia 2022, ed *Etica del riparare*, Morcelliana, Brescia 2021. Segnalo, infine, che l'opera in questione è già stata oggetto di un simposio, a lui appositamente dedicato, della rivista *Etica & Politica* dell'Università di Trieste (vedasi «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI (2019), fascicolo 2).

La tesi a fondamento dell'intero testo è duplice. In primo luogo, secondo Bettineschi il singolo soggetto umano empirico, l'Io (il maiuscolo rispetta la scelta stilistica dell'autore), trova la sua piena essenza nel pensare e nel desiderare, ossia nell'essere un orizzonte potenzialmente infinito di pensiero e di desiderio. In secondo luogo, quando l'io pensa, desidera e conosce il mondo – in altri termini, l'insieme complesso delle cose – lo testimonia per come esso è in verità. Brevemente: per Bettineschi, conoscere non equivale a rappresentare, ma coincide con l'apparire e colla piena manifestazione della cosa presente, così come essa è, nella sua determinatezza.

In questa presa di posizione iniziale, l'autore, da un lato, fa sua la tesi propria di ogni idealismo, secondo la quale a livello trascendentale il pensiero coincide con l'essere, dall'altro, riconosce che il tentativo hegeliano di superare il dualismo soggetto-oggetto è stato solo parzialmente eseguito dai suoi successori. Egli argomenta questo assunto constatando che l'attualismo si contraddice, quando sostiene che il mondo non è un dono dato al pensiero, bensì un prodotto creato dal pensiero stesso. Da una parte – ricorda Bettineschi – secondo l'attualismo il mondo sarebbe non solo l'opposto dell'Io (il non-Io) ma anche il prodotto cosciente di un processo di auto-negazione dell'Io; dall'altra, questa corrente di pensiero sostiene pure che dove si trova l'oggetto-pensato (il non-Io) non può mancare il pensiero (l'Io).

A suo modo di vedere, dunque, L'Io non produce e non crea la realtà, come vorrebbero l'attualismo e l'idealismo magico di Julius Evola, al contrario, l'Io testimonia la verità della realtà. Per questo Bettineschi porta avanti una tesi ego-centrata, ma non per questo egocentrica.

Egli non sostiene difatti che l'Io sia l'orizzonte della presenza attuale di ogni essente, nessuno escluso (cosa possibile se l'Io fosse totalmente trascendentale e per nulla particolare), bensì che esso sia un orizzonte di presenza che potenzialmente tiene in

sé ogni essente. Ciò implica prima di tutto che il conoscere di ogni Io è un conoscere storico, capace di crescere e incrementarsi continuamente. In secondo luogo, benché l'Io sia un punto di vista sul mondo e non la manifestazione assoluta di tutto ciò che è, esso rimane un punto di vista 'verace'. In altri termini, un qualsiasi ente 'x', pensato da punti di vista differenti – Me (M), Tu (T), Lui (L) – rimane sempre lo stesso ente 'x'. Ciò che cambia è il complesso relazionale (R) tra x e Me, Tu e Lui: $x = x$ ma $xRM \neq xRT \neq xRL$. La varietà di punti di vista non distrugge la verità della cosa pensata, al contrario quella varietà dimostra che questa verità si presenta a ogni pensiero e che 'si espande' all'interno della prospettiva personale di ciascuno.

Ancora, l'autore argomenta a più riprese che riconoscere la pregnanza del pensiero e del desiderio, non equivale chiudersi in una logica solipsistica, al contrario, significa riconoscere l'essenza di ogni coscienza, ossia considerare l'altro come un orizzonte potenzialmente e infinitamente aperto sulla realtà. Affermare questo non implica, sottolinea Bettineschi, che all'Io siano noti i contenuti di un altro pensiero, altrimenti verrebbe meno la differenza tra il Tu e l'Io, quanto piuttosto che il pensiero dell'altro-Io è evidente al soggetto pensante, ossia appare non appena l'Io guarda il Tu negli occhi. Proprio questo riconoscimento e questo reciproco guardarsi rivelano che la relazione è necessaria, ossia che essa è l'elemento originario all'identità dell'Io come soggetto di pensiero e di desiderio. Secondo Bettineschi – che qui sfrutta un guadagno teorico del suo maestro Carmelo Vigna (vedasi nota 12, p. 60) – L'Io pensa e desidera perché è in relazione con altro da sé e con altri-Io.

A partire sempre da questa visione sull'Io individuale – testimone della verità, potenziale apertura infinita e dunque necessariamente soggetto in perenne relazione – l'autore precisa che tale Io non è capace di uno sguardo indifferente nei confronti del mondo. Ognuno di noi infatti desidera fare suo il bene ed evitare il male. Inoltre, ogni Io, in quanto apertura potenzialmente infinita, aspira all'assolutezza, ossia ad un incontro stabile e perenne con l'oggetto del proprio desiderio. Tuttavia il mondo, inevitabilmente, non soddisfa questo desiderio di infinito dell'Io. Ciò avviene per varie ragioni, e non tutte negative.

In primo luogo, l'Io non sempre desidera oggetti coincidenti con l'Assoluto, per cui è un bene per l'Io che essi non siano sempre disponibili. Una reiterazione infinita di un bene relativo, come l'onnipresenza dell'altro-Io che amo, non dà minor angoscia dell'improvviso venir meno di quell'amore.

In secondo luogo, come non può il pensiero dell'Io produrre il mondo, così non è capace il suo desiderio di produrre la bontà di una cosa. Un ente è buono per la totalità della sua essenza, o per un suo aspetto. Ciò implica, argomenta Bettineschi richiamando *La natura del bene* di Agostino, che non per forza ogni desiderare debba essere esaudito necessariamente, ma che alcuni desideri siano tentazioni. La tentazione si verifica quando l'Io desidera qualcosa che lo porterebbe a compiere il male, ma che tuttavia presenta un aspetto di bene che attira l'Io. Cedere alla tentazione equivarrebbe, secondo Bettineschi, a vedere solo quell'aspetto di bene, ignorando la complessità dell'oggetto o della situazione che si ha davanti. Infine, l'appagamento infinito che tanto desideriamo, deve fare i conti con la nostra finitudine. Non possiamo nella nostra dimensione di enti finiti pretendere di incontrare l'assoluto in quanto tale, l'infinito in quanto tale. Possiamo solo aspirare a desiderare qualcosa che non

sia un mero finito, ossia l'altro-Io, che essendo coscienza, apertura potenzialmente infinita, impone all'Io di essere guardato con profondo rispetto.

Infine, il fatto che l'Io sia un soggetto relazionale non implica che tutte le relazioni che esso costruisce siano buone. La relazione con l'altro-Io è sempre un rischio: né l'Io né l'altro-Io sono oggetti assolutamente buoni e in grado di offrire un appagamento assoluto. L'altro-Io è limitato quanto l'Io. Aprirsi all'altro-Io può quindi suscitare angoscia o frustrazione. Addirittura, se l'altro-Io si rivelasse un sadico che vuole il male dell'Io, quest'ultimo arriverà a provare odio, ossia a desiderare la distruzione dell'altro-Io. Tuttavia, Bettineschi è convinto, forte anche dei suoi studi di psicanalisi (in particolare di Melanie Klein), che persino di fronte ad un nemico si possa cogliere del bene, se si impara a controllare la propria angoscia e si procede al di là di ciò che in apparenza sembra minaccioso. Quando ciò avviene, diventa allora possibile amare i propri nemici, ossia accoglierli e costruire con loro una dinamica sociale 'circolare' virtuosa.

Nei successivi capitoli, pertanto, Bettineschi approfondisce la relazione tra Io e Tu, che diventa un Noi, affrontando le questioni della giustizia sociale, dell'invidia e dell'avidità e della scelta tra accogliere e respingere.

Egli spiega come non si possano realmente risolvere i conflitti sociali né attraverso una giustizia come pura formalità, alla Rawls, che impone ai soggetti di spogliarsi delle proprie convinzioni e che non coglie la connessione tra scelte degli agenti ed i rispettivi oggetti, né attraverso una giustizia comunitarista, che all'opposto sacralizza determinate prese di posizioni ed esacerba le divisioni. Occorre invece avere una visione a più ampio raggio, che sappia ascoltare le convinzioni particolari e che allo stesso tempo le soppesi secondo verità.

Tale giustizia si oppone alla reificazione e alla mortificazione delle persone e, tuttavia, sa distinguere tra l'originario desiderio amoroso, di un Io verso un oggetto, e l'invidia, ossia la perversione dell'amore, che elimina l'oggetto buono perché altri non ne possano godere. Controllare l'invidia è fondamentale, sia per garantire la condivisione dei beni a livello sociale, sia, a livello individuale, per evitare di cadere in gravi paranoie. Infatti, secondo Bettineschi, l'invidioso paranoico rischia di guardare al mondo esterno sempre come una possibile minaccia, con il risultato poi che ogni altro-Io si configurerà inevitabilmente come un nemico da distruggere. Un simile paranoico, inoltre, si accanirà non solo contro gli altri ma anche contro se stesso, la propria carne e la propria storia. Chi è affetto da tale meccanismo psicologico, lascia che gli altri lo trattino male perché è innanzitutto egli stesso a giudicarsi indegno.

Secondo l'autore, l'unica soluzione possibile per contrastare tale dinamica è quella proposta da Melanie Klein: tornare alla gratitudine, ossia all'accoglienza nei confronti di se stessi e della vita. Per Bettineschi, solo l'accoglienza può salvarci, perché essa ci stimola a tornare ad amare e ad aprirci. Al contrario, l'accettare/accettarsi rischia di tradursi in sopportazione, che poi finisce per sfociare nel rigetto totale.

Ciò detto, l'autore non vuole ridursi a formulare slogan retorici, all'opposto cerca di individuare alcuni principi teorici validi, che siano anche paradigmi pratici efficaci. Egli è consapevole che una società umana è una realtà complessa, in cui non si può accogliere ad oltranza, né si può accogliere chiunque; ad esempio, respingere l'aggressione di un nemico è un atto di amore verso i propri cittadini, e non di odio. Per questo egli è molto critico anche nei confronti di letture, come quella di Derrida,

sull'ospitalità assoluta ed incondizionata. A suo modo di vedere, invece, ogni società dovrebbe continuamente pensarsi sul crinale tra la chiusura indefinita e l'apertura incondizionata, e considerare criticamente ogni singolo caso.

Il testo termina con un'importante riflessione sull'etica della riparazione. Essa, per Bettineschi, indica il nostro dovere ultimo, ossia l'atto sommamente buono: riparare al male compiuto. Ogni essere umano, infatti, può distruggere il suo mondo-ambiente, vale a dire le relazioni e la realtà da cui dipende. Ma se vuole salvarsi, e non trasformarsi in un terrorista, in un distruttore accanito, può ricostruire ciò che ha precedentemente distrutto, qualora ciò sia possibile. Il dovere di riparare ci indica che l'etica non si limita a condannare l'uomo quando sbaglia, ma fa sì che i suoi errori, ossia il male, non abbiano l'ultima parola.

In conclusione, quest'opera, originale e a lungo ponderata, coniuga armoniosamente linee di pensiero anche molto lontane tra loro, offrendo una personale riflessione sui diversi conflitti dell'attualità. Mi permetto di avanzare una richiesta di chiarimento, che potrebbe anche fungere da 'rampa di lancio' per future indagini dell'autore. Essa riguarda il campo semantico di alcune espressioni adoperate: 'oggetto cattivo', 'finito' e 'limite'. Leggendo, non è chiaro se si intenda dire che esistono oggetti che sono male in sé, o che alcuni oggetti sono un male per l'Io. Allo stesso modo, non è chiaro se per 'limite' si intenda la negazione di ciò che un ente dovrebbe avere per natura – ossia il male di quell'ente e che Tommaso e Rosmini chiamavano privazione – o ciò che, all'opposto, circoscrive e contraddistingue l'essenza propria di quell'ente, garantendogli la possibilità di essere e di operare. Proprio questa distinzione tra privazione e limite ontologico necessiterebbe un ulteriore approfondimento argomentativo. Se la distinzione tra privazione e limite viene salvaguardata, la bontà ontologica del finito può essere a tutti gli effetti garantita. Se invece il male viene fatto coincidere con determinati oggetti, o con il finito in quanto tale, il rischio è quello di cadere in una polarizzazione gnosticheggiante, contraddittoria rispetto al pensiero agostiniano che Bettineschi non manca di valorizzare.

LUCIA BISSOLI

lucia.bissoli@ufv.es

Dottoranda dell'Università Francisco de Vitoria,
Madrid, España

GIUSEPPE CAMBIANO, *La scienza e l'irrazionale. Immagini storiografiche della Grecia Antica*, Edizioni della Normale, Pisa 2021, pp. 196.

IL recente volume di Giuseppe Cambiano è dedicato a un tema alquanto spinoso all'interno del dibattito filosofico. Il complesso e frastagliato dissidio tra discorso filologico e filosofico, almeno in età contemporanea, diventa sempre più centrale e inizia ad avere un ruolo tutt'altro che irrilevante a partire dall'esperienza di importanti figure che, sin dal XIX secolo, colgono la sfida di rileggere il loro tempo con lenti nuove. Lo studio in questione non è che un'occasione di riorganizzazione di alcune ricerche già apparse in passato in diverse riviste, qui rielaborate e ampliate. Il volume si articola in cinque capitoli, ognuno dedicato a un autore specifico e al loro rispettivo contributo storico-filologico finalizzato a consegnare un'immagine del mondo antico, con parti-

colare attenzione ai caratteri dello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico: sviluppo sempre segnato da complesse dicotomie (razionale-irrazionale) e da una visione globale del sapere. I cinque autori considerati da Cambiano sono in ordine: August Boeckh, Alexander von Humboldt, Hermann Usener, Eric Dodds e Walter Burkert.

È lecito chiedersi quale possa essere il contributo storico-filosofico offerto dal volume. I nomi, in effetti, sembrano suggerire un atteggiamento provocatorio poiché, fatta eccezione per von Humboldt, eclettico studioso e viaggiatore, si è dinanzi a un elenco di filologi. Cambiano ricostruisce in modo chiaro e scorrevole l'esperienza filologica e il meticoloso lavoro che tali studiosi hanno condotto sulla testualità degli antichi e ciò che emerge tra le righe è, almeno secondo la prospettiva di chi scrive, un vero e proprio monito di natura metodologica a tutti coloro che esercitano il pensiero filosofico con sguardo critico sul presente e, nello specifico, a chiunque si cimenti in questa opera mediante lo studio della storia della filosofia. Personalmente credo che il volume in questione offra un importante contributo al dibattito filosofico poiché l'autore invita a riconsiderare la filologia come pratica di pensiero inattuale, ovvero come acuto sguardo critico sul presente. Tuttavia, occorre fare chiarezza rispetto a questa mia considerazione. Non è possibile ripercorrere nel dettaglio le intere ricostruzioni presentate nel testo, mi soffermerei semplicemente su alcuni aspetti che nella lettura sembrano ricorrere con frequenza per poi trarre alcune conclusioni.

Uno dei motivi dominanti scanditi nei capitoli concerne innanzi tutto la natura del discorso filologico in quanto tale. August Boeckh in questo senso, come ricorda giustamente l'autore, è stato un importante innovatore in questo campo. Per Boeckh la filologia non è una tecnica riducibile al mero studio sintattico e grammaticale del testo. Boeckh introduce invece con forza un'idea non affatto scontata. Egli infatti, seguendo Cambiano, sostiene che «per il lavoro interpretativo e storiografico la conoscenza della lingua non è sufficiente, perché occorre anche la conoscenza dell'intero mondo delle idee di un autore, sicché in un processo circolare ininterrotto la lingua insegna i contenuti e i contenuti contribuiscono all'intendimento della lingua» (p. 13). La diretta conseguenza di questo atteggiamento comporterebbe la nascita di una nuova figura del filologo, nonché della pratica filologica stessa. Accanto al tradizionale profilo del filologo formale, Boeckh si fa testimone di un certo atteggiamento più simile a un interlocutore che si pone in dialogo con un mondo, in questo caso l'antico. Lo studioso del testo è colui che ora esplora un mondo, ne penetra e ne ricostruisce gli ordini di razionalità, nel tentativo di metterlo in dialogo o, quanto meno, di presentarlo alla contemporaneità. Sono noti gli studi di Boeckh sul *Timeo* di Platone. Boeckh comprese che per studiare questo dialogo occorreva conoscere la matematica pitagorica nonché il complesso apparato concettuale e scientifico di quell'età. Mediante lo studio del *Timeo* Boeckh ribadisce con forza la componente matematizzante dell'universo platonico, nozione non del tutto scontata nel suo tempo, ancora influenzato dalla narrazione romantica della *Naturphilosophie*. In questa direzione, non si possono trascurare nemmeno i contributi di Dodds e di Burkert. Con il suo importante saggio *I greci e l'irrazionale* (1949), Dodds aveva inaugurato un lungo periodo di ricerche sui fenomeni psichici nel mondo antico. Anch'egli è consapevole che al filologo non basta conoscere la lingua, ma occorre addentrarsi radicalmente in un mondo scorgendone le forme di pensiero che si sviluppano al suo interno. Tutto

ciò è possibile solo a patto di mettere in gioco con flessibilità il rapporto tra diverse discipline. La prospettiva di Dodds in particolare è quella religiosa. Pur restando fedele alla sua linea razionalistica, i suoi contributi e i suoi studi sullo psichismo, rimangono fondamentali testimonianze contro il mito della solida razionalità come cifra del mondo antico. Lo stesso dicasi per gli studi sull'astrologia antica di Usener e le ricerche sui pitagorici nonché sulla mitica figura di Pitagora condotte di Burkert. Gli studi di quest'ultimo mettono fortemente in discussione il ruolo centrale della matematica nel pitagorismo, almeno in una prima fase. Questo orientamento sarebbe stato invece perseguito solo successivamente. Qui non si nega il contributo del pitagorismo alla geometria ma è insostenibile parlare di una sua fondazione pitagorica nel mondo greco.

Diretta conseguenza di tale approccio metodologico che rende la filologia più simile a un' esplorazione e una ricostruzione di un mondo che a una distaccata lettura del testo, è l'emergere di una consapevolezza del carattere storico del pensiero dell'uomo. La testimonianza di queste figure sopra presentate, ancor prima di annunciarsi come dialogo tra idee, si dà soprattutto come vivo confronto con il carattere umano del pensiero, nel suo continuo tentativo di comprendere il mondo.

Le indagini sul *Timeo* di Platone e l'approfondimento delle scienze antiche da parte di Boeckh, i contributi di Dodds sullo psichismo, le ricerche sulla geometria pitagorica di Burkert, così come gli importanti studi sull'astrologia e la simbolica numerica condotti da Usener, rendono il metodo storico un atteggiamento guida della stessa pratica filosofica. La contestualizzazione storica delle idee qui diventa la premessa per la costruzione di un fecondo strumento argomentativo di messa in discussione delle immagini contemporanee del pensiero razionale e scientifico. È qui che viene in soccorso l'esperienza di Usener che, dalle sue ricerche sull'astrologia aveva tratto le conclusioni che nell'antichità vi era la coesistenza di due forme di conoscenza: la scienza organizzata e quella che lui chiamava a scienza selvaggia (*Wild*). Secondo Usener, dietro ogni scienza c'è un impulso selvaggio (*Wildungstrieb*). Lo studioso, che prediligeva gli studi astronomici nell'antichità, presto si rese conto che non era possibile comprendere l'astronomia senza la astrologia e le diverse idee religiose a essa connesse. Nondimeno, osservò che tali impulsi selvaggi, o pre-scientifici, si proiettano nelle epoche, continuando a coesistere accanto allo sviluppo della razionalità scientifica. Cadrebbe così il mito positivista di una filosofia della storia come scansione discontinua di epoche di pensiero, inteso qui come progresso della razionalità. Il lavoro filologico mostra in questo senso con forza la continuità e la permanenza di razionalità pre-scientifiche anche nella scienza moderna. Usener sostiene che alla base dei concetti della scienza è sempre individuabile un sostrato mitico-religioso (sebbene egli non faccia coincidere le due nozioni). Occorre considerare che sono esistiti periodi storici in cui l'uomo ha elaborato forme di pensiero differenti dalle categorie logiche attuali, eppure in questi periodi «lo spirito umano si è addestrato a piccoli passi a pensare» (p. 107). Il contributo di questi autori risulta essere cruciale non solo in quanto testimonia uno studio storico delle idee e delle forme di razionalità, ma soprattutto perché – in particolare grazie alle ricerche di Usener – questo diventa vero modello metodologico della ricerca storica, specie per la storia del pensiero scientifico. Non a caso, come giustamente sottolinea Cambiano, con Usener si «veniva a introdurre a pieno titolo nella storia della scienza antica anche la storia degli errori, delle pseudo-scienze, degli intrecci fra scienze e credenze mistiche e religiose» (p. 111).

Un quesito rimane ancora senza risposta: come mai più sopra, presentando il volume, ne ho evidenziato la valenza filosofica introducendo la nozione di inattualità?

La risposta alla domanda credo possa essere fornita da un secondo importante tema dominante dell'intero volume e cioè il continuo riferimento al carattere unitario e globale del sapere, nonché dell'esperienza umana nella comprensione del mondo che emerge dagli studi filologici sul mondo antico, e che ora diventa occasione per osservare in modo critico il presente.

Autori come Boeckh, von Humboldt e Usener, nel loro continuo confronto con la testualità, scorgono un atteggiamento che, a loro dire, oggi va sempre più affievolendosi. Gli antichi infatti tendevano a concepire il mondo e il sapere come unità e armonia: ottica quanto mai più lontana rispetto a un'epoca in cui il sapere appare sempre più frammentato. Alexander von Humboldt, in particolare, aveva una concezione della storia molto singolare. Egli seppe coniugare molto bene la sua esperienza di viaggiatore e di studioso delle civiltà con l'attento studio delle fonti. La sua monumentale opera in cinque tomi, *Kosmos*, pubblicata tra il 1845 e il 1862, suggerisce un approccio interessante in questo senso. *Kosmos* non è affatto un'enciclopedia dei saperi, bensì un tentativo di concepire il mondo e la storia dell'umanità come unità. La storia dell'umanità è un processo di generalizzazioni di vedute (*Ansichten*) sul mondo da parte dell'uomo, e l'Opera, seguendo Cambiano, può essere descritta come una storia degli sforzi dell'uomo nel comprendere l'unità del mondo. Afflato questo che lo riconduce a Boeckh, suo collega e amico, il quale sosteneva che il lavoro del filologo altro non è che un tentativo di ricostruzione della globalità del pensiero che emerge dai testi. Qui Cambiano mostra come tale accezione di unità possa essere accostata alla nozione di idea regolativa presentata da Kant nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*. Cos'è l'unità alla quale aspirano questi autori? È la globalità del pensiero e dell'esperienza della conoscenza del mondo che ormai la scienza sta frantumando. Occorrerebbe allora riabilitare tale approccio, o quanto meno porlo come orizzonte di riferimento, un'idea alla quale tendere perché la pratica del pensiero e della scienza non si smarrisca nella frammentarietà e nel particolarismo.

Il lavoro filologico, in conclusione, diventa un dialogo con un mondo che più che una risposta alle aporie del contemporaneo, può almeno indicare una via da perseguire nella continua ricerca dell'umano verso la comprensione del mondo. Certo, rimarrebbe una questione irrisolta: in che senso oggi l'uomo può rinnovare e tendere a quel sentimento unitario e globale così elaborato nel mondo antico? Vale la pena percorrere tali sentieri? Forse il contributo degli autori presentati in questo volume offre uno spunto circa la comunanza dei saperi: sarà questo forse il modo in cui si potrebbe declinare la nozione kantiana di idea regolativa in prospettiva storica.

I quesiti posti, in ogni caso, illuminano ancor di più a proposito del carattere inattuale del volume di Cambiano: la filologia come critica del mondo presente. Veramente, allora, seguendo Nietzsche, si può affermare che la filologia può agire in modo inattuale, contro il tempo, sul tempo, e, si spera, in un tempo futuro.

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

ANTONIO LOMBARDI, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di Pagina, Bari 2021, pp. 176.

ONE of the striking features of this book is its beautiful architecture, the achievement of a very well laid out plan. The clarity and elegance of the writing also stand out. With the objective of reconstituting the thought of the Scottish philosopher David Georg Ritchie (1853-1903) and his 'Idealist Evolutionism' (D. G. Ritchie, *Hegel and Darwin, with Other Philosophical Studies*, Swan Sonnenschein & Co.-MacMillan, London-New York 1893, p. vii), the author retraces the context in which the concerns arose, in a Victorian England marked by so many social problems and by a theoretical schism that placed, on one side, the crudest and cruellest version of evolutionism or of 'social Darwinism' and those who opposed it, such as the followers of the Oxford idealist school, with Thomas Hill Green (1836-1882) at its head (Cf. J.-P. Rosaye, *The Creation of a British Idealist Circle in the Wake of T. H. Green's Courses at Balliol College, Oxford in the 1870s*, «Collingwood and British Idealism Studies», 24/1 (2018), pp. 301-320).

In order to discuss Hegelian Darwinism or Ritchie's Hegelian Darwinianism, the work opens with a rediscussion of the classic question of Hegel's evolutionism. Without necessarily having to take an affirmative or negative position on the problem, since this is not a study of Hegel's philosophy of nature, the author nevertheless recalls that there are good reasons to maintain that he was not a fixist (p. 19); he also recalls that in the Hegelian dialectic of nature the quantitative aspect already encloses within itself the qualitative, suggesting that the challenge thrown down by Hegel and Ritchie would lie in a 'non-gradualist evolutionism'. The problem will be taken up again at the end of the book, when the way in which Ritchie re-reads Hegelian philosophy of nature will be presented.

It is also indispensable for an understanding of idealist evolutionism to understand how the *Origin of Species* came about and how it was received in England, which, given Darwin's background, was already in some way 'prepared' for the work. The central point here is the discussion of what Darwin meant by the *struggle for existence*, and how the Oxford idealists sought to shape the notion in order to make it less terrifying. A whole chapter is devoted to reconstructing the emergence and ideas of Oxfordian idealism, with emphasis on Thomas Hill Green and the introduction of German philosophy (especially Kant) to the island. But the reconstruction goes beyond the internal history of thought. The historical framework is much broader, and the importance of Thomas Carlyle's critical reflection and all the symptomatology that developed out of it in an England marked by the ills that the Industrial Revolution brought about in the poorer classes had already been brought to the fore a little earlier (Cf. M. Levin, *The Condition of England Question: Carlyle, Mill, Engels*, MacMillan-St. Martin, London-New York 1998). In fact, one of the highlights of the book is in showing that evolutionism is not a merely theoretical question, but the central point of a dispute with social and political connotations. On one side are the social evolutionists (Spencer at the head) who see in *laissez-faire* a continuation of natural selectivity: the fittest, the best, win in society as in nature; on the other side are the idealists,

who seek to show that natural selection can indeed be applied to society, that is, to the intellectual, moral and social development of man, but obviously not in the way Spencer thinks. Ritchie will be clear: the Darwinian principle does not support the dogma of *laissez-faire*. The Spencerian discourse according to which it is nature that has placed the nobles, that is, the strongest and fittest in the highest place in society is anything but Darwinian; it is, in fact, its exact opposite, a defence of *immobility*. The solution presented by Ritchie is that laws and the state must intervene against this maintenance of the *status quo* and promote real social transformation. The critique of conservatism comes, curiously, from Hegel, known for his 'conservatism' towards the Prussian state, although revolutionary in his youth.

In any case, the construction is ingenious: the philosophy of the spirit comes to complete in society the program that Darwin had outlined for nature:

Rational selection will take the place of the cruel process of natural selection. [...] Natural selection does not cease to operate; but the conflict of ideas takes the place of the competition of animal organisms. *Imitation*, and *reflection* impose a check on the mere physical struggle for existence; but according to this evolutionist theory of morality, they are themselves the product of natural selection, and not of a distinct cause; and in the effects which they produce upon customs and ideas, the principle of natural selection is not left behind, but applied in a new sphere (p. 139).

To this end, it is necessary to explain how heredity becomes effectively historical, how *habit* can be integrated as something transmitted for the benefit of society, as a 'positive' legacy to subsequent generations: these will not be at the same spiritual and moral point where their ancestors were.

This brief summary of the book's journey obviously does not account for all its aspects, for all the in-depth discussions the author makes of specific themes. A work like this could only be written with a mastery of the subject, indeed of the subjects: idealist philosophy (Hegel, British idealism) and the history of the life sciences. But a more general implication cannot be overlooked: despite its historical focus on England, the discussion of the politico-social interpretation of biology has a wider reach: to what extent does returning to Ritchie help to think about the relationship between nature and society, or even, more dangerously, to what extent can society mirror nature? The Scottish philosopher was certainly cautious on this point: the transfer from one sphere to another cannot be direct, and much dialectical mediation is needed to avoid falling into reductionist determinism. In any case, his thought certainly accomplishes a feat: as he himself wrote, his attempt will seem heretical to both Hegelians and Darwinists. From Antonio Lombardi's exposition, one can see how much Ritchie was aware of the 'deficiencies' of the Hegelian nature system with regard to evolution (Cf. E. Neill, *Evolutionary Theory and British Idealism: The Case of David George Ritchie*, «History of European Ideas», 29 (2003), pp. 387-388). But he was quite Hegelian in spirit, achieving an unexpected *Versöhnung* between the German philosopher and the English biologist. He 'improved' the Hegelian philosophy of nature itself, updating it, by reading the categories of the one (identity, becoming, difference) by the concepts of the other (heredity, struggle for existence, variation), and vice versa. And perhaps one might think that his synthesis of nature and spirit has even fewer edges than the one sought by the Hegelian system.

But the reader of Hegel need not be disappointed either: it is no small matter to know that this philosopher was of importance to British idealism and as a way of fighting against the defence of social and political injustice.

MÁRCIO SUZUKI

marciosuzuki@usp.br

Universidade de São Paulo, Brasil

PIETRO MONTANI, *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Sesto S. Giovanni 2022, pp. 194.

L'ULTIMO libro di Pietro Montani, *Destini tecnologici dell'immaginazione*, offre un'ampia sintesi teorica di una serie di suoi lavori apparsi negli ultimi anni (diversi *paper*, un volume, *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Milano 2020, nonché numerose conferenze).

Il testo affronta la questione dell'immaginazione e dei suoi *destini tecnologici*. L'immaginazione costituisce la peculiare capacità dell'essere umano di distanziarsi dai suoi oggetti di esperienza per riafferrarli in modo nuovo e sotto diversi profili. L'immaginazione è la facoltà protagonista della storia adattativa dell'essere umano, tramite l'esercizio di «competenze e forme di agency che investirono al tempo stesso, l'ordine sensibile e quello intellettuale» (p. 22).

Nel contesto del suo sviluppo, il *destino* dell'immaginazione è quello di prodursi in un fare tecnico. Ovvero, l'immaginazione entra in relazione paritetica con il mondo ambiente fuori di sé, nell'esplorazione delle *affordances* e nella produzione di artefatti, vendendo a sua volta modificata nelle sue modalità operative da questa relazione. Un destino certo, ma storico, dato che le circostanze che hanno portato al peculiare sviluppo dell'immaginazione avrebbero potuto non verificarsi. Tuttavia, una volta che queste circostanze si sono verificate, gli effetti di feedback su questa facoltà sono tali da ristrutturare profondamente e irreversibilmente le sue modalità di funzionamento. Le modalità operative dell'immaginazione, come *radice comune* di sensibilità e intelletto, vengono approfondite tramite un riferimento alla *material engagement theory* (MET; L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Material Engagement Theory*, MIT Press, Cambridge 2013).

La MET, una teoria che cerca di spiegare come gli abiti cognitivi umani si sviluppano attraverso pratiche paritetiche di *engagement* fra agenti, artefatti tecnici e materialità, è impiegata da Montani per illustrare come il lavoro dell'immaginazione si fa carico delle istanze recettive e legiferanti dell'esperienza. Questo lavoro emerge particolarmente nell'agire tecnico (ad esempio nel caso di produzione di un vaso d'argilla), quando l'immaginazione perlustra il mondo ambiente entrando con esso in un rapporto paritetico in cui soggetto e oggetto, intenzionalità e *affordances*, vengono suscitate, rimodellate e rimesse in gioco nel corso dell'interazione.

Questo lavoro dell'immaginazione, dominato dalle procedure del *material engagement*, quindi orientato sul piano operativo e percettivo-motorio, consente l'emergere del discorso articolato, ovvero di «una tecnologia dotata di proprietà originali, non ricavabili analiticamente dalla semantica fondamentale» (p. 42) articolata dall'immaginazione pre-linguistica.

Questa emersione avviene tramite l'esternalizzazione della semantica fondamentale, articolata dall'immaginazione, attraverso il linguaggio. Da questo momento in poi, il lavoro di profilazione, di attiva esplorazione e sollecitazione delle *affordances* del mondo ambiente sarà espletato attraverso la lingua storico naturale.

L'*entanglement* tra immaginazione e linguaggio costituisce uno dei principali momenti dello sviluppo cognitivo umano. Da un lato, le prestazioni comunicative si emancipano dalle modalità espressive legate alla spontaneità corporea. In questo modo la lingua si orienta verso la riorganizzazione tecnico-pratica del mondo ambiente; dall'altro, l'immaginazione, inizialmente in capo ad entrambi i compiti (ricettivo o sensibile e legiferante o intellettuale), risentendo degli effetti di questa retroazione linguistica, si carica di un nuovo compito. L'immaginazione fornisce «intuizioni sensibili, dirette o indirette, oggettive o analogiche» (p. 177) sia a ciò che il linguaggio articolato è in grado di discretizzare e assicurare come oggetto di conoscenza, sia a ciò che si colloca ai confini del conoscibile e che resiste a questa oggettivazione. Un chiaro esempio di quest'ultimo caso è fornito nel prologo e nell'epilogo del volume.

Il rapporto fra immaginazione e linguaggio, e le loro rispettive modalità operative, inaugura la storia della relazione fra i loro prodotti, immagine e parola. I termini di questa relazione sono continuamente rinegoziati dalle tecnologie mediali che di volta in volta innervano la sensibilità umana. Nel testo viene dedicata particolare attenzione al cinema e alle tecnologie digitali. Le modalità espressive messe in campo da queste ultime, sono concepite da Montani come il più recente episodio della storia del rapporto fra immaginazione e linguaggio.

Sulla scia di questo pensiero, una delle domande di fondo del volume, che resta parzialmente aperta, è la seguente: in che modo, secondo quali forme, le nuove tecnologie digitali (eredi in questo del medium cinematografico) rimettono in moto gli equilibri del rapporto fra immagine e parola e con quali conseguenze? Il testo risponde inquadrando i prodotti di queste tecnologie nell'ambito del riuso, del montaggio e dell'integrazione multimodale, nel segno di una polarità fra modalità iconica e modalità scritturale. Analogamente al cinema, queste pratiche si dimostrano efficaci nel ri-sensibilizzare i nuclei semantici del pensiero, rimettendone in gioco il contenuto denotativo, esibendo il modo in cui questi contenuti si formano, si modificano e si riorganizzano.

Il testo consta di un prologo, tre capitoli e un epilogo. Prologo ed epilogo ritornano su un medesimo esempio di *ri-semantizzazione* di un nucleo concettuale, quello espresso dal concetto di 'Dio', analizzando la rappresentazione cinematografica di un episodio della vita di San Francesco, presente nel celebre film di Rossellini (*Francesco Giullare di Dio*, 1950). L'immagine filmica può produrre nello spettatore «una diversa e assai più complessa intuizione sensibile del concetto, astratto quant'altri mai, della grandezza di Dio» (pp. 14-15) mettendo in moto le risorse dell'immaginazione e il suo radicamento in una sensibilità tecno-estetica, ed esibendone le dinamiche operative. Ovvero, l'immaginazione è in grado di riconfigurare il concetto del divino, costruendo una nuova regola per la sua riflessione. Questo esempio paradigmatico di rapporto fra immagine e parola, pone il problema fondamentale che verrà affrontato nel resto del volume.

Il primo capitolo si apre con una ricognizione teorica del concetto di immaginazione che, oltre ai fondamentali luoghi kantiani (*Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004), attinge alla particolare interpretazione che ne dà Heidegger (*Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1989). Successivamente, il carattere interattivo dell'immaginazione viene esemplificato tramite alcuni esempi di *empowerment tecnico*, risultato della naturale capacità della sensibilità umana di prolungarsi in artefatti.

Questo prolungamento è il risultato di un'interazione cognitiva e insieme percettivo-motoria fra soggetto e mondo. L'essere umano viene definito come *homo faber*, non tanto per la sua attitudine a costruire artefatti, quanto per la capacità di venir plasmato dalle relazioni produttive che intrattiene con ciò che lo circonda, per il suo imparare a sentire (e immaginare) con e attraverso la materialità del mondo ambiente.

A partire dal concetto di *empowerment tecnico*, viene introdotto il linguaggio articolato, definito come la più potente delle tecniche che l'essere umano è stato in grado di interiorizzare. L'emergere del linguaggio articolato segna l'inizio della storia del rapporto fra immaginazione e linguaggio. I prodotti audiovisivi digitali, caratterizzati da una spiccata manipolabilità, costituiscono il prodotto più recente della storia di questo rapporto, una storia di cui andranno esplorati i futuri sviluppi.

Il secondo capitolo approfondisce la concezione della sensibilità come tecno-estetica, ovvero come naturalmente capace di prolungarsi in artefatti. Nello stesso, viene affrontata la questione dello schematismo kantiano in relazione al carattere *embodied* e tecnico dell'immaginazione. A partire da questo schematismo *embodied* viene illustrato come l'immaginazione stabilisca uno stretto rapporto col linguaggio articolato, abdicando alla sua originaria doppia funzione e assumendo su di sé i compiti di riorganizzazione e rigenerazione di questo reciproco vincolo.

Questa funzione è eminentemente all'opera nell'arte. L'arte, nell'accezione kantiana, esibisce i modi in cui l'immaginazione rimette in questione i concetti (le regole) fissate dal versante linguistico, per far emergere uno «schematismo tecnico originariamente produttivo» (p. 79) in cui il rapporto col mondo ambiente non è sussunto ad una regola prestabilita, ma nuove regole vengono introdotte. In breve, il lavoro dell'immaginazione riorganizza «il mondo ambiente secondo nuovi assetti tecnici, destinati a rimodellare le forme di vita che vi si costituiscono» (p. 81).

A sua volta, la modificazione della sensibilità in relazione alle innovazioni tecniche viene tematizzata nella sua accezione politica. Insieme alle possibilità creative offerte dall'*entanglement* fra immaginazione e linguaggio, Montani descrive i rischi derivanti del carattere impositivo e canalizzante della tecnica nei confronti della sensibilità. Seguendo Benjamin, afferma che precisamente un'innovazione tecnica, la producibilità delle immagini, ricolloca l'arte dall'ambito estetico a quello politico. Questa stessa innovazione «contiene in sé l'opportunità di riannodare la creatività tecnica con i processi di individuazione aprendo 'spazi di gioco' molto particolari e fin qui impraticabili» (p. 94). All'esplorazione di questi spazi di gioco, aperti secondo Benjamin dal cinema, Montani dedica l'ultima parte del secondo capitolo.

Nell'ultimo capitolo viene approfondito il carattere del rapporto fra immagine e parola, e dei reciproci processi di integrazione, attraverso un riferimento al *Paragone delle arti* di Leonardo e alla teoria del montaggio di Ejzenštejn.

Centrale per entrambi gli autori è l'idea di *pittura*, intesa come «esperienza visiva *in senso esteso* [...] insieme di componenti aptiche, motorie e più genericamente sinestetiche [...]. La pittura designa il risultato di un' *espressività multimodale*» (p. 108). In particolare per Ejzenštejn il cinema si costituisce come lo stadio moderno della pittura.

Dopo un'approfita analisi delle posizioni di Ejzenštejn sul cinema e sul montaggio, Montani arriva ad esplicitare la sua tesi: il cinema «si è caratterizzato fin dall'inizio per la sua elevata capacità di implementare processi di integrazione/espansione [...] tra le forme dell'espressione che si riferiscono al lavoro dell'immaginazione [...] e le forme dell'espressione che si riferiscono al lavoro del pensiero linguistico». Questo in virtù del suo carattere eteroclitico e multimodale, insieme iconico, discorsivo e scritturale. Attraverso la *macchina espressiva* del cinema il soggetto è in grado di rimettersi in contatto con la *radice originaria* di sensibilità e intelletto e le sue modalità operative. Ciò fa di questa tecnologia uno dei «principali generatori dei nostri processi di *individuazione* e del 'capitale semantico' cui questi attingono» (p. 137). La tesi, oltre che sul piano teorico, è supportata dalle analisi di quattro film in cui questi processi sono messi in risalto.

Il capitolo si chiude con una riflessione sul rapporto fra parola e immagine, o meglio fra principio sequenziale (o scritturale) e principio simultaneo, in due ambiti tecnologici contemporanei: pratiche spontanee di scrittura sincretica sul web (*meme* e prodotti affini) e installazioni basate su dispositivi di realtà virtuale.

In conclusione, il testo possiede due qualità fondamentali. La prima consiste nel ricco e rigoroso lavoro teorico offerto. In particolare, il nodo cruciale del rapporto fra esperienza pre-linguistica e linguisticizzata viene affrontato senza reticenze, dando modo al lettore di poter ricollocare il lavoro dell'immaginazione alle prese con le tecnologie moderne e contemporanee, nel contesto di una storia intellegibile, all'interno della quale prospettare esiti possibili. La seconda qualità, consiste nell'aver condensato profondità teorica e attualità, in un testo dalle dimensioni ridotte.

Chiaramente, la densità dei temi affrontati e lo spessore dei riferimenti fanno di questo libro un testo per chi ha già una certa dimestichezza con la filosofia (critica). Se da un lato ciò può scoraggiare, dall'altro conferma la necessità degli strumenti della tradizione filosofica per la comprensione dei fenomeni tecnologici, contemporanei e moderni.

LUCA CAPONE

l.capone@unicampus.it

Università Campus Bio-Medico, Roma, Italia

LAURA PALAZZANI, *Bioetica e pandemia. Dilemmi e lezioni da non dimenticare*, Scholè-Morcelliana, Brescia 2022, pp. 224.

L'EPIDEMIA di Covid e le misure per contrastarla, stravolgendo il vivere quotidiano – posto di fronte a una minaccia alla vita, alla salute e alla dignità della persona – e mettendo a nudo le troppe impreparazioni (del sistema sanitario, personali ed etiche), hanno imposto una speciale riflessione alla bioetica, *in primis* sul rapporto tra libertà e salute. Lo rivela l'ampiezza del dibattito specializzato, sebbene non tutte le

voci vi abbiano preso identica parte (o abbiano ricevuto la stessa attenzione). Che non perdere quest'amara occasione sia un dovere etico è la tesi della professoressa Palazzani (ordinario di Filosofia del diritto, vicepresidente vicario del Comitato Nazionale per la Bioetica e membro dei comitati di bioetica all'UNESCO, al Consiglio d'Europa e alla Commissione europea), soprattutto nel senso di affrontare «complessità e incertezze delle pandemie con uno spazio e un tempo per l'etica».

Scritto prima della fine dell'emergenza, il testo, intendendo inserirsi nella discussione interdisciplinare italiana e internazionale, porta in primo piano i tentativi di risposta dell'etica come contributo critico e propositivo per la salute individuale e comunitaria, per evitare gli errori compiuti. Suo pregio è uno sguardo d'insieme sulle tesi affermatesi nel confronto/collaborazione tra comitati etici nazionali e sovranazionali, riassunte dall'autrice solitamente evidenziando la propria, legata a una visione antropologica relazionale, alla centralità della persona umana e al principio dell'uguaglianza. Per Palazzani, è possibile trovare linguaggio e criteri comuni in un dibattito pluralista, ad es. il diritto di tutti a un minimo decente di cure come parte della tutela sociale da minacce esterne. Particolare attenzione ricevono i dilemmi emersi nella prassi: le politiche pubbliche, con la necessità di bilanciare libertà individuale e responsabilità sociale, la distribuzione di risorse sanitarie scarse, la sperimentazione di nuove cure sull'uomo e l'informazione dei soggetti coinvolti, i vaccini (ricerca, produzione, distribuzione e obbligo).

Lo studio, corredato da un indice dei nomi e da uno di Istituzioni e Comitati nazionali e internazionali di bioetica, si compone di cinque capitoli, senza una sezione di conclusioni: I. *Politiche sociali e comportamenti individuali*; II. *Distribuzione delle risorse e accesso alle cure*; III. *Cura e ricerca*; IV. *Vaccini. Ricerca, distribuzione, obbligo*; V. *Le "lezioni" bioetiche da apprendere*.

Il primo capitolo discute le politiche pubbliche di gestione della pandemia, iniziando con la forte tensione tra teorie liberali o liberiste (compreso Agamben) e teorie personaliste e comunitarie sulle scelte biopolitiche, riconducendo alle prime il privilegiare libertà individuale, con la *herd immunity*, e alle seconde la tutela della salute individuale e comunitaria, nel quadro della responsabilità solidale e del bene comune, con il *lockdown*. L'autrice, considerati gravissimi i rischi e la mortalità della malattia, si schiera con l'ultima tesi, affermatasi nettamente a livello internazionale: per Palazzani, la restrizione della libertà individuale (eccezionale, da sottoporre a criteri etici e a valutazione della sostenibilità psicologico-sociale) è un atto di responsabilità verso la propria e altrui salute e un atto di solidarietà verso i fragili. Ne denuncia però le controindicazioni – soprattutto l'aumento delle disuguaglianze – che richiedono strumenti di mitigazione. La salute è bene etico primario senza il quale «non esiste la vita e non esiste la libertà» e la cui tutela è diritto individuale fondamentale e interesse della collettività. L'inapplicabilità concreta della posizione libertaria ne rivela l'inconsistenza teoretica (argomentazione molto interessante). Una delle politiche più discusse è la sorveglianza, per via del conflitto tra diritti personali e interessi collettivi: per Palazzani, è possibile condividere i dati per ragioni di salute individuale e sociale, ma ciò esige una riflessione etica basata sui valori fondamentali; data la scarsa preoccupazione per il tracciamento quotidiano sulla rete, perde di senso preoccuparsi di quello pandemico. La bioetica offre dunque un contributo rilevante, anche in

un contesto pluralistico, nella consulenza interdisciplinare alla politica, che non può legittimare le proprie scelte in pandemia solo sulla scienza.

Il secondo indica i criteri etici per macro- e micro-allocazione di risorse sanitarie scarse, inquadrandoli nelle diverse teorie della giustizia. L'approccio economicista libertario, pur silente, ha gravi conseguenze su deboli, poveri ed emarginati. Emersa in documenti internazionali o nazionali, la visione utilitarista, privilegiando il paziente con maggior possibilità di recupero in termini di quantità e qualità della vita (come QALY o EALY), comporta evidenti problemi etici. La visione basata sull'uguaglianza, condivisa da teorie della giustizia diverse, ritiene unico criterio possibile della selezione la valutazione deontologica oggettiva, da parte del medico, della condizione clinica del paziente. In particolare, la sospensione di un trattamento proporzionato di un paziente non è mai giustificabile dall'urgenza di un altro e all'anziano bisogna garantire gli stessi diritti. Il principio bioetico dell'uguaglianza, dell'equità e della non discriminazione nell'accesso alle cure risulta un punto di convergenza nel dibattito e nelle linee guida di alcune società scientifiche (pur nelle differenze).

Il terzo affronta i problemi etici di cura e ricerca in pandemia. In sperimentazioni accelerate è necessario mantenere i requisiti scientifici, etici e giuridici: è possibile solo velocizzare le questioni burocratiche e potenziare, a certe condizioni, la ricerca traslazionale. La mancanza di cure giustifica quelle compassionevoli ma sempre a certe condizioni; inoltre, fa sì che l'unico modo per ricevere un trattamento sia partecipare a studi clinici, che risultano «trattamenti in sé». L'autrice è favorevole agli studi adattativi e pragmatici, perché in pandemia «il rigore significa un aumento della perdita di vite umane». Ricostruito il quadro etico-giuridico internazionale del consenso informato (tramite alcuni percorsi, è possibile fare ricerca in determinati casi di assenza di consenso), indica i cambiamenti richiesti dalla sovrapposizione tra medico/ricercatore e paziente/partecipante alla ricerca (il nodo etico principale). Altri temi discussi sono il reclutamento di soggetti appartenenti a fasce vulnerabili, al quale Palazzani è favorevole, e la donazione di campioni biologici alla ricerca, in particolare la possibilità di un consenso ampio, con garanzia di pseudonimizzazione, e la sensibilizzazione alla donazione come gesto solidale; è importante la specificazione della finalità della ricerca. La raccolta dei dati è di enorme valore bioetico: la protezione, da garantire, non deve impedire misure contro la pandemia. In generale, si ammettono restrizioni all'esercizio del diritto alla *privacy*, in modo proporzionato e limitato all'emergenza e in ambito sanitario, per la protezione collettiva della salute pubblica, se prescritto dalla legge.

Il quarto affronta le questioni etiche sui vaccini – considerati protezione almeno parziale dal contagio e certa dalla malattia grave, dunque unica soluzione dell'emergenza – e dal c.d. *green pass*. Quanto alla sperimentazione in emergenza, al di là dei problemi specifici posti da *challenge studies* e controllo con placebo, anche nei documenti nazionali e internazionali il problema è il *come*: i partecipanti non devono essere meri strumenti; buona parte dei dubbi sembrano risolvibili con un adeguato consenso informato. Le priorità nella micro-allocazione dei vaccini sono diverse in un contesto pluralista; in base al principio di uguaglianza, devono dipendere dal rischio medico diretto e indiretto e da quello psicologico e socioeconomico; bisogna informare i cittadini a riguardo. Il dibattito si è diviso anche sulla

giusta distribuzione globale: la visione personalista e comunitaria, considerando il vaccino e la salute *beni comuni globali*, dati la responsabilità solidaristica dei governi, quella sociale delle industrie farmaceutiche e il principio del *benefit sharing*, auspica nuovi accordi commerciali e la condivisione/sospensione della proprietà intellettuale, con una «armonizzazione regolatoria globale per la ricerca» che veda la collaborazione pubblico-privato.

Quanto all'obbligo – inteso come dovere di vaccinarsi sotto i diversi profili morale, politico e giuridico – Palazzani, presentate le diverse visioni, si schiera risolutamente a favore. La giustificazione di quelli morale e deontologico è imperniata sul principio della prevenzione del danno e sulla contribuzione a un bene pubblico di estrema importanza (l'immunità di comunità), a raggiungere il quale sono necessari. Tale necessità è richiesta anche dall'obbligo giuridico, giustificato anche dall'importanza del bene pubblico in gioco e da un costo proporzionato per il singolo (i vaccini sono considerati sicuri); anche il comitato italiano ammette l'obbligo (pur preferendo l'accettazione spontanea grazie all'informazione). Per Palazzani, la sospensione dal lavoro o del salario è un intervento *soft* a disposizione dello Stato, mentre l'incentivazione alla vaccinazione è eticamente discutibile e la proposta di non curare i non vaccinati ha forti criticità.

Il dibattito si è diviso molto anche sul *green pass* – documentazione che autorizza la circolazione di cittadini in sicurezza, ottenibile mediante vaccinazione, guarigione con test sierologico o tampone (in alcuni casi il tampone era già escluso, complicando il quadro) – e ha considerato il diverso livello di sicurezza dei vari modi per ottenerlo. Palazzani ritiene entrambe le scelte causa di discriminazioni, ma si schiera con quella favorevole del comitato italiano, focalizzandosi sull'ingiustizia del vietare a tutti quando si può consentire ad alcuni.

Il quinto riguarda le “lezioni” bioetiche della pandemia: obbligo etico prioritario è farsi trovare *preparati, organizzati, coordinati* a livello regionale e globale, ripensando l'organizzazione sanitaria. Notazione importantissima è che il rischio di saturazione ospedaliera non deve divenire nuovamente l'unico motivo imperativo per il confinamento generale. È decisivo agire insieme, anche a livello globale, a beneficio di tutti, senza affidarsi al libero mercato. Sulla distribuzione di risorse scarse, «problema etico cruciale», Palazzani auspica un confronto teorico internazionale, l'educazione del personale sanitario, l'implementazione di comitati etici per la clinica e la formazione specifica dei loro membri. Altri obblighi morali dei Paesi sono condurre ricerche in pandemia e investire in una ricerca con dimensione interdisciplinare. Sono importanti il principio di responsabilità etica dei ricercatori, la *health literacy* dei cittadini e la comunicazione scientifica. Per l'autrice, l'aumento dello svantaggio di alcuni gruppi a causa delle politiche di contenimento era imprevedibile, ma indica la necessità di fare un «inventario» di efficacia ed effetti delle varie misure nazionali, per proporre strategie mirate che mantengano i legami sociali e potenzino il *welfare*: senza solidarietà, libertà e uguaglianza non esistono realmente. L'informazione, ambito con un'etica intrinseca, è cruciale per rafforzare la fiducia dei cittadini; data la pericolosità delle *fake news*, manca una certificazione di qualità dei siti sulla salute.

In conclusione, Palazzani sottolinea il ruolo crescente della bioetica e dei comitati, «prezioso» sia per sostenere il processo decisionale sanitario e politico, sia per infor-

mare i cittadini. La bioetica mostra la pandemia come «chiamata» all'impegno collettivo per la promozione della giustizia e della solidarietà inclusiva.

Anche se il quadro dell'emergenza, fondamentale per la valutazione bioetica, non è ancora pienamente chiarito, pregio del testo, oltre alla tensione ad apprenderne le lezioni etiche, è la possibilità di farsi un'idea precisa delle tesi bioetiche alla base delle scelte biopolitiche intraprese.

MIRIAM SAVARESE
msavarese@live.com
Roma, Italia