



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

giugno 2001 (10 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Indice cronologico: giugno 2001

<p>Presentazione di Angelo Marocco - 27/6/2001</p>	<p>Baccarini, Emilio (a cura di), <i>Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello.</i> Roma, Edizioni Studium, 2000, pp. 446, ISBN 88-382-3835-9 (6/4/2001)</p>
<p>Recensione di Filippo Del Lucchese - 24/6/2001</p>	<p>De Giorgi, Alessandro, <i>Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo.</i> Prefazione di Toni Negri, Roma, DeriveApprodi, 2000, pp. 127, Lit. 24.000, ISBN 88-87423-26-1 (4/4/2001)</p>
<p>Recensione di Angelo Marocco - 20/06/2001</p>	<p>Congiunti, Lorella, (a cura di), <i>L'audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò.</i> Roma, Edizioni Hortus Conclusus, 2000, pp. 224, ISBN 88-86895-10-0 (4/04/2001)</p>
<p>Recensione di Corrado Del Bo' - 17/06/2001</p>	<p>Ferrara, A., Gessa-Kurotschka, V., Maffettone, S., <i>Etica individuale e giustizia</i> Napoli, Liguori (Collana di Filosofia Pubblica), 2000, pp. XIII-483, Lit. 48.000, ISBN 88-207-3088-X. (25/03/2001)</p>
<p>Recensione di Angelo Marocco - 14/6/2001</p>	<p>R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), <i>Nichilismo e politica</i> Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 268, ISBN 88-420-6203-0</p>
<p>Recensione di Giovanni Molinari - 12/6/2001</p>	<p>Carotenuto, Aldo, <i>Il fondamento della personalità.</i> Milano, Bompiani, (Studi Bompiani), 2000, pp. 377, Lit. 34.000, ISBN 88-452-4563-2. (21/3/2001)</p>
<p>Recensione di Francesco Armezzani - 10/6/2001</p>	<p>Martinelli, Riccardo, <i>Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap.</i> Macerata, Quodlibet (Quaderni di "Discipline Filosofiche" IX), 1999, pp. 199, Lit. 28.000, ISBN 88-86570-35-X (20/3/2001)</p>

Recensione di Filippo Del Lucchese - 8/6/2001	Caporali, Riccardo, <i>La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza.</i> Napoli, Liguori Editore, 2000, pp. 220, Lit. 20.000, ISBN 88-207-2989-X (18/3/2001)
Recensione di Paolo Di Lucia - 5/6/2001	Schauer, Frederick, <i>Le regole del gioco. Un'analisi filosofica delle decisioni prese secondo le regole nel diritto e nella vita quotidiana.</i> Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 378, Lit. 48.000 (18/3/2001)
Recensione di Antonino Scalone - 3/6/2001	Giacomini, Bruna (a cura di), <i>Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea.</i> Padova, Il Poligrafo, 2000, pp. 320, Lit. 40000, ISBN 88-7115-183-6 (8/3/2001)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Baccarini, Emilio (a cura di), *Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello.*

Roma, Edizioni Studium, 2000, pp. 446, ISBN 88-382-3835-9

Presentazione di [Angelo Marocco](#) - 6/4/2001

[Indice](#) - [L'autore](#)

I saggi che costituiscono il presente volume pubblicato dalle edizioni Studium per la collana *La cultura* intendono essere nelle intenzioni un segno di riconoscenza da parte degli autori al professor Armando Rigobello in occasione della conclusione della sua attività accademica. Il saggio introduttivo del curatore Emilio Baccarini (*La passione del filosofo: pensare l'originario*, pp. 12-26), può essere considerato una vera e propria premessa ai diciotto contributi che costituiscono il volume. Muovendo dall'espressione platonica *to pathos tou philosophou*, Baccarini si interroga innanzitutto sulla legittimità dell'interrogativo sull'originario.

Fino a che punto è lecito porre una domanda categoriale circa un tema che si situa al di là dell'uso possibile delle categorie? Nonostante dell'originario non sia possibile dire alcunché, ciò non significa che non sia nulla. Anzi, la sua presenza-assenza diviene per il filosofo la sua passione. Dinanzi all'originario e alla domanda esistenziale e cosmica che lo annuncia - *Pourquoy il y a plus tôt quelque chose que rien?* - il pensiero è costretto a disporsi in maniera radicalmente nuova. L'impossibilità dell'approccio dell'esercizio della logica categoriale e della fenomenologia, impone una trasformazione di registro affinché la passione del filosofo divenga essa stessa modalità di pensiero rivelativo. Il Novecento, scrive Baccarini, ha assunto tale consapevolezza quando ha iniziato a pensare "ermeneuticamente". Ciò perché l'ermeneutica non è solo interpretazione, ma comprensione parlante che diviene rivelazione nell'atto del dire: "L'originario viene a manifestazione perché parla e l'uomo parla perché ascolta" (p. 25). Perciò nell'uomo il dire non è soltanto suscitato da un'esperienza, non ha un contenuto che si è costituito da sé, ma implica la ripetizione di un ascolto, ovvero comunicazione e testimonianza di un dono. Il volume si apre con la sezione dal titolo *I limiti della ragione*.

Nel saggio di Michele Amadò (*Il limite del logos: il logos del limite. Uno specchio asimmetrico*, pp. 29-64) si affronta la questione del *logos*, sottolineando come i suoi limiti non siano opera negativa. Infatti quella fedeltà al limite costituisce "riconoscenza di una differenza che intuiamo fondamentalmente buona; è riconoscenza per un dono" (p. 64). Con

il contributo di Lorella Congiunti (*John Toland. Le ragioni della reason*, pp. 65-96) si mette in rilievo invece il rapporto ragione-religione e ragione-rivelazione nella prospettiva di Toland. Non conoscendo più confini, la *reason* tolandiana pare non essere più in grado di rispondere della propria ragione, quasi segno che essa non abbia "avuto infine ragione, non riuscendo a dire le ragioni di Dio" (p. 96). Sempre intorno alla questione del limite si inserisce il contributo di Andrea Gentile (*Metafisica del "limite" e strutture del trascendentale*, pp. 97-134) attraverso una articolata lettura della filosofia trascendentale kantiana, le cui condizioni di possibilità sembrano rientrare "nella possibilità soggettiva, cioè nell'ambito di quello che Kant chiama il *Fürwahrhalten* soggettivo" (p. 134).

Nella seconda parte, *Attraverso il tempo*, il contributo di Giuseppe Patella (pp. 137-152) è imperniato sul tema del rapporto tra temporalità e narrazione così come si presenta nell'opera autobiografica vichiana. Qui si riscontra come in Vico "il tempo proprio raccontato nella forma dell'autobiografia, non poteva che essere all'insegna di una provvidenziale 'storia ideale eterna'" (p. 152) Nel suo saggio Giorgio Erle (*Oltre Kronos. Un problema antico come l'uomo, riproposto dalla Filosofia della Naturap hegeliana*, pp. 153-170) affronta la questione del tempo in riferimento alla filosofia della natura di Hegel. La conclusione cui perviene Erle è che nel sistema hegeliano "il ruolo della negatività temporale, mentre ci immerge nell'oscurità e nella consumazione, diventa nella complessiva unità organica dell'universo un necessario passaggio per attingere alle radici della vita" (p. 169).

Il tema del tempo viene esaminato da Claudio Fiorillo nella lettura jaspersiana (*L'emergenza dell'ulteriorità: la temporalità in Karl Jasper* pp. 171-192), nella quale si sottolinea come "è il silenzio del non sapere che deriva dall'irruzione dell'eterno nel tempo", un' interruzione che sconnette il tempo aprendo al silenzio in quanto luogo ultimo del filosofare nel tempo (p. 189). La terza parte, *Prospettive ermeneutiche*, inizia con uno studio di Stefano Semplici (*La deduzione che non c'è. La legge morale fra poesia e teodicea del sublime*, pp. 195-212). Si tratta di una riflessione intorno alle fondazioni delle ragioni della realtà oggettiva della legge morale a partire dall'analogia tra il bello e il bene, intorno cioè alla "possibilità di una mediazione estetica tra le idee della ragione e il livello intuitivo dell'esperienza" (p. 200).

Cristina Di Nino (*Verità e testimonianza in Luigi Pareyson*, pp. 213-226) prende in considerazione la tematica ermeneutica in Pareyson, evidenziando come il pensatore torinese sia in grado di dire qualcosa sull'originario e sull'essere marcando il passaggio dal personalismo ontologico all'ermeneutica e il valore della testimonianza. Nel contributo di Andrea De Santis (*L'ontologia genetica di Heinrich Rombach*, pp. 227-244) viene messa a tema la questione della relazione tra estetica e teologia alla luce del pensiero di Heinrich Rombach, il cui pensiero in Italia risulta poco conosciuto. Fabrizia Abbate (*La porta stretta. Identità e ulteriorità nell'ultimo Ricoeur*, pp. 245-258) illustra lo svolgimento dell'esperienza teoretica ricoeriana alla luce dei suoi recenti testi, nei quali si coglie il forte invito a porre il problema della vita alla morte "quasi che la morte diventi un atto interno alla vita" (p. 253).

La quarta parte, *Metafisica e trascendenza*, viene aperto dallo studio di Alessandra Cislaghi (*"Id quo maius desiderari nequit"*, pp. 259-276) che opera un'analisi sulle condizioni attuali della riflessione metafisica, nella convinzione che, anche se è impraticabile la metafisica come sistema dottrinale, la rinuncia alla pretesa di un'elaborazione razionale del desiderio metafisico, "se attuata, equivarrebbe alla capitolazione della filosofia stessa" (p. 264). Il

saggio di Iolanda Poma (*L'esperienza umana di trascendenza in Essere e avere di Gabriel Marcel*, pp. 277-300) è un'attenta lettura dell'opera di Marcel. Lo studio evidenzia come l'errore della filosofia cristiana sia stato quello "di camuffare il teocentrismo da antropocentrismo", mentre l'errore opposto è stato compiuto dalle filosofie laiche "che, per reazione, hanno negato il polo trascendente, finendo così per perdere l'uomo" (p. 300). Francesco Miano (*Responsabilità e relazione in Martin Buber*, pp. 301-310) propone un'analisi dell'idea di responsabilità all'interno del pensiero di Buber nella convinzione che qui "si annodano riflessione di tipo antropologico ed etico religioso" (p. 301). Filippo Sensi (*Il linguaggio del dono*, pp. 311-332) ripercorre con puntualità l'itinerario di pensiero levinassiano con l'intento di evidenziarne la presenza della lezione husserliana e di quella heideggeriana.

La quinta parte, *Dio e la filosofia*, viene aperta dal contributo di Giovanni Salmeri (*Angeli e dèmoni. Il problema della filosofia cristiana*, pp. 335-362) muove dall'interrogativo di fondo: è possibile per un cristiano fare filosofia? La risposta è che "un amor di sapere credente non è meno filosofico quando tenta di tradurre in parole e in prassi l'esperienza di fede cristiana" (p. 362). Il contributo di Graziano Perillo (*Apophysis e discorso di Dio in Giovanni Scoto Eriugena*, pp. 363-390) si propone di leggere l'opera di Giovanni Scoto, individuando i motivi di interesse nel carattere apofatico del suo pensiero: "Nonostante il fatto che l'ordine universale sia fondato dalla perfetta ratio, il fondamento ultimo resta al di là dell'essere e della dicibilità" (p. 366). Angelo Marocco (*La filosofia religiosa nell'itinerario speculativo di Franz Brentano*, pp. 391-422) esamina la filosofia della religione di Brentano evidenziando nella tensione tra scienza e fede il motivo essenziale del pensiero brentano. Vincenzo Brutti (*Ritrovare ente e divino nell'essere. Una lettura dei Beiträge zur Philosophie di Heidegger* pp. 423-446) propone una attenta lettura dei *Beiträge zur Philosophie*, nella consapevolezza e convinzione che in questa opera Heidegger "dipana e riannoda la questione dell'essere" ed è proprio nel ripensare tale questione che si "concepisce l'opera forse più significativa dopo *Sein und Zeit*" (p. 424).

Vorrei concludere questa breve rassegna ricordando quanto il curatore richiama a termine dell'introduzione: "Gli autori sono tutti giovani ricercatori, dottorati e dottorandi, che hanno voluto offrire, ciascuno nel proprio ambito di ricerche, una testimonianza di gratitudine al professor Armando Rigobello, in occasione della cessazione dal suo impegno accademico [...] questi giovani, con il loro impegno di ricerca, prendono a loro volta il testimone e, con esso, la responsabilità di *Vetera novis augere*".

Indice

[Introduzione: E. Baccarini, *La passione del filosofo: pensare l'originario* (pp. 12-26). I limiti della ragione: I. M. Amadò, *Il limite del logos: il logos del limite. Uno specchio asimmetrico*, pp. 29-64; II. L. Congiunti, *John Toland. Le ragioni della reason*, pp. 65-96; III. A. Gentile, *Metafisica del "limite" e strutture del trascendentale*, pp. 97-134. Attraverso il tempo: IV. G. Patella, *Tempo e racconto nell'Autobiografia di Giambattista Vico*, pp. 137-152; V. G. Erle, *Oltre Kronos. Un problema antico come l'uomo, riproposto dalla Filosofia della Natura hegeliana*, pp. 153-170; VI. C. Fiorillo, *L'emergenza dell'ulteriorità: la temporalità in Karl Jaspers*, pp. 171-192. Prospettive ermeneutiche: VII. S. Semplici, *La deduzione che non c'è. La legge morale fra poesia e teodicea del sublime*, pp. 195-212; VIII. C. Di Nino, *Verità e*

testimonianza in Luigi Pareyson, pp. 213-226; IX. A. De Santis, L'ontologia genetica di Heinrich Rombach, pp. 227-244; X. F. Abbate, La porta stretta. Identità e ulteriorità nell'ultimo Ricoeur, pp. 245-258. Metafisica e trascendenza: XI. A. Cislighi, "Id quo maius desiderari nequit", pp. 259-276; XII. I. Poma, L'esperienza umana di trascendenza in Essere e avere di Gabriel Marcel, pp. 277-300; XIII. F. Miano, Responsabilità e relazione in Martin Buber, pp. 301-310; XIV. F. Sensi, Il linguaggio del dono, pp. 311-332. Dio e la filosofia: XV. G. Salmeri, Angeli e dèmoni. Il problema della filosofia cristiana, pp. 335-362; XVI. G. Perillo, Apophasis e discorso di Dio in Giovanni Scoto Eriugena, pp. 363-390; XVII. A. Marocco, La filosofia religiosa nell'itinerario speculativo di Franz Brentano, pp. 391-422; XVIII. V. Brutti, Ritrovare ente e divino nell'essere. Una lettura dei Beiträge zur Philosophie di Heidegger, pp. 423-446.

L'autore

Emilio Baccarini, nato a Lanuvio (RM) nel 1948, insegna Antropologia filosofica presso l'Università di Roma "Tor Vergata" e presso la Pontificia Università Lateranense. Studioso di Husserl (La fenomenologia. Filosofia come vocazione, Studium, Roma 1981) e del pensiero ebraico contemporaneo (Levinas. Soggettività e infinito, Studium, Roma 1985). Negli ultimi tempi si è occupato di un'antropologia della differenza e dell'alterità (Il pensiero nomade. Per un'antropologia planetaria, Cittadella, Assisi 1994; La persona e i suoi volti. Etica e antropologia, Anicia, Roma 1996; traduzione e introduzione di E. Levinas, Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro, Jaca Book, Milano 1998). In questo ambito ha collaborato anche con il Consiglio d'Europa. È membro del consiglio direttivo dell'associazione SIDIC (Service international de documentation judéo-chrétienne) e direttore responsabile dell'omonima rivista internazionale.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

De Giorgi, Alessandro, *Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*. Prefazione di Toni Negri, Roma, DeriveApprodi, 2000, pp. 127, Lit. 24.000, ISBN 88-87423-26-1

Recensione di [Filippo Del Lucchese](#) - 3/04/2001

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

[*Parole chiave: filosofia politica, devianza, controllo sociale, post-fordismo*]

È convinzione diffusa che, nella nostra epoca, molte delle categorie, delle pratiche, delle istituzioni caratteristiche della modernità siano entrate irreversibilmente in crisi. Eppure non tutto ciò che si è sviluppato nell'età precedente ha esaurito le sue funzioni. Più spesso queste pratiche e queste istituzioni si trasformano per adattarsi alla nuova realtà. Sembra corretto, quindi, partire dall'idea del 'mutamento' per cogliere il significato ed il peso delle trasformazioni sociali in atto.

Questo è particolarmente evidente nel caso dei meccanismi del controllo sociale. Alessandro De Giorgi, con grande chiarezza, illustra nel suo libro alcuni di questi passaggi. La definizione stessa che suggerisce l'autore invita a prestare particolare attenzione alla trasformazione, alla dislocazione delle pratiche del controllo sociale. Questo — scrive infatti De Giorgi - "è il processo (storico) di costruzione del rapporto tra potere e devianza: potere di definire le norme ed etichettare chi da esse devia, potere di indurre conformità e reprimere difformità, potere di tracciare la differenza tra normale e patologico, potere di correggere punendo e di punire correggendo" (p. 15-6). Ed è la stessa struttura del libro a ricordare che abbiamo a che fare con processi storici di cui è essenziale cogliere la tendenza e gli "orientamenti".

L'analisi di De Giorgi attraversa idealmente la seconda metà di questo secolo. Fino alla metà degli anni Settanta il paradigma elaborato dalla ricerca sociologica e criminologica era di tipo essenzialmente "disciplinare". Era diffusa, cioè, la convinzione di poter intervenire positivamente sulle cause della devianza. Alla base di questa convinzione l'idea della "trasformabilità", della possibilità di prevenire o di trattare in modo 'terapeutico' le situazioni in cui si riteneva potessero avere origine i fenomeni della devianza. La pena, in questo contesto, era pensata come un meccanismo essenzialmente "correzionale", con una funzione di utilità sociale. Parallelamente, in questi anni, si rinforzava la tendenza a pensare come positivo il fenomeno della "socializzazione" della pena, cioè della moltiplicazione dei luoghi e delle forme della pena, per sottrarre al carcere la sua tradizionale centralità.

Gli effetti di questa concezione, all'inizio degli anni Settanta, sono la diminuzione della popolazione carceraria da un lato, e l'"allargamento delle reti di controllo" all'interno della società dall'altro. Questo fenomeno riguarda anche l'Italia, ma soprattutto l'America, a cui De Giorgi presta grande attenzione. Si potrebbe dire che le funzioni del controllo, fuoriuscendo dal carcere, si disperdono in molteplici rivoli all'interno della società, investendo più o meno direttamente un numero sempre più grande di persone. L'idea della "trasformazione" degli individui persegue la realizzazione dell'utopia disciplinare implicita nel nucleo teorico di questo paradigma: rimuovere gli effetti della devianza cercando di intaccarne le cause presunte. Tuttavia, prosegue l'autore, il paradigma si rivela utopico proprio sul terreno dell'esperienza. Semplicemente, le previsioni normative di questo modello disciplinare non rispecchiano i mutamenti della realtà sociale.

De Giorgi utilizza con estrema efficacia le analisi di Michel Foucault, in modo tuttavia originale e cercando di arricchire la ricostruzione del filosofo francese. Il potere disciplinare che si dispiega in questo periodo è composto da una serie di pratiche di esercizio alla normalità morale, all'obbedienza, all'educazione. Se in una prima fase, in età classica, il carcere aveva una centralità assoluta per la produzione disciplinare, nella seconda metà del nostro secolo crescono per importanza altre strutture del trattamento. Il progetto rimane tuttavia il medesimo, la "produzione di soggetti utili a mezzo di pene utili".

È nella prima metà degli anni Settanta, tuttavia, che comincia a venir meno l'ottimismo teorico sulla risocializzazione e sulla rimozione delle cause della devianza. Si ha in quel periodo un mutamento significativo nel modello dominante di trattamento della devianza. La delusione verso il trattamento 'utile' e la correzione delle cause lascia il posto ad uno scetticismo nei confronti delle reali possibilità di ridurre il rischio della devianza. De Giorgi sottolinea come questo spostamento si accompagna ad una contrazione della spesa pubblica in questo campo e, più in generale, ad un progressivo restringimento del *Welfare state* e delle politiche economiche di impostazione keynesiana prevalenti fino a quel momento. Sul piano teorico questo spostamento coincide con la sostituzione dell'obiettivo della prevenzione e della correzione con l'obiettivo delle deterrenza e dell'intimidazione. Sul piano pratico, da un trattamento personalizzato, disegnato sul singolo soggetto deviante, si passa ad un intervento diffuso, diretto all'ambiente, moltiplicando gli ostacoli — anche fisici e materiali — per ostacolare la condotta deviante, ad esempio in contesti metropolitani.

L'idea del mutamento, della trasformazione lenta e progressiva delle pratiche del controllo, non deve far dimenticare che alcuni fenomeni, letti in una certa prospettiva, assumono il carattere di una vera e propria rottura. È questo il caso del nuovo modello di controllo sociale, che De Giorgi chiama "paradigma attuariale". Questo si caratterizza per non essere più rivolto ad un soggetto determinato o ad una situazione problematica individuale. Si rivolge piuttosto a comportamenti, ad eventi, ad un "rischio" che è descritto e percepito come diffuso, collettivo, soprattutto ineliminabile. "Credo che la logica assicurativa — afferma l'autore — offra un esempio efficace della nuova razionalità dei sistemi di controllo sociale" (p. 37).

Il punto di vista soggettivo, individuale, rivolto ad un trattamento 'personalistico' della devianza, è abbandonato a favore di un punto di vista collettivo, statistico, sganciato dal

singolo caso e basato non più sull'efficacia del trattamento, bensì sull'efficienza e sul minor costo. L'autore sottolinea come, sul piano pratico, intere classi di soggetti sono tenute nel mirino degli apparati repressivi e di controllo indipendentemente dai comportamenti individuali. Nella precedente logica disciplinare la cosiddetta uguaglianza di fronte alla legge si era sempre mantenuta su un piano solo formale. Le carceri hanno sempre ospitato classi significativamente omogenee di persone, in termini ad esempio di colore della pelle o di reddito. Tuttavia "la retorica dell'uguaglianza ha consentito quanto meno di contenere determinati abusi del potere punitivo. Invece, da un certo momento in poi, si dice esplicitamente che gli esseri umani devono essere trattati diversamente a seconda della classe (di rischio) a cui appartengono. Ed è chiaro che la classe di rischio si sovrappone alla classe sociale" (p. 41).

La rottura di questo modello definito attuariale col modello disciplinare classico non deve tuttavia far dimenticare che entrambi appartengono ad una medesima storia. Proprio sottolineando questo aspetto De Giorgi mette in relazione questa ricostruzione con alcune delle posizioni più mature di Foucault, in particolare quelle sulla *governamentalità*. Ciò che emerge con chiarezza da queste pagine è l'affermazione da un lato di una "nuova filosofia del rischio criminale", dall'altro come questa novità si articoli perfettamente con alcuni strumenti classici del controllo sociale, primo fra tutti il carcere. La sua centralità "non è rimessa in discussione dalle nuove pratiche attuariali. Anzi, tutto sembra dimostrare che a una riduzione qualitativa delle funzioni degli istituti tradizionali del controllo corrisponda una espansione quantitativa del loro ruolo. Aumenta la popolazione carceraria. Una popolazione per la quale il penitenziario è una zona d'attesa, un luogo di contenimento provvisorio" (p. 48).

Queste pagine introducono efficacemente la seconda parte del volume, dedicata al rapporto tra migranti e devianza. È chiaro infatti che tra le classi di persone candidate ad occupare un posto d'onore nella logica attuariale del controllo si trova quella dei migranti. Qui De Giorgi è particolarmente vicino alle analisi sociologiche che, negli ultimi anni, hanno offerto alcuni dei risultati più interessanti e più convincenti in questo campo, come quelle di Alessandro Dal Lago o di Loic Wacquant. In particolare, l'autore sottolinea con chiarezza la tensione implicita nel rapporto che le società occidentali intrattengono con i migranti nella nostra epoca. Non si tratta né di un'esclusione e di un rifiuto radicale, né di un'inclusione e di un allargamento della cittadinanza. Si tratta al contrario di un'"inclusione subordinata", funzionale alle esigenze del mercato del lavoro dei paesi di destinazione (insistevano su questo meccanismo, sulla tensione 'strutturale' nel mondo occidentale tra universalismo da un lato e razzismo e sessismo dall'altro, già Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein nel volume *Razza, Nazione, Classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1990). De Giorgi sottolinea con efficacia come questa inclusione subordinata si traduca sul piano pratico in un controllo dei flussi. "Una limitazione degli ingressi sulla base delle effettive esigenze del sistema produttivo, affiancato da una politica legislativa di "dosaggio" dei diritti di cittadinanza, costringe di fatto le cittadine e i cittadini immigrati ad accettare qualsiasi forma di integrazione economica, purché offra qualche prospettiva di inclusione e soprattutto eviti l'espulsione" (p. 55).

L'autore prosegue la sua analisi articolando questa efficace lettura teorica ai recenti provvedimenti più significativi per la gestione dell' "emergenza" immigrazione, dagli accordi

di Schenghen del 1985 alla Convenzione di applicazione dei medesimi accordi del 1990, dalla legge Martelli dello stesso anno fino all'ultimo provvedimento legislativo del 1998. De Giorgi interviene con particolare enfasi sul provvedimento di creazione dei cosiddetti "Centri di permanenza temporanea e di assistenza". Da più parti ed in modo autorevole sono state sollevate riserve significative sulla conformità di questi 'campi' ai principi costituzionali, per le misure ingiustificate di limitazione della libertà personale, applicate indipendentemente dall'aver commesso alcun reato. In queste pagine l'analisi scientifica si unisce ad un preciso ed ineludibile impegno politico e di civiltà; inoltre sulla base dei rapporti e delle testimonianze dei molti volontari impegnati in queste strutture l'autore afferma con decisione che "i campi di concentramento post-disciplinare devono essere chiusi immediatamente" (p. 65).

Nella terza parte del volume l'autore torna ad analizzare alcuni aspetti teorici delle modalità di sviluppo del controllo sociale. In particolare il legame tra le nuove pratiche del controllo e le trasformazioni che avvengono nel sistema produttivo con il passaggio al post-fordismo oppure, in altre parole, il rapporto tra "modi di produzione" e "modi di punizione". De Giorgi sottolinea come un'impostazione puramente materialistica del problema sia insufficiente ed inadeguata a comprendere le trasformazioni avvenute e quelle in corso. Una dimensione fondamentale del problema è quella della "costruzione del consenso" intorno alle nuove pratiche ed ai nuovi paradigmi usati per descrivere la realtà sociale. Le dinamiche simboliche, ad esempio, insieme alla costruzione sociale dei problemi relativi alla devianza ed al "trattamento linguistico" degli stessi fenomeni, devono essere posti al centro dell'analisi. L'esperienza oggettiva del ciclo economico e quella soggettiva del controllo sociale sono infatti mediate proprio da queste dinamiche simboliche e dai codici comunicativi dominanti.

Ad esempio, afferma l'autore, "in momenti caratterizzati da un disagio economico diffuso e da una insicurezza sociale generalizzata, le *élites del potere* sembrano attivare strategie di dislocazione dei problemi, ovvero favoriscono la costruzione di un immaginario sociale punitivo, al fine di distogliere da questioni più profonde l'allarme sociale, che in questo modo si concentra sui criminali, sui devianti, sui diversi: in generale su un nemico. Ciò permette di spiegare perché, al verificarsi di determinate situazioni economico-sociali, corrisponde la realizzazione di crociate morali contro determinati fenomeni che vengono di volta in volta indicati al pubblico come fonte di tutti i mali. Dalla pedofilia alla microcriminalità, dalle droghe, alle mafie, al terrorismo. Rendendo possibile la dissociazione dei fenomeni reali dai metadiscorsi socialmente costruiti intorno a essi, questo tipo di analisi valorizza l'importanza dei fattori "culturali" nell'ambito delle dinamiche di conservazione dell'ordine costituito" (p. 91).

De Giorgi utilizza a più riprese l'espressione *élites del potere*. Se questa, a prima vista, può apparire un'espressione un po' generica, in realtà ha il merito di spiegare come i meccanismi descritti si dispongano in modo del tutto trasversale rispetto alle tradizionali appartenenze politiche. Partiti di destra e di sinistra non si sono distinti in modo significativo, negli ultimi anni, nella gestione dei fenomeni di migrazione e, più in generale, delle "emergenze" continuamente rispolverate. Riprendendo l'ipotesi di Dario Melossi, l'autore afferma quindi che la diffusione sempre maggiore di un vocabolario orientato alla punitività ed al rigore verso la devianza, in situazioni di crisi economica ad esempio, fa parte di una pratica strategica delle *élites* per favorire il consenso nei confronti dell'autorità impegnata contro il

crimine. In questo modo si ottiene l'effetto di 'distogliere' "l'attenzione del pubblico" dai fattori strutturali che determinano la situazione di crisi.

Un'appendice interessante — in realtà si tratta di un vero e proprio saggio — è dedicata al fenomeno che dà il nome al libro, l'ideologia della *zero tolerance*, che ha origine in America e che deve la sua fama al sindaco di New York Giuliani. Mostrando un'ottima conoscenza dell'esperienza newyorkese così come della documentazione ufficiale, De Giorgi mostra da un lato l'inconsistenza dei proclami trionfalistici dei sostenitori della *zero tolerance*, dall'altro i costi altissimi e l'enorme pericolosità di un modello che molti vorrebbero importare anche in Italia. Chiude il volume un'ampia ed aggiornata bibliografia particolarmente attenta alla realtà Americana.

Indice

Prefazione - Toni Negri; Introduzione; Prima parte: Strategie e pratiche della società di controllo; Seconda parte: Migranti e devianti. I nuovi territori del controllo; Terza parte: Controllo attuariale e trasformazione sociale. Lineamenti per una critica possibile. Appendice — Emergenze di fine secolo. L'incubo *zero tolerance*, p. 103; Bibliografia, p. 118.Indice

L'autore

Alessandro De Giorgi (1975) è dottorando di ricerca in criminologia presso l'Università di Keele (UK). Si occupa in particolare delle trasformazioni del controllo sociale in relazione all'universo economico-produttivo (economia politica del controllo), dei processi di controllo sociale che interessano il soggetto migrante e del concetto di governamentalità nella transizione dal fordismo al postfordismo. Collabora a varie riviste tra cui *DeriveApprodi* e *Dei Delitti e delle Pene*.Breve nota bio-bibliografica sull'autore

Links

<http://www.ci.nyc.ny.us/html/nypd/home.html> - New York Police Department

<http://www.deriveapprodi.org> - DeriveApprodi edizioni



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Congiunti, Lorella, (a cura di), *L'audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò.*

Roma, Edizioni Hortus Conclusus, 2000, pp. 224, ISBN 88-86895-10-0

Recensione di [Angelo Marocco](#) - 4/04/2001

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Non v'è dubbio che la cultura filosofica contemporanea debba oggi confrontarsi con la fine delle grandi costruzioni metafisiche che hanno fortemente segnato il cammino del pensiero occidentale. Per questa ragione, la morte di Dio, intesa nel senso nicciano, sembra presentarsi come il punto di approdo ultimo della vicenda metafisica dell'Occidente, che aveva assegnato alla ragione ontologica il compito di risolvere il mistero di Dio. Di fronte a questa situazione sempre più diffusa è l'opinione che la teologia filosofica sia stata quasi del tutto rimossa dal centro delle discussioni, che insomma non abbia più quel ruolo decisivo di un tempo. Dobbiamo pertanto considerare oramai la teologia filosofica una disciplina superata e inattuale? Assistiamo al definitivo declino contemporaneo della ragione teologica?

In questo ambito tematico di riflessioni intorno alle attuali condizioni di possibilità per la teologia filosofica, merita di essere segnalata la recente pubblicazione per i tipi delle Edizioni Hortus Conclusus del volume *L'audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò*, curato con rigore e puntualità da Lorella Congiunti. Il volume raccoglie i contributi presentati nelle giornate di studio dedicate al libro di Francesca Rivetti Barbò *Dio Amore Vivente. Lineamenti di teologia filosofica* (Jaca Book, Milano 1998) tenutesi a Milano e a Roma rispettivamente nel giugno e nell'ottobre del 1998.

Il suggestivo titolo del volume, *L'audacia della ragione*, riprende una bella espressione dell'enciclica *Fides et ratio*. Si tratta di una scelta non certo casuale. Infatti, come osserva Michael Ryan, viene spontaneo leggere il testo della Rivetti Barbò alla luce di questo documento pontificio e trovare così "delle grandi e soddisfacenti conseguenze" (p. 209). Dello stesso avviso è Gianfranco Dalmaso, il quale anzi sottolinea come *Dio Amore Vivente*, pubblicato circa un anno prima dell'enciclica, "ne costituisce come una preventiva e compiuta esecuzione a livello di esempio metodologico" (p. 94).

Se è vero, come avverte Mario Pangallo, che lo spirito della *Fides et ratio* può probabilmente rappresentare una delle chiavi di lettura del testo (p. 183), mi pare in ogni caso che si possa concordare con la considerazione della Congiunti, secondo la quale l'intera produzione

filosofica della Rivetti Barbò può essere sinteticamente racchiusa nella frase, "alla *parresia* della fede deve corrispondere l'audacia della ragione" (*Fides et ratio*, n. 48).

Affermata dunque la necessità di una ragione audace, si può allora dire che "non c'è audacia maggiore che nel rivolgersi a Dio" (p. XI). Da qui, per riprendere un'affermazione di Francesca Bonicalzi, *Dio Amore Vivente* si pone nello stesso tempo come "una provocazione e una sfida alla ragione" (p. 13). Può essere utile a questo punto, a testimoniare l'audacia dell'impegno scientifico della Rivetti Barbò, ricordare i suoi studi sulle formalizzazioni logiche delle prove dell'esistenza di Dio e quelli sulla dimostrazione degli errori del teorema di Gödel. C'è però un'altra considerazione da fare: la caratteristica più evidente del discorso teoretico rivettiano consiste, come rileva opportunamente Francesca Marietti, nel fatto che "l'Autrice, qui come altrove, svolge il ragionamento filosofico in modo rigoroso rispondente all'esigenza scientifica, senza tuttavia tralasciare l'impostazione didattica rivolta anche a non specialisti della materia" (p. 166).

Occorre comunque subito precisare che *L'audacia della ragione* non si presenta come un semplice libro celebrativo. Del resto, l'intento del volume, scrive la curatrice nell'*Introduzione*, è quello di proporsi come "il precipitato di un evento, ma non un precipitato statico, piuttosto un'ulteriore occasione di riflessione e di dialogo" (pp. IX-X). A partire infatti dal *Dio Amore Vivente*, il volume sintetizza i punti nodali dello statuto epistemologico della teologia filosofica e, sotto certi riguardi, vuol essere un tentativo indiretto di risposta alle ragioni dell'attualità e della validità della teologia filosofica.

Il fatto fondamentale dal quale conviene prendere le mosse è che la caratteristica principale della teologia filosofica emerge chiaramente allorché si cerca di chiarire i problemi relativi all'atteggiamento verso Dio. Mentre si parla di *teologia della rivelazione* quando tale chiarimento viene cercato nella fede, si parla invece di *teologia razionale* o di *teologia filosofica* quando il chiarimento viene cercato in base all'elaborazione concettuale dell'esperienza generale dell'uomo. Del resto, evidenzia Mauro Mantovani, la stessa Rivetti Barbò fa notare come la teologia filosofica sia "pensare Dio" con atti di pensiero svincolati dalla rivelazione di Dio, laddove la teologia rivelata si basa viceversa su ciò che Dio stesso ha rivelato all'uomo, "per questo la teologia filosofica si pone in piena continuità con la filosofia dell'essere" (p. 130).

Pertanto, secondo Dalmasso, è legittimo parlare di Dio con la ragione di Dio, perché Dio non è il mero ineffabile: in qualche modo è possibile parlare di Dio con rigore. Infatti, "la struttura e la logica di questo gesto sono il *rendere ragione*, secondo tutta la densità semantica e di metodo di questa locuzione. Anche le prove dell'esistenza di Dio vanno intese in questa accezione" (p. 94). A questo proposito, Francesco Botturi, evidenzia come "riconoscere la povertà del nostro sapere di Dio non significa rinunciare a sapere 'chi Dio è', ma accettate con vigore critico che tale sapere (*denken*) non può mai entrare in equazione con un conoscere (*wissen*) determinativo, da cui pure noi sempre dobbiamo partire" (p. 23).

Riprendendo la considerazione di Federico Scianò, si può affermare che di fronte all'eterno mistero di Dio gli individui sono tutti uguali, "fratelli nella loro comune condizione di non sapere perché sono venuti al mondo senza essere interpellati e perché poi sono stati condannati a lasciare il mondo senza possibilità di appello" (p. 213). Da parte sua, tuttavia,

Scianò riconduce il problema di Dio entro l'orizzonte di un *Lebensgefühl*: dinanzi a tale mistero, appare più credibile chi dice di averlo incontrato, rispetto a chi ritiene di poterne dimostrare l'esistenza con un sillogismo dietro l'altro (p. 213).

Diversa invece appare la prospettiva di Roberto Busa. La possibilità di un senso di Dio sta in ogni uomo, di cui la teologia filosofica dispiega l'intrinseca logica enucleando "microanaliticamente uno dopo l'altro gli anelli concatenati della logica microelementare, intrinseca, implicita in quel senso di Dio, naturale e casuale, cui la maggioranza delle masse umane si è mai sottratta e nemmeno i pochi che si sian professati atei" (p. 27).

Nella stessa direzione si muove Antonio Livi quando sostiene che "gli argomenti filosofici che rendono scientificamente incontrovertibile l'asserto 'Dio è' sono resi possibili dall'intuizione che il mondo [...] richiede che si pensi la Causa prima, il Fine ultimo" (p. 98). Pertanto, il pensiero non può non essere un pensiero che cerca Dio. Il che significa che la base di ogni esperienza religiosa, di ogni riflessione filosofica, di ogni ascolto credente della Parola di Dio è conoscenza naturale e spontanea di Dio come ragione prima e ultima del mondo (p. 98). A questa precisazione mi pare possa aggiungersi anche la riflessione della Rivetti Barbò intorno alle affermazioni del tipo "Perché vivo? È impossibile che tutto finisca qui!": "Sono domande e risposte, queste, pertinenti ad un sapere umano che è indipendente dalle specializzazioni; il sapere comune, pre-scientifico e pre-filosofico. A volte è a partire da qui che uno cerca maggiore chiarezza: ed inizia ad entrare nell'ambito della filosofia" (F. Rivetti Barbò, *Dio Amore Vivente*, cit., p. 18).

Come dunque immediatamente si evince, il presupposto su cui regge l'argomento è che Dio viene raggiunto a partire dal mondo: la teologia filosofica è innanzitutto filosofia dell'essere. Il realismo va dunque inteso come il primo passo filosofico verso Dio. Posizione che può essere espressa con l'affermazione di Abelardo Lobato: "tutti i sentieri che partono dagli enti devono aprirsi all'essere che è Dio" (p. 105). Perciò, sottolinea Sergio Belardinelli, la base di tutte le grandi verità è *aliquid est*, vale a dire realismo, accettazione del mondo: "La filosofia che, di fronte alla crescente complessità del nostro mondo e al 'sospetto' elevato a strategia di vita oltre che di pensiero, proprio come la fanciulla della favola di Andersen è invece ancora ingenua abbastanza da dire ad alta voce quello che vede" (p. 5).

Va a questo riguardo sottolineato con Lorella Congiunti il rilievo dell'analogia, senza la quale "la teologia filosofica non potrebbe esistere. E questo non dipende da una scelta metodologica, ma è un'esigenza ontologica" (p. 91). In fondo, solamente con l'analogia è possibile dire Dio senza ricondurlo per questo nei limiti umani e sfuggire così alla possibile suggestione di non dirlo per niente (p. 92).

Ora, queste istanze richiamano direttamente le classiche vie filosofiche di ascesa a Dio di san Tommaso. Come osserva Battista Mondin, la Rivetti Barbò privilegia la via del divenire e quella del finalismo. Ciò che nonostante tutto riscontra Mondin è il fatto che "quando si tratta della dimostrazione dell'esistenza di Dio, tutti i neo tomisti, anche quelli come Fabro, Maritain, Gilson, Elders, ecc. insistono sull'importanza capitale che possiede l'*actus essendi* nel pensiero dell'Angelico, continuando a presentare soltanto le *Cinque Vie* e ignorando completamente le sue vie 'ontologiche'" (p. 179).

In questa prospettiva, da segnalare anche l'intervento di Angelo Campodonico che richiama l'attenzione sull'esistenza di una "via" che "riflette efficacemente la sensibilità contemporanea" ed è quella particolarmente attenta sia al tema della intersoggettività sia "all'apparente stranezza ed eccezionalità della presenza dell'uomo nell'universo, quale emerge dalla riflessione sulle recenti scoperte scientifiche" (p. 31).

Rapidamente va altresì fatto presente, come rimarca Carlo Chenis, che anche dalla bellezza degli enti si arriva a Dio Sommo Bello. La bellezza apre a Dio, "a qualificare l'incontro dell'uomo con l'uomo, con il mondo e con Dio è l'intelletto che 'legge dentro' la realtà e 'accetta da fuori' il dono della fede, è il sentimento che diletta i sensi cagionando la catarsi dello spirito, è la volontà che nel suo libero esercizio muove verso la perfezione d'essere" (p. 35).

Ciò che emerge da quanto finora detto è che il percorso della ragione segue traiettorie diverse rispetto a quelle della fede e in quest'ottica, sottolinea Aldo Vendemmiati, "filosofo è colui che cerca di fondare razionalmente i propri giudizi, senza fare appello a miti, fedi o opinioni della maggioranza: in questo sta la scientificità del suo lavoro; per far questo non si richiede però, di 'mettere fra parentesi' la propria fede, ma semplicemente di non trarre argomenti da verità di fede" (p. 122).

Nell'affermazione dell'esistenza di Dio la libertà umana è davvero totalmente e realmente libera? A questa obiezione radicale tenta una risposta Silvano Petrosino nel suo contributo *Sulla libertà o Della liberazione*. Egli osserva che la libertà è un *dato* che non è mai un *donato*, ma sempre un *dovuto*: se infatti è data, non è solo nostra; se è solo nostra, allora non può essere data (pp. 205-207).

Torniamo allora agli interrogativi iniziali di questa recensione: la teologia filosofica è oggi ancora possibile? Ebbene, alla domanda il presente volume dà una risposta chiaramente positiva. E alla luce delle considerazioni fin qui svolte si comprende che le condizioni di possibilità della teologia razionale sono essenzialmente da ricercare, sotto il profilo filosofico, nell'importanza che il problema di Dio ha avuto in filosofia, sotto il profilo teologico, nella possibilità data all'uomo di accedere a Dio non solamente per mezzo della rivelazione della parola e, sotto il profilo sistematico, nella necessità di una conoscenza naturale di Dio quale presupposto logico nella ricostruzione della razionalità di fede.

Mi limito in conclusione a sottolineare come i saggi contenuti in questo volume curato con precisione e rigore da Lorella Congiunti portino un utile contributo di chiarificazione all'interno della riflessione teologica, offrendo percorsi teoretici ricchi di interesse e originalità, ma anche una quantità di spunti e indirizzi che possono essere ulteriormente dibattuti e approfonditi.

Indice

Introduzione, p. IX; Sergio Belardinelli, *Il realismo di Francesca Rivetti Barbò*, p. 3; Giuseppe Bonfrate, *L'utilità di una teologia filosofica*, p. 7; Francesca Bonicalzi, *Una ragione appassionata*, p. 13; Francesco Botturi, *Ascesa a Dio e analettica metafisica*, p. 19; Roberto Busa, *La "presenza" di Dio Amore Vivente*, p. 25; Angelo Campodonico, *Note per una via a*

Dio a partire dall'eccezionalità del desiderio, p. 31; Carlo Chenis, *Dal bello sensibile al Sommo-Bello*, p. 35; Lorella Congiunti, *L'analogia nella teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò*, p. 75; Gianfranco Dalmaso, *La libertà del pensiero*, p. 93; Antonio Livi, *I "senso comune" e la conoscenza di Dio*, p. 97; Abelardo Lobato, *Creazione e libertà*, p. 103; Mauro Mantovani, *Amore Vivente e/o Pienezza Sussistente d'essere: la non semplice scelta del nome "più proprio" di Dio*, p. 119; Francesca Marietti, *Per amare di più*, p. 165; Battista Mondin, *Dio, essere sussistente e amore vivente*, p. 171; Mario Pangallo, *Dio, somma-originalità. Il discorso su Dio di Francesca Rivetti Barbò*, p. 183; Silvano Petrosino, *Sulla libertà o Della liberazione*, p. 199; Michael Ryan, *Dio Amore-che-dona*, p. 209; Federico Scianò, *Dio c'è?*, p. 213; Aldo Vendemmiati, *La vita è un dono di Dio*, p. 217.

L'autore

Lorella Congiunti (Roma, 1967), ha conseguito la laurea e il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata". Si occupa principalmente di questioni gnoseologiche ed epistemologiche, su cui ha pubblicato vari articoli e saggi. È autrice dell'unica monografia italiana dedicata al pensiero filosofico di Ismael Quiles (*Soggettività ed ontologia. Introduzione alla filosofia in-sistenziale di Ismael Quiles*, Abelardo, Ardea-Roma 1996). Un suo testo sul procedimento conoscitivo di Galileo Galilei è in corso di preparazione. Attualmente è professore invitato presso la Pontificia Università Urbaniana.

Links

- Per l'elenco della vasta produzione rivettiana, Aa.Vv., *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, a cura di S. Belardinelli e G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1995, pp. XIII-XXI.
- Associazione Culturale Hortus Conclusus
<http://www.hortusconclusus.it/>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Ferrara, Alessandro, Gessa-Kurotschka, Vanna, Maffettone, Sebastiano, *Etica individuale e giustizia.*

Napoli, Liguori (Collana di Filosofia Pubblica), 2000, pp. XIII-483, Lit. 48.000, ISBN 88-207-3088-X.

Recensione di [Corrado Del Bò](#) - 25/03/2001

[Indice](#) - [Gli autori](#)

Quale tipo di rapporto può sussistere tra la dimensione individuale dell'etica e la giustizia? A questo interrogativo - che affonda le sue radici nel dibattito sviluppatosi nella filosofia anglofona con la messa in discussione di quella tesi kantiana della priorità del giusto sul bene che John Rawls aveva riproposto nel 1971 in *A Theory of Justice* - è stato dedicato il Convegno cagliaritano del settembre 1999 di cui il libro qui in esame raccoglie gli atti. L'accusa di aver oscurato il problema della vita buona venne mossa a Rawls all'inizio degli anni Ottanta da una serie di pensatori poi definiti *communitarians*: Rawls, argomentavano autori come Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, avrebbe costruito la sua teoria della giustizia su una visione astratta del Sé, in cui valori e fini individuali risultano, in definitiva, attributi (e non costituenti) dell'identità. Questa accusa toccava indubbiamente alcuni nervi scoperti della prospettiva liberale e si saldava con la critica al deontologismo formulata nel 1976 da Bernard Williams da un altro punto di vista, stavolta non olisticamente orientato: perché per un individuo dovrebbe essere irragionevole, in nome dell'imparzialità che governa l'agire morale, rinunciare a qualcosa che costituisce la ragione per cui la sua vita è degna di essere vissuta? In questo contesto, come ha cura di rilevare nell'*Introduzione* al volume Vanna Gessa-Kurotschka, le teorie del bene finirono per occupare lo spazio teorico del particolarismo e da questa posizione si contrapposero frontalmente alle teorie deontologiche e al loro preteso universalismo; questo almeno finché, all'inizio degli anni Novanta, non si è manifestata quella necessità di rompere i binomi bene/particolarismo e giustizia/universalismo e di gettare un ponte tra etica individuale e giustizia che ha ispirato una nuova stagione liberale molto più aperta alle problematiche della vita buona. Si tratta oggi, secondo i curatori del libro, di proseguire in questa direzione; è in questo senso, allora, che vanno letti il suggerimento di sbarazzarsi una volta per tutte del termine "etica della vita buona" a favore di un concetto filosoficamente meno connotato com'è quello di "etica individuale" e il tentativo di approfondire quelle vie di ricerca interessate alla riabilitazione etica dell'individualità attraverso il recupero, operato secondo strategie filosofiche differenti, del punto di vista del soggetto e il posizionamento di quest'ultimo su un piano di continuità rispetto a quello della norma.

Queste strategie ritornano in *Etica individuale e giustizia*, descrivendone una scansione che individua cinque differenti paradigmi alternativi. Si parte con il paradigma *aristotelico*, ove, a mio modo di vedere, spicca il saggio di Hans Krämer, che cerca di mostrare il diverso statuto teorico dell'etica individuale rispetto alla filosofia morale. Si passa, poi, al paradigma *riflessivo*, sviluppato, tra gli altri, da Alessandro Ferrara attraverso l'impiego dei concetti di *autenticità riflessiva* e di *universalità esemplare*: in questa prospettiva, "ciò che unifica il versante individuale e il versante pubblico della sfera pratica è [...] in ultima analisi un elemento *metodologico* - ossia la qualità *esemplare* dell'universalismo che li sottende e la riflessività radicale della forma di giustificazione a cui si appoggiano" (p. 167). Al paradigma riflessivo fanno seguito il paradigma *vichiano*, fondato sul recupero di alcune categorie tratte dall'opera di Giambattista Vico, il paradigma *dialettico ed ermeneutico*, basato su una prospettiva di matrice hegeliana, e il paradigma *utilitarista e pragmatista*, a riguardo del quale meritano di essere segnalati i saggi di Eugenio Lecaldano e di David Rasmussen, rispettivamente dedicati a conciliare etica delle virtù e utilitarismo e a individuare nella ragione pubblica un elemento necessario alla giustizia individuale. Chiude il volume il paradigma *rawlsiano e habermasiano*, con gli interventi di Sebastiano Maffettone, che contesta le tesi riduzioniste della normatività, e di Stefano Petrucciani, che ricostruisce l'approccio dei teorici dell'etica del discorso alla questione dell'etica individuale. Questo breve schizzo non rende naturalmente giustizia all'articolazione del libro, che raccoglie, in effetti, ben ventidue contributi, né consente di tirare, in qualche modo, le somme; del resto, a riguardo di quest'ultimo punto nemmeno vi è, a ben vedere, una tesi forte su cui i vari autori, pur nella diversità dei rispettivi approcci, convergono. L'accordo, se tale si può definire, è a livello metateorico e riguarda le ragioni stesse del Convegno cagliaritano; si tratta, cioè, come ricorda Gessa-Kurotschka, di prendere atto del fatto che "la contrapposizione fra il particolarismo del bene - dequalificato eticamente e inarticolato filosoficamente - è oggi filosoficamente un ricordo lontano" (p. 27). E che, dunque, "si pone [...] il problema, a partire dall'individuo e dal suo individuale domandare intorno al suo essere in rapporto al mondo, del *modo* più appropriato per elaborare quegli *orizzonti di senso* molteplici e particolari che costituiscono i valori in grado di *vivificare* le discipline etiche e di articolare non ciò da cui la giustizia deve fare astrazione ma ciò per il cui sviluppo e per la cui fioritura la giustizia ha il compito di creare le condizioni" (*ibidem*). *Etica individuale e giustizia* non offre, in definitiva, una soluzione agli interrogativi che affronta, ma assolve egregiamente al suo compito di introdurre il lettore ai lavori filosofici che questi interrogativi hanno sin qui aperto.

Indice

Prefazione di Giuseppe Cantillo — Premessa dei curatori — Introduzione di Vanna Gessa-Kurotschka. — I) Il paradigma aristotelico; — II) Il paradigma riflessivo; — III) Il paradigma vichiano; — IV) Il paradigma dialettico ed ermeneutico; — V) Il paradigma utilitarista e pragmatista; — VI) Il paradigma rawlsiano e habermasiano.

Gli autori

Alessandro Ferrara è professore associato di Sociologia presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Parma. È autore di *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica* (1999) e di *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea* (2000).

Vanna Gessa-Kurotschka è professore associato di Filosofia Morale presso l'Università di Cagliari. È autrice di *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea* (1999) e di *Elementi di etica individuale* (1999).

Sebastiano Maffettone è professore ordinario alla Luiss di Roma. È autore de *Il valore della vita* (1996) e, assieme a Ronald Dworkin, de *I fondamenti del liberalismo* (1999).



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

**Esposito, Roberto - Galli, Carlo - Vitiello, Vincenzo (a cura di),
*Nichilismo e politica***

Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 268, ISBN 88-420-6203-0

Recensione di [Angelo Marocco](#) - 22/3/2001

[Sommaro](#) - [I curatori](#) - [Riferimenti online](#)

L'orizzonte problematico nel quale si iscrive il presente volume è quello di un ripensamento del rapporto tra filosofia e politica, visto indipendentemente dalla sua contestualizzazione entro l'ambito disciplinare della filosofia politica. L'originalità del lavoro deve perciò ricondursi al tentativo di una nuova comprensione di tale rapporto a partire dal superamento tanto della subordinazione della filosofia alle esigenze della politica, quanto dell'adeguazione della politica alle pretese di una determinata filosofia. Simile procedimento muove dal riconoscimento del carattere decisivo del nichilismo nel nostro tempo, che si accorda con l'intuizione di Walter Benjamin per il quale il nichilismo si presenterebbe ormai come il "metodo dell'azione politica mondiale". È in tale ottica che si pone la convinzione dei curatori del volume di avviare con tale orientamento una più radicale riflessione sul tratto politico della stessa filosofia.

Intesa così, la rilettura complessiva del rapporto politica-filosofia richiede innanzitutto una riflessione sul nichilismo, che, come leggiamo nel saggio *Tre frammenti su nichilismo e politica* (pp. 5-24) di Jean-Luc Nancy, si presenta come fenomeno fondamentalmente equivoco. Riprendendo espressamente alcune suggestioni nietzscheane, il filosofo francese individua infatti accanto a un "nichilismo attivo", segno di forza violenta di distruzione, anche un "nichilismo passivo" determinato dall'attenuarsi dell'energia dello spirito. Sotto questi riguardi, il nichilismo si rivela chiuso in un equivoco che lascia aperta la possibilità di essere "per l'una o per l'altra, ma anche per l'una e per l'altra" (p. 5).

Come ci si può sottrarre dall'equivoco? Nancy propone di ricollocare il nichilismo nell'intervallo - stato intermedio (*Zwischenzustand*) - tra le due possibilità sopra accennate. Il suo senso autentico sta dunque nel suo essere in sospeso tra distruzione ed estinzione. Il che fa dell'interminabile *s-terminio* - inteso come "termine senza termine", "annientamento senza niente" - la parola d'ordine, la condizione di normalità nell'epoca del nichilismo.

Nella prospettiva delineata, il nichilismo si configura come rivolta del senso di veracità contro la propria origine, contro Dio-verità del cristianesimo e contro l'interpretazione morale del mondo che ne discende. Il nichilismo è l'energia di questo contraccolpo, grazie al quale il Dio-

verità si rivolta contro se stesso e si denuncia. La convinzione che non vi sia nessun senso (*Schluss auf gar keinen Sinn*) diviene così la patologia nichilista, una contro-patologia che resta sospesa tra le due estremità della forza: da un lato, la distruzione, dall'altro, l'estinzione in un abbandono di sé, oblio di sé, estinzione di sé (*Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen*).

Secondo Nancy c'è dunque un'altra possibilità, e cioè quella che non si accontenta della mediazione tra distruzione ed estinzione, ma attraversa l'estremità del nichilismo senza metterla in salvo: *fa un passo nel nulla*. Nietzsche stesso esprime questa possibilità nel sostenere la necessità di "dare un senso - questo compito *resta* assolutamente da assolvere, dato che esso *non ha alcun senso* (gesetzt, dass *kein Sinn darin liegt*)" (F. Nietzsche, *Opere*, vol. VIII, tomo II, a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 1971, p. 20).

Siamo qui fuori dalla logica dell'estremità. Scrive infatti Nancy: "*c'è ancora qualcosa che eccede il fondo, sul suo stesso limite, come suo limite e insieme come suo al di fuori, ma senza alcuna mediazione*" (p. 11). Nel nichilismo, in quanto forza intesa come senso, cioè come comando di una volontà, "la forma suprema di un simile comando non era altro che quella volontà di un Creatore del mondo" (p. 11). È giunto però il momento di passare al senso in quanto forza: la forza di dare un senso fa senso, senza per questo avere senso. E il soggetto di questo dono non è più il soggetto di un mondo o d'altri soggetti, ma l'esistenza stessa, un'esistenza che non si crea, in quanto essa è un dare senso privo di qualsiasi senso. Sotto questi riguardi, l'esistenza non è altro che forza d'esistere. "Al posto del senso, non c'è rigorosamente più nulla e dunque nemmeno le tenebre" (p. 12). Detto altrimenti, non c'è mai stato nulla, e dunque, conclude Nancy, "in realtà, non c'è mai stato nulla da distruggere o da estinguere. Non c'è mai stato nessun tempio, nessuna fiamma di senso preservata nel suo santuario [-] Il senso non è mai in *salvo*, e neppure *salva*. Ma non c'è nulla da salvare: nulla è perduto" (p. 12).

Poste simili premesse, si tratta ora di vedere quale sia la relazione tra nichilismo e comunità. La questione viene affrontata da Roberto Esposito nel saggio dal titolo, appunto, *Nichilismo e comunità* (pp. 25-40). L'autore confida nella necessità di superare una visione nella quale i due termini siano in rapporto di alterità o deciso contrasto. Secondo questa concezione, infatti, il nichilismo diviene e si svolge come ciò che rende impossibile e impensabile la comunità. Qui però la questione che pone Esposito è se "si tratta di un presupposto accettabile o non è proprio esso a bloccare un pensiero della comunità all'altezza del nostro tempo - che è appunto quello del nichilismo compiuto?" (p. 26).

Una nuova strada sembra in tale maniera aprirsi: stringere in un'unica riflessione comunità e nichilismo. Quindi anzitutto occorre rovesciare il punto di vista, vedendo nella comunità non il luogo della contrapposizione, bensì della sovrapposizione tra cosa e niente. L'analisi etimologica e filosofica del termine *communitas*, a partire da quello di *munus*, indica la distanza categoriale da ogni idea di proprietà collettivamente posseduta da un insieme di individui. Quindi, anzitutto, "ciò che secondo l'originaria valenza del concetto i membri della *communitas* condividono [-] è piuttosto un'espropriazione della propria sostanza che non si limita al loro 'avere', ma che coinvolge e intacca il loro stesso 'essere soggetti'" (p. 28). In questa prospettiva, il discorso da un terreno antropologico si sposta a uno di ordine

ontologico. Poiché la comunità è legata non a un "più" ma a un "meno", i suoi membri sono perciò esposti a una tendenza che li porta a forzare i propri confini individuali per esporsi al loro "fuori". "Se il soggetto della comunità - osserva Esposito - non è più lo 'stesso', sarà necessariamente un 'altro'" (p. 28). Tale soggetto è cioè una catena di alterazioni che non si fissa mai in una nuova identità.

Ciò detto, la prima e più evidente caratteristica della comunità è dunque quella di essere una presenza costitutivamente sostenuta da un'assenza. La comunità non è l'*inter* dell'esse, ma l'esse come *inter*: non un rapporto che informa l'essere, ma l'essere medesimo come rapporto. Si potrebbe così dire che l'esito estremo cui ci ha portato il nichilismo - quali, ad esempio, lo sradicamento assoluto, la tecnica dispiegata, la mondializzazione integrale - presenta un doppio volto. Da un lato, il senso risulta lacerato e desertificato; dall'altro, questa disattivazione del senso generale apre lo spazio all'emergenza di un senso singolare che coincide appunto con l'assenza di senso e nello stesso tempo la rovescia nel suo opposto. "La comunità - scrive a riguardo il nostro autore - non è che il confine e il transito tra questa immensa devastazione del senso e la necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere, singolare e plurale, di un'esistenza libera da ogni senso presupposto o imposto o proposto" (p. 39). Ed è questo niente in comune che è il mondo, ribadisce Esposito, ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato.

La seconda parte del volume, *Il poter del niente*, si apre con un testo di Leo Strauss dal titolo *Il nichilismo tedesco*, che traduce una conferenza pronunciata a New York nel 1941. Il saggio si propone di rispondere alla domanda se il nichilismo sia davvero un fenomeno specificatamente tedesco. Quando si parla di "nichilismo tedesco", si pensa subito al nazionalsocialismo. Tuttavia, avverte Strauss, il nazionalsocialismo è soltanto la manifestazione più celebre del nichilismo tedesco, oltreché "la sua forma più bassa, la più provinciale, la più incolta e la più disonorevole" (p. 111). Per questo motivo, la sconfitta del nazionalsocialismo non comporta la fine anche del nichilismo tedesco.

Qual è dunque il motivo ultimo che sta alla base del nichilismo tedesco? Secondo Strauss, il nichilismo tedesco non è assoluto nel senso di desiderio di distruggere tutto, ma desiderio di distruggere qualcosa di specifico: la civiltà moderna. Precisando meglio l'idea, il nichilismo tedesco vuole la fine della civiltà moderna e del suo significato morale: l'internazionalismo intrinseco della civiltà moderna e la costituzione di una società aperta non possono accordarsi con la vita morale, che si realizza nella sua autenticità solo nella società chiusa. Sotto questi riguardi, osserva Strauss, un nichilista è "un uomo che *conosce* i principi della civiltà, anche se solo in modo superficiale. Una persona semplicemente non civilizzata, un selvaggio, non è un nichilista" (p. 122).

Riprendendo alcune osservazioni di Hermann Rauschning (cfr. *La rivoluzione del nichilismo*, Armando, Roma 1994), Strauss avverte che il rifiuto dei principi della civiltà in quanto tale da parte dei nichilisti tedeschi si determina a vantaggio della guerra, della conquista e delle virtù guerriere (p. 129). Anche se il nichilismo tedesco è affine al militarismo tedesco, tuttavia non c'è coincidenza. Sottolinea infatti Strauss: "Per quanto grande possa essere la differenza tra militarismo tedesco e nichilismo tedesco, la parentela di queste due idealità è ovvia. Il

militarismo tedesco è il *padre* del nichilismo tedesco. Una totale comprensione del nichilismo tedesco richiederebbe perciò una totale comprensione del militarismo tedesco" (pp. 130-131). Se quindi può avere ragione Nietzsche nel sostenere che la tradizione tedesca è estremamente critica nei confronti degli ideali della civiltà moderna di origine inglese, occorre comunque aggiungere che gli inglesi hanno la prudenza e la moderazione di vedere negli ideali moderni un modo ragionevole di adattare a delle nuove circostanze l'antico ed eterno ideale di onestà, di governo della legge e di libertà che non è licenza (p. 133).

Proseguendo lungo questo ambito problematico, si inserisce il saggio di Carlo Galli intitolato *Contaminazioni. Irruzioni del Nulla* (pp. 139-158). L'idea di fondo che muove la riflessione di Galli è che le irruzioni del Nulla all'interno dell'esperienza intellettuale dell'Occidente presuppongono che il Nulla eserciti un incessante lavoro di destrutturazione delle forme e delle norme che vengono di tempo in tempo elevate per arginare il Nulla. Ciò nonostante, quanto maggiore è l'impegno con cui si tenta di neutralizzare il Nulla, tanto maggiore è la forza con cui il Nulla dal suo abisso fa presa su di noi, modificando le nostre forme.

La riflessione di Galli è di natura pratica più che teoretica, nel senso che il Nulla cui ci si riferisce è quello esperito come morte. In questo ambito, l'imperativo categorico non può essere che l'umanizzazione della morte. L'autore è consapevole di come "fra le altre, vi sono molte strategie che, in varie guise, hanno l'obiettivo di assicurare la vita attraverso un rapporto produttivo con la morte, di creare ordini che inglobino il disordine; strategie che fanno della convivenza con la morte l'origine della coesione sociale, della convivenza fra uomini" (pp. 139-140). In ogni caso, simili figure storico-politiche che cercano di ricondurre la morte a contraddizione dialetticamente superabile, sono per Galli destinate allo scacco.

Il tema dell'irruzione del Nulla nella legge opera in profondità nella coscienza tragica: "È infatti Sofocle in *Antigone* a dare una folgorante definizione della spettrale irruzione della morte nella vita" (p. 142). La morte vivente irrompe in un contesto specificatamente politico, nel momento in cui Creonte stabilisce con la propria legge il predominio della *polis* sul *ghenos*, la supremazia della norma celeste sulla legge ctonia, dell'amore di patria sul vincolo particolare degli affetti. "Ebbene - scrive Galli - l'esito di questa vera e propria rimozione politico-legale della morte, o meglio di questo tentativo di assoggettamento della morte alla legalità politica, alla parola della politica, è la contaminazione assoluta della vita da parte della morte, che si scambiano parti e ruoli in mostruosi paradossi" (p. 143).

La tragedia attesta dunque la necessità del riconoscimento del precario equilibrio fra vita e morte, e dell'ordine segreto dell'essere, in quanto solamente a partire da simile adeguazione alla norma superiore sarà possibile dare significato alla norma umana. Se per la tragedia antica il nichilismo si identifica con la negazione del Nulla e reazione alla morte, l'equilibrio tra ordine e Nulla viene invece sconfessato sia dalla civiltà cristiana sia da quella razionalista moderna. È comunque con Hobbes che lo *jus naturale* si precisa come sinistra connessione tra vita e morte. Nello stato naturale l'uguaglianza tra gli uomini è in primo luogo data dalla facilità con la quale ognuno può uccidere l'altro (p. 146).

Ora, la tragica compresenza di morte e norma, in Hobbes solo allo stato iniziale, viene avvertito e approfondito da Kafka a tal punto da fare del nichilismo la cifra del Moderno. È con Kafka che si realizza la forma contemporanea della tragedia, nel senso che il suo è un

dramma senza possibile catartica identificazione, una colpa senza azione. Né l'equilibrio classico, né la mediazione razionalistica possono venire in aiuto all'uomo del XX secolo, nudo davanti al Nulla: "E nella devastante presenza del Nulla sta, così, la verità delle barriere normative che la cultura occidentale ha elevato per esorcizzare il proprio intrinseco nichilismo" (p. 155).

La terza parte del volume, *Teologia o nichilismo*, si apre con un saggio di Jacob Taubes. Come indica il titolo *Dall'avverbio "nulla" al sostantivo il "Nulla". Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger*, il saggio affronta il tema del nulla in Heidegger a partire dalla lettura che ne fa Ernst Tugendhat. Nella prolusione *Che cos'è la metafisica?* Heidegger affronta la questione del nulla, un tema messo al bando da Parmenide. Sotto questi riguardi, la prolusione può essere letta come un implicito dialogo con Parmenide.

Considerato dal punto di vista analitico-linguistico, il passaggio dal "nulla" a "il Nulla" presente in *Che cos'è la metafisica?*, si può ritenere come non seriamente pensato dallo stesso Heidegger. Eppure, avverte Taubes, all'interno di un preciso contesto storico tale passaggio risulta ampiamente giustificato. In ogni caso, la questione non deve essere collocata nel contesto di astratta analisi analitico-linguistica, ma si deve tenere conto del fatto che "la riflessione sull'essenza della scienza è stata predisposta da Heidegger non solo (certo, anche) per la momentanea occasione offerta dalla prolusione, in cui viene sviluppata la questione del nulla, bensì soprattutto perché l'insegnamento di Parmenide, secondo cui il nulla non è o non ha alcuna importanza, apre la via allo sviluppo della tradizione ontologica della filosofia occidentale, la via su cui la tradizione ontologica della filosofia forma il presupposto della scienza come sistema e organizzazione" (p. 211).

Quel passaggio dal nulla al Nulla operato da Heidegger è per Taubes una sorta di anamnesi del passaggio dal Nulla al nulla messo in atto da Parmenide. Il che significa un modo esplicito di opporsi alla tradizione parmenidea (p. 212). Se seguiamo quindi il modo con cui viene posta la questione da Heidegger si comprende la possibilità di capire la negazione in una realtà oramai perforata da ogni parte. Non si può, scrive Taubes, far finta di niente di fronte alla risonanza che la domanda di Heidegger sul nulla ha avuto ai nostri giorni. "Una generazione che si è trovata letteralmente *vis-à-vis de rien*, ha compreso - conclude Taubes - senza bisogno di commenti tale questione [-] L'indice storico-temporale della domanda metafisica sul nulla fa riferimento a un appuntamento segreto tra filosofia e politica. Ci ricorda che anche una questione metafisica non si discute in uno spazio vuoto" (p. 219).

Sempre nell'ambito di un approfondimento della riflessione intorno al rapporto teologia e nichilismo, segnalo il saggio di Vincenzo Vitiello *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, (pp. 221-246). L'autore muove dalla constatazione che il fallimento dell'ideale dell'autofondazione umana della *polis* e della storia ripropone oggi in primo piano la funzione della religione nella comunità umana. Eppure, tale autofondazione si riconnette storicamente all'idea cristiana della *Civitas Dei*. Ad Agostino in effetti si deve il primo grande disegno di teologia della storia. Vitiello constata però le perplessità di Agostino dinanzi a un passo della seconda lettera di Paolo ai Tessalonici (II Ts 2, 3-10), dove si parla dell'iniquo (*ho ánomos*) e di colui che trattiene (*ho katéchon*) il suo disvelamento. Non è però l'empio fonte di esitazione per Agostino, bensì chi ne impedisce (*qui tenet*) simile disvelamento (cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 19). Perplessità che Vitiello non riscontra in

Bonhöffer, secondo il quale Dio è l'unico vero responsabile dell'accadere storico e pertanto anche dell'azione dello Stato. "Niente più e meglio della vita di Bonhöffer - scrive l'autore - insegna che spesso lo Stato, nonché essere una potenza opposta al caos, alle forze di distruzione, è proprio l'incarnazione di queste" (p. 227).

Comunque sia, l'immagine ideale del tiranno del nostro tempo rimane per Vitiello quella del Grande Inquisitore delineata da Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov* per il fatto di svelare l'identità di *ho ánomos* e *ho katéchon*. "Il Grande Inquisitore - sottolinea il nostro autore - è l'Anticristo che si annida in ogni 'cristiano perfetto', in ogni cristiano che ha la pretesa di realizzare il Regno in terra" (p. 228). In particolare, *tò katéchon* è ciò che nasconde l'iniquità di negare la finitezza; *ho katéchon* chi di questo nascondimento si fa autore, nella comunità umana e nella storia. Che questa possibilità di nascondimento risieda nella stessa *Sehnsucht* cristiana prova che superare la storia serve anche a mostrare le radici religiose dei naufragi e dei fallimenti della società umana.

Per questi riguardi, il nichilismo non è pessimismo, negatività, rinuncia alla vita, bensì senso e sentimento di finitezza dell'esserci, dell'esistente mai padrone di sé, in quanto sempre "soggetto a-". La forma politica adeguata al compito positivo del nichilismo è quella che non cancella la nuda esistenza, ma quella che muove da questa; quella che non cerca il *nómos* nella *physis*, ma vede proprio in tale ricerca il *katéchon*. "Questa concezione del diritto - osserva in conclusione Vitiello -, e dell'organizzazione politica che essa comporta, non impedirà certo agli uomini di continuare a farsi del male; ma, forse, se gli uomini si convinceranno che quello che davvero importa è 'altro', quell'altro che la norma non dice, e che pure è sempre in giuoco, si potrà sperare in una riduzione del male che gli uomini, per la loro *ungesellige Geselligkeit*, amano scambiarsi" (p. 242). Siamo quindi di fronte a un sentimento di universale *philia* sorgente dall'esperienza del dolore, testimone della finitezza e della contraddizione.

In conclusione ritengo di poter dire che il presente volume offre, nell'insieme, un interessante itinerario di riflessione. Di fronte a quanti continuano a credere in un orizzonte di verità unificante, riproponendolo come base del bene comune, possibile e auspicabile per tutti, gli autori invitano con i loro contributi a ripensare la relazione fra filosofia e politica in termini nuovi a partire da una più attenta valutazione del nichilismo, da considerare oramai come la tonalità dominante del nostro tempo.

Sommario

Premessa

L'impolitico e la comunità:

Jean-Luc Nancy, *Tre frammenti su nichilismo e politica*;

Roberto Esposito, *Nichilismo e comunità*;

Silvana Borutti, *Wittgenstein e l'impolitico*;

Enrica Lisciani Petrini, *La passione impolitica della politica. Merleau-Ponty fra "filosofia e non filosofia"*;

Maria Laura Lanzillo, *"La morte che vive una vita umana". Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille*;

Massimo Donà, *Identità sacrificale. Riflessioni su politica e nichilismo*.

Il potere del niente:

Leo Strauss, *Il nichilismo tedesco*;

Carlo Galli, *Contaminazioni. Irruzioni del Nulla*;

Massimo De Carolis, *Nichilismo e sensibilità contemporanea*;

Francesco Fusillo, *Nichilismo e sovranità*;

Furio Ferraresi, *Max Weber e il nichilismo compiuto*.

Teologia o nichilismo:

Jacob Taubes, *Dall'avverbio "nulla" al sostantivo "il Nulla". Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger*;

Vincenzo Vitiello, *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*;

Elettra Stimilli, *Il nichilismo sabbatiano come fenomeno politico*;

Massimo Adinolfi, *Gradazioni. Pascal e la politica*;

Gennaro Carillo, *"Assorti dal nulla". Sui temi semantici della "barbarie" e dell'"informe"*;

Rosario Carpentieri, *Intorno al nichilismo*.

I curatori

Roberto Esposito insegna Storia delle dottrine politiche all'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Carlo Galli insegna Storia delle dottrine politiche nella facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bologna.

Vincenzo Vitiello insegna Filosofia teoretica all'Università di Salerno.

Riferimenti in rete

- [Bollettino Telematico di Filosofia Politica](#)
- [Quaderni di Filosofia Politica](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Carotenuto, Aldo, *Il fondamento della personalità*.

Milano, Bompiani, (Studi Bompiani), 2000, pp. 377, Lit. 34.000, ISBN 88-452-4563-2.

Recensione di [Giovanni Molinari](#) - 21/03/2001.

[parole chiave: *psicologia, psicoanalisi*]

[Indice](#) - [Links](#)

In questo testo di psicologia applicata l'autore studia la vita dei padri della psicoanalisi, rilevando nei punti critici della loro infanzia o adolescenza le radici delle loro teorie. È il superamento del proprio nucleo psicotico a condurre uno psicoanalista al proprio metodo di cura.

"Ecco la cifra dell'autentica umanità, la misura vera dell'esperienza umana: la capacità di trasformazione psicologica, la possibilità di riemergere dalle proprie ceneri, di rinascere a nuova vita" (p. 358). Aldo Carotenuto anche nelle sue opere più teoriche - è professore di Psicologia della personalità all'Università di Roma - non riesce a nascondere la sua vocazione di terapeuta, e solo il suo messaggio ottimistico verso chi è in difficoltà poteva aprire la presentazione dell'ultima sua opera. La presenza del nulla e l'incrinarsi di un equilibrio sono componenti fondamentali per lo sviluppo totale dell'umanità dell'individuo, indispensabili oltre che superabili.

In questo volume, che segue di poco la *Breve storia della psicoanalisi* - sempre per Bompiani (1999) - Carotenuto tratta i padri fondatori della psicoanalisi come propri pazienti, ne analizza le teorie soffermandosi su ciò che esse rivelano del carattere profondo di chi le ha elaborate.

La formulazione di una teoria psicologica è frutto del raggiungimento di dati invariati, delle condizioni universali che spiegano e rendono possibile l'esperienza umana. Il teorico, lo scienziato, deve superare l'ambito del particolare e del caduco per giungere ad una sfera universale ed eterna. In questo compito la conoscenza è intaccata dall'influenza limitante degli elementi soggettivi presenti nella personalità del ricercatore e del canone culturale dominante nell'ambiente sociale e nell'epoca storica.

La conoscenza emerge, cioè, dal campo dell'interazione tra osservatore e fenomeno osservato senza appartenere a nessuno dei due in maniera esclusiva.

Nella psicologia, più che in altre scienze, sottolinea Carotenuto, si palesa l'influenza del mondo interno dell'autore della teoria; creare una teoria psicologica significa, infatti, attingere

al proprio mondo interno, cercare in sé ogni genere di quesiti insoluti, scorgere o analizzare in maniera approfondita i nuclei complessuali e tradurli in chiare lettere. Creare una teoria, insomma, vuol dire prima di tutto chiarire i propri problemi, fare i conti con il proprio io in modo da poter essere d'aiuto agli altri.

Carotenuto ricava la sua meta-teoria delle dottrine psicologiche dalla pratica terapeutica; nel rapporto con il paziente lo psicologo deve essere corazzato contro la nevrosi che questi gli riversa addosso: egli deve essere ben in chiaro con se stesso per non trovarsi, un giorno, davanti ad una realtà di sé da sempre rimossa. Lo psicoanalista è sì un teorico, ma quanto detto su di lui sembra esemplificare il concetto di *Dasein* heideggeriano: "Nel proprio essere ne va del proprio essere". Ciò ci fa considerare la psicologia una filosofia applicata: una fenomenologia, più precisamente, poiché alla sua base stanno gli *Erlebnisse*.

Non è raro - anzi è forse necessario che ciò accada - che fra gli assunti di una teoria psicologica sia possibile scoprire i nodi più problematici del suo autore: lo psicologo costruisce una teoria per fronteggiare, oggettivandolo e universalizzandolo, un conflitto inconscio irriducibile che lo domina.

Questo assunto si basa su quella che Jung ha definito "l'equazione personale" - Carotenuto è tra le figure più significative dello junghismo italiano e internazionale: è possibile vedere solo ciò che la propria individualità consente di vedere. È proprio - e solo - perché nel nostro occhio vi è una trave che riusciamo a vedere la pagliuzza nell'occhio del nostro fratello. Ossia, Carotenuto afferma essere condizione indispensabile per una valutazione scientifica, esatta, di una psiche diversa da quella dell'osservatore il riconoscimento e la considerazione dei fatti soggettivi. Per cui un difetto o una lacuna o un sintomo possono diventare la nostra forza più grande: sarà sufficiente comprendere il loro significato così da renderli funzionali ai nostri scopi.

La teoria psicologica non è una mescolanza di opinioni accidentali, il teorico giunge a dei principi fondamentali grazie ad un esercizio continuo di decantazione del proprio io, quel vero/falso assoluto che per ciascuno è il proprio io.

Carotenuto applica questa sua deduzione ai maggiori teorici della psicoanalisi, ne analizza gli accadimenti fondamentali della vita alla ricerca di quella "equazione personale" che ha permesso loro di fondare il proprio paradigma.

Due sono, a mio avviso, i pensatori presi in esame che meglio esemplificano il pensiero di Carotenuto: Harry Stack Sullivan e Wilhelm Reich.

Sullivan corregge l'impostazione individualista della psicoanalisi con una teoria interpersonale, afferma l'importanza delle determinanti socio-culturali dello sviluppo normale o patologico della personalità. Cessa di essere in primo piano il destino delle spinte istintuali, per essere sostituito dall'esito dei tentativi di costruire relazioni umane soddisfacenti. Solo una risposta adeguata al bisogno di contatto e di sicurezza può far sì che si dispieghi pienamente l'esistenza umana: è questo il significato del suo "teorema della tenerezza", la sincronizzazione della risposta materna al desiderio relazionale del suo bambino alla ricerca di un lenitivo del suo stato di angoscia.

Carotenuto pone in rilievo come questa direzione della ricerca di Sullivan sia chiaro riflesso di come il pensatore stesso abbia vissuto gli anni della sua infanzia. Egli proviene da una famiglia cattolica irlandese installata all'interno di una comunità protestante americana, per

cui le occasioni di contatto con persone esterne al nucleo familiare erano molto scarse. Per di più il padre si ritira nella sua vita di agricoltore senza ambizioni e senza relazioni sociali, fatto questo che fa vivere alla moglie il suo matrimonio come una sorta di declassamento: già le stesse relazioni inter-familiari dovevano rivelarsi piuttosto difficili. Il giovane Sullivan vive in uno stato di forte isolamento rispetto ai propri coetanei, un non-rapporto, tanto da poter essere descritto in termini di ostracismo. I rapporti familiari molto tesi incrementano lo stato di angoscia invece di attenuarlo. Sono le proprie difficoltà relazionali che gli hanno fatto aprire gli occhi sull'importanza del contesto sociale nei soggetti cosiddetti patologici.

Sullivan ebbe delle relazioni omosessuali e degli stati di totale assenza nella propria vita dovuti a periodi di schizofrenia in cui egli spariva al mondo e alla propria stessa coscienza: una volta diventato terapeuta si specializza nella cura dei soggetti schizofrenici e soprattutto si occupa dei giovani pazienti omosessuali. Solo la sua esperienza lo può avere avvertito di come il primo obiettivo da raggiungere debba essere quello di placare lo stato di angoscia del paziente, nato dall'assenza di risposte rassicuranti dell'ambiente che lo circonda. Ragion per cui è necessario tentare di intessere nuovi rapporti con il paziente evitando di modificarne l'ordine interno che egli ha faticosamente conquistato e che è il suo unico riparo. Ciò che condiziona il bambino e poi l'uomo è il gradiente d'ansia, il paziente si appoggia sulle sue difese, anche se queste non sono altro che una nevrosi: essa lo sostiene e i disagi che gli provoca sono nulla in confronto alla tragedia che potrebbe nascere nel momento in cui queste, seppur problematiche, difese dovessero venire meno. Dunque si deve agire sull'angoscia che assilla il paziente senza cercare di modificare le sue strutture difensive, queste cambieranno da sé quando non si dimostreranno più necessarie.

Per questo motivo Sullivan si oppone alla concezione della schizofrenia come malattia: è solo una grave forma di disagio psicologico. Quindi il delirio schizofrenico ha una sua propria significatività, una volta restituito al contesto relazionale che lo ha generato esso si rivela essere un'espressione dotata di significato e valore comunicativo.

L'abbiamo detto, Sullivan lavorò soprattutto con giovani adolescenti affetti da attacchi violenti di panico, crisi che egli interpretava come conseguenze della repressione della libido omosessuale che il giovane non è libero di gestire ed esprimere in modo spontaneo all'interno di una normale relazione socialmente consentita. Solo il fatto di essere lui stesso omosessuale, sostiene Carotenuto, gli permettere di cogliere sfumature che ad analisti eterosessuali sarebbero sfuggite.

Lo psicoanalista austriaco Reich estremizza la teoria di Freud: identifica la vita sessuale con la vita *tout court*. Ogni tipo di nevrosi è causata dalla repressione della libido, la quale è da Reich intesa come forza e desiderio sessuale. Egli giudica che la repressione della capacità orgasmica dell'individuo sia strumento in mano del potere per perseguire i propri fini di manipolazione e di asservimento dei ceti più deboli.

Carotenuto riesce a dare una spiegazione più che convincente del senso di questa teoria prendendo in analisi l'episodio più significativo della vita di Reich: il pensatore austriaco nella sua infanzia fu testimone della relazione amorosa della madre con il proprio precettore. Il padre di Reich era un uomo molto rigido che lasciava poco spazio alle aspirazioni della moglie, questa decide di riservarsi una esperienza erotica appagante, forse la prima della sua vita. Il piccolo Reich ha in mano il destino della madre e decide di rivelare tutto al padre: la donna, umiliata, si uccide. Con la sua scelta delatoria egli si è fatto strumento del potere,

reprimendo lo sfogo della madre, soffoca nella morte la sua libido; ne porta, però, con sé il senso di colpa.

Reich con la sua teoria cerca di risolvere la sua sofferenza psicologica: cerca di riparare la sua partecipazione alle motivazioni del suicidio materno facendosi campione della vita e della sessualità contro le forze repressive - inventa addirittura delle macchine, le "scatole organiche", nelle quali il paziente veniva chiuso come in una bara per essere caricato dell'energia organica, quella che si libera nell'orgasmo, intesa come la forza elementare della vita.

Si può concludere il discorso mostrando come Carotenuto individui in un episodio accaduto a Freud nell'infanzia il motivo del trasformarsi in una dogmatica rigida quella che era nata come una "dottrina del sospetto". Il padre di Sigmund, Jacob, un giorno venne offeso da un passante che con un colpo gli fece volare via il berretto come insulto al suo *status* d'ebreo. Egli non fece altro che chinarsi a raccogliere il berretto. A questa figura di uomo rinunciatario e umiliato Freud tentò di contrapporre i suoi numerosi padri spirituali.

Freud oscilla tra due poli, da un lato, la soggezione ad una figura idealizzata, amata e sopravvalutata. Dall'altro, l'identificazione con il polo idealizzato, per cui richiede all'altro un'ammirazione acritica e incondizionata, una fedeltà assoluta alle proprie convinzioni. Ogni posizione critica o cauta è una debolezza intollerabile o il rifiuto della propria persona: è per questo motivo che Freud trova consona rappresentazione di sé nella figura di Mosé. Mosé come Freud ha ricevuto le leggi e chi non è con lui è contro il vero e il giusto e va lapidato.

La metafora della trave nel nostro occhio con cui Carotenuto ha figurato l'equazione personale teorizzata da Jung rivela il limite a cui giunge la psicoanalisi. Le proprie psicosi ci permettono di aiutare chi è nelle nostre stesse difficoltà ma non smettono di essere la trave che sono e che acceca. Freud ha dato inizio alla psicoanalisi scoprendo in se stesso i canoni della propria teoria come riflessi dei suoi desideri e delle sue paure, ma ha cercato, in seguito alla stessa spinta, di far sì che tutto il pensiero si rifacesse a lui.

Indice

1. Perdere tutto
2. Un incesto per rinascere
3. Sparare sul Dr. Semmelweis
4. Raccontare delle storie
5. Il rispetto dell'individualità
6. Incontro con l'intimo
7. L'amaro senso della nullità
8. L'angoscia si affaccia nella vita
9. La nascita dei bisogni interpersonali
10. La debolezza dell'identità maschile
11. Ecco la spina nel fianco
12. L'armatura caratteriale
13. Per fortuna la fantasia
14. Creare nonostante tutto
15. Il bisogno di autonomia

16. Un incontro irripetibile
17. Il vissuto psicologico
18. Come al solito, conta sulle tue forze
19. La violenza del pregiudizio
20. Vivere il conflitto
21. Porsi nel mondo

Links

[Rubrica di psicologia](#) sul sito www.farm.it, a cura di Aldo Carotenuto

[Intervista di Marco Spagnoli a Aldo Carotenuto](#) su *Il fascino discreto dell'orrore*

[Tutti gli articoli scritti dall'autore per la rivista "Telèma"](#)

[Pagina dedicata a Aldo Carotenuto](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Martinelli, Riccardo, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*

Macerata, Quodlibet (Quaderni di "Discipline Filosofiche" IX), 1999, pp. 199, Lit. 28.000, ISBN 88-86570-35-X

Recensione di [Francesco Armezzani](#) - 20/3/2001

[Indice](#) - [L'autore](#)

Il lavoro di Martinelli analizza una questione di centrale importanza nel dibattito filosofico tedesco e continentale a cavallo tra i secoli XIX e XX: la misurabilità dei fenomeni psichici o, per dirla con un linguaggio appena più moderno, la relazione tra psichico e fisico. Dalla negazione kantiana della psicologia razionale, e dall'affermazione, fatta dallo stesso Kant, che alla psicologia empirica vada comunque riconosciuto un "posticino" all'interno della metafisica, l'autore ci conduce, attraverso un serrato confronto delle diverse posizioni dei vari autori affrontati, dall'analisi della sensazione e della sua misurabilità, alla svolta fisicalista di Neurath del 1931.

È proprio Kant, nonostante l'impossibilità, più volte ribadita da parte sua, del darsi di una scienza empirica dell'anima, ad offrire attraverso il tema delle *grandezze intensive* gli argomenti fondamentali per la rinascita della questione tra i filosofi del XIX secolo. Herbart, insoddisfatto del ruolo che l'io svolge nella filosofia kantiana e pure distante dalle posizioni del suo maestro Fichte, ritiene che l'io sia ciò che persiste ed emerge nel continuo andirivieni delle rappresentazioni. Le difficoltà in ordine alla misurabilità dello psichico sono risolte non ricorrendo ad una misura oggettiva dello psichico, bensì ad un'applicazione del calcolo infinitesimale, in grado di misurare le differenze tra grandezze diverse, o anche, e meglio, ad un utilizzo ipotetico della matematica, simile a quello utilizzato da Keplero e Newton, in grado, sulla base di determinate formulazioni matematiche, di dedurre una serie di fatti ulteriori. Il calcolo così proposto da Herbart si sviluppa tenendo conto di alcuni fattori: l'inibizione (*Hemmung*) che consiste nell'opposizione tra due o più sensazioni contrastanti (p.e. blu e rosso) e che caratterizza la lotta per cui ogni rappresentazione viene prima o poi inibita e costretta a restare presente solo come tendenza, fino a quando, oltrepassata la soglia tra realtà e inibizione, torna di nuovo alla coscienza. Andare sotto la soglia per Herbart è comunque impossibile (infatti è impossibile avere rappresentazioni negative). Oltre all'inibizione, le rappresentazioni possono darsi in complessi più o meno eterogenei (si parla in questi casi di fusione o di complicazione), che a loro volta danno vita alle associazioni e alle costituzioni di rappresentazioni temporali e spaziali. Anche i filosofi idealisti offrono al tema della misurazione dell'anima strumenti che torneranno utili in seguito: così Martinelli

sottolinea come le analisi di Schelling verranno utilizzate da Fechner per sviluppare oltre Kant la propria psicologia empirica, e come la *Logica* hegeliana varrà come antidoto contro lo herbartismo e la psicofisica. Da qui passando per Lotze giungeremo alla psicologia descrittiva di Brentano. Se Schelling infatti esalta l'intensivo quale momento infinito e lo contrappone all'estensivo, così da sottrarsi alle rigide caratteristiche dell'epistemologia kantiana degli assiomi, Hegel si rifiuta di privilegiare l'intensivo sull'estensivo, visto che da un punto di vista superiore e dialettico la loro contrapposizione è apparente. Con Lotze assistiamo invece allo spostamento della misurabilità intensiva al solo contenuto della sensazione e non all'atto stesso. La rappresentazione non è forte o debole ma è "rappresentazione di qualcosa di forte o di debole". La natura empirica del contenuto esclude la misurabilità in termini quantitativi delle intensità che vengono riconosciute allo psichico in quanto intensità di sensazioni, emozioni ecc.

La nascita della moderna psicofisica si deve comunque a Fechner, che nel 1860 pubblica i due fondamentali volumi degli *Elemente der Psychophysik*. L'assunzione metafisica di Fechner, di derivazione schellinghiana, per cui lo psichico e il fisico sono due aspetti di un'unica realtà, pervasa da un'unica forza vitale, non ostacola comunque un alto e produttivo impegno scientifico. Sulla scorta delle ricerche dei fratelli Weber, in particolare di Ernst Heinrich, Fechner è convinto di aver trovato una formula matematica in grado di associare alla variazione dello stimolo (unico elemento empiricamente misurabile) la conseguente variazione della sensazione.

Le formidabili conseguenze delle ricerche di Fechner vengono analizzate da Martinelli nel secondo capitolo. Lange considera la psicofisica come uno sviluppo moderno del criticismo kantiano. Di Helmholtz si sottolineano invece gli aspetti critici nei confronti di Fechner: ridefinendo la distinzione metafisica tra grandezze estensive e intensive a grandezze additive e non-additive, Helmholtz afferma che la fisica è in grado di descrivere le seconde ricorrendo alle tre misure di spazio, tempo e massa. La sensazione, nonostante Helmholtz non lo dica espressamente, non rientra nell'ambito del misurabile.

Anche Zeller, il grande studioso della filosofia antica, respinge la possibilità di una misurabilità sia diretta che indiretta dello psichico, salvando solo l'approccio di Weber che rende possibile solo una comparazione tra stati psichici giungendo ad esiti relativi. Il nocciolo della questione, che poi coinvolgerà Zeller in un confronto critico con Wundt, ben ricostruito da Martinelli, sta tutto nella distinzione tra misurabilità fisica, basate su grandezze reali e standard, e grandezze psichiche, sprovviste di un tale metro di misurazione.

Sempre con riferimento critico a Fechner, ma su un piano decisamente diverso, troviamo la posizione di Cohen. Per il filosofo neokantiano l'applicazione di Fechner del calcolo infinitesimale alle sensazioni è inammissibile, perché comporta un'immediata riduzione dello psichico al fisico. L'intensità non spetta alla sensazione ma al reale stesso (come Kant nel 1787) e l'intensità non è data dall'unità dello stimolo, ma in quella della coscienza, dove si compie la rappresentazione del reale come qualcosa di unificato dalla coscienza stessa e non presupposto e preesistente.

Il terzo capitolo si rivolge invece agli autori che dopo Fechner si sono rivolti al suo lavoro intraprendendo nuovi itinerari di ricerca: Wundt, Bergson, Hering, Mach, Brentano. Per

quanto riguarda il fondatore della moderna psicologia empirica, si nota che le critiche rivolte a Fechner sono tali da non comportare mai un rifiuto della psicofisica in quanto tale. Come già abbiamo visto in Zeller, anche per Wundt i risultati di misurazione della sensazione sono solo relativi. Ma invece di confermare Zeller nella sua definitiva critica della psicofisica, Wundt afferma che le misurazioni di Fechner hanno senso, basta considerarle all'interno dell'appercezione, cioè misurazioni che coinvolgono il soggetto, l'io esperiente. In Hering invece la critica a Fechner è radicale: in linea con le posizioni di Herbart, dopo aver negato la possibilità di considerare la sensazione una grandezza intensiva, Hering sostiene che "le determinazioni quantitative delle qualità fenomeniche possono essere ottenute esclusivamente mediante un processo di comparazione interna che non ha nulla in comune con i procedimenti e l'idea stessa di una scienza psicofisica" (p. 97).

Un altro convinto critico di ogni ipotesi psicofisica è Bergson. Attento conoscitore del mondo scientifico contemporaneo, Bergson dimostra di conoscere molto bene la teoria di Fechner. Nei suoi *Saggi sui dati immediati della coscienza* del 1889 Bergson finisce con l'imputare a Kant, se non altro indirettamente, la pericolosa deriva disumanizzante della misurazione dello psichico: infatti Kant è stato il primo a contrapporre la coscienza (l'intensivo) alla percezione esterna (l'estensivo) e con ciò si è di fatto fondato il predominio dello spazio sul tempo e il conseguente dominio del determinismo. Nel centro del dibattito sulla psicofisica un ruolo centrale lo gioca Mach. Appena tre anni dopo il saggio di Fechner, Mach tenta una strada mediana tra la psicologia di Herbart e la psicofisica di Fechner alla luce delle posizioni di Wundt e Helmholtz. Il tentativo di Mach si basa su un presupposto *positivista* fondamentale: la sostanziale eliminazione di ogni distinzione "metafisica" tra fisico e psichico. "Fenomeni fisici e psichici non sono per Mach due aspetti di un'unica realtà, ma ancor più decisamente un'unica realtà (le sensazioni) che differisce unicamente per quanto concerne i nessi che vengono chiamati in causa" (p. 112).

A conclusione del terzo capitolo Martinelli descrive il cambio d'atteggiamento di Brentano nei confronti del tema dell'intensità. Ancorché critico di Fechner, Brentano infatti esclude subito una possibile commistione di fisico e di psichico, nel primo volume del 1874 della sua famosa *Psicologia dal punto di vista empirico* Brentano non rigetta del tutto la teoria di Fechner. Stabilite le differenze tra psicologia descrittiva e psicologia genetica, Brentano trova proprio nella sensazione un possibile punto di incontro tra le due. Anche il fondamentale tema dell'evidenza della percezione interna, tema eminentemente cartesiano, si sviluppa tenendo conto delle grandezze intensive. Il fenomeno psichico, oggetto della percezione interna, viene colto con evidenza di intensità tale da garantire la veridicità al giudizio assertorio che tale percezione porta con sé. L'intensità della percezione interna garantisce il suo grado di affidabilità, nella percezione interna avviene che l'intensità del fenomeno psichico transita direttamente nell'atto della percezione. Nel caso della percezione esterna questo non avviene e di qui il diverso grado di convincimento di questa. Dopo la lettura di Hering la posizione di Brentano si modifica e ritorna sul terreno più sicuro della distinzione di Helmholtz per cui il concetto d'intensità viene applicato alla sola sensazione, all'"aumento" delle sue parti *reali*.

Il quarto e ultimo capitolo di questo denso lavoro si rivolge agli sviluppi del XX secolo.

La ricostruzione di Martinelli prende le mosse da un altro allievo di Brentano, Carl Stumpf,

professore di filosofia a Berlino. Il compito del filosofo secondo Stumpf non è quello di delimitare il campo filosofico liberandolo da ogni ingerenza scientifica, quanto semmai eliminare gli ostacoli che impediscono una loro reciproca e utile influenza. In questo senso nonostante Stumpf ritenga che la sensazione sia indivisibile e neghi quindi (contro Fechner) la presenza di una sensazione meno intensa in una più intensa, "ritiene del tutto plausibile che il giudizio stabilisca relazioni quantitative relative alla *differenza* tra due sensazioni" (p. 134). Il testo esemplare e innovativo su questo tema viene pubblicato da Stumpf nel 1918 (*Empfindung und Vorstellung*). La distinzione tra sensazione e rappresentazione risulta dipendere da una differenza d'intensità: rappresentarsi un *fortissimo* è sempre più debole di sentire un *pianissimo*; tuttavia tra la rappresentazione e la sensazione non c'è scarto discreto, non c'è incommensurabilità. Martinelli nota giustamente come la teoria di Stumpf sia in linea con la classificazione empirista di Hume, arricchita però alla luce del dibattito psicologico in corso. Quest'opera di Stumpf rappresenta per Martinelli il tratto più caratteristico della psicologia descrittiva brentiana, almeno nella sua formulazione originaria: il rifiuto di trattare sensazione, rappresentazione e giudizio come realtà separate che porta al rifiuto di tenere separate e distinte la psicologia empirica e la filosofia della mente e la teoria della conoscenza. A tre importantissimi studenti di Stumpf a Berlino, Köhler, Wertheimer, Koffka e alla *Gestaltpsychologie* Martinelli dedica interessanti pagine ricche di elementi analitici che ben descrivono come la moderna psicologia novecentesca sarebbe andata oltre alla ormai standardizzata e tutto sommato sterile distinzione tra sensazione, rappresentazione e giudizio.

Anche in Meinong, seppure in una direzione diversa da quella di Stumpf, il rifiuto della riduzione dell'intensivo all'estensivo si svolge lungo una linea del tutto nuova: secondo Meinong infatti la tradizionale distinzione tra grandezze intensive ed estensive non riguarderebbe solo la fisica ma anche la psicologia. Se infatti il sentire ha natura puramente intensiva, il sentito ha invece una natura estensiva. Il nocciolo della questione, diventa subito chiaro, è il tema della grandezza, che viene definito da Meinong come la distanza da zero. Meinong giunge pertanto ad attribuire grandezze estensive a contenuti psichici attirandosi, com'è noto le critiche di Russell. Il filosofo inglese infatti critica sia Meinong che Bradley in quanto sostenitori dell'esistenza psichica dell'estensione. Sempre Russell nel suo famoso *On Denoting* del 1905 criticherà di nuovo Meinong che nel tentativo di difendere la sua posizione era giunto alla sua *Gegenstandstheorie* per cui oltre all'esistenza degli oggetti fisici bisognava ammettere la sussistenza di pseudo-oggetti.

Le pagine conclusive del ricco lavoro di Martinelli affrontano le conseguenze del dibattito sulla psicofisica su due autori, Schlick e Carnap e sulla nascita dell'attuale *Mind-Body Problem*. Schlick è per la progressiva eliminazione del qualitativo dall'orizzonte delle scienze naturali: solo il quantitativo ha importanza. Le grandezze intensive di massa, temperatura, forza ecc. devono essere ammesse nel novero delle limitate eccezioni alla regola di base. Ma il qualitativo non è cionondimeno del tutto eliminato. Esso persiste nelle sensazioni, nelle cosiddette *qualità psichiche*. Le difficoltà "eliminativiste" di Schlick pongono pertanto la psicofisica urgentemente al centro dell'attenzione: lo psichico ha natura spaziale, lo spazio in Kant e in Avenarius diventa un aspetto della coscienza. Ma il problema persiste ancora: occorre infatti che gli oggetti diventino "simboli concettuali", momenti unitari dei dati di coscienza. Questi però non esauriscono il mondo, ad essi si contrappongono le "cose in sé". Tra queste e quelli non c'è alcun parallelismo psicofisico à la Fechner, bensì quello che

Schlick chiama un parallelismo "epistemologico": due modi diversi di *definire* la stessa realtà. Anche Carnap in *Pseudoproblemi nella filosofia* del 1927 sostiene che il psicofisico è il problema fondamentale della metafisica, nel senso cioè che questo rapporto va dissolto non perché falso, bensì perché privo di significato. Sulla scorta delle discussioni con Wittgenstein, Carnap giunge ad affermare che gli unici elementi che abbiamo per conoscere lo stato psichico di una persona è l'osservazione del suo comportamento, l'analisi delle sue parole e la conoscenza del contesto in cui agisce. Il senso di un'asserzione dipende esclusivamente dalla pensabilità dello stato di fatto che essa esprime: se due cartografi con due opposte visioni del mondo vengono incaricati di verificare se esiste un determinato posto in Africa, essi torneranno riferendo in base a semplici dati di fatto, ugualmente se dovessero constatare la "contentezza" di una terza persona. Quello che poi ognuno di essi intenda con "contento" sarebbe di nuovo questione dei loro stati psichici interni, quindi sostanzialmente non determinante a definire il senso dell'asserzione. In *La costituzione logica del mondo* Carnap, sulla scorta di Russell, ritiene che gli asserti non vadano più esaminati in relazioni agli stati di fatto, bensì semplicemente come "descrizioni di proprietà". Alla luce di questa prospettiva è chiaro che salta ogni "parallelismo tra fisico e psichico, anche quello "epistemologico" di Schlick. La conclusione di Martinelli è piuttosto perentoria: ogni rapporto tra fisico e psichico perde la centralità teoretica e problematica che aveva avuto per tutto il secolo precedente. La svolta fisicalista di Neurath del 1931 avrebbe infine lasciava del tutto dietro le spalle il tema della psicofisica: le leggi fisiche verranno definitivamente considerate le uniche in grado di spiegare la vita psichica: ogni resistenza si sarebbe di fatto ridotta a questione "sentimentale".

Nonostante questo finale così categorico, almeno dal punto di vista storico, il lettore non si deve lasciar prendere neanche per un istante dal sospetto che la lettura di questo libro sia un compito troppo faticoso, per una disciplina definita dall'autore stesso "superata e conclusa". La complessità dei temi trattati non resta intrappolata per così dire nel recente passato storico della disputa tra grandezze intensive, estensive, rappresentazione, sensazione ecc.: questo libro ha infatti il merito non piccolo di definire la radice "continentale", senza dubbio quella più profonda, della nascita della contemporanea filosofia della mente.

Indice

Prefazione

1. L'anima come "grandezza intensiva" 1.1 Kant e la *mathesis intensorum*; 1.2 Herbart: anima, forza, rappresentazione; 1.3 L'intensivo in Schelling; 1.4 La nascita della psicofisica. Weber e Fechner.

2. Neocriticismo e psicofisica 2.1 "*Zurück zu Kant*" o "*hinter Kant*"? 2.2 Fisiologia teoretica: Helmholtz e Kries; 2.3 Zeller contro la psicometria; 2.4 Cohen e la discussione a Marburgo.

Eredi e critici di Fechner 3.1 La sintesi di Wundt; 3.2 Contro l'intensivo. Hering e Bergson; 3.3 Mach: il positivismo psicofisico; 3.4 Brentano e l'intensità dell'evidenza

4. Esiti novecenteschi 4.1 Il laboratorio fenomenologico di Stumpf; 4.2 Gli spazi della mente: Russell vs. Meinong; 4.3 Psicologia della Gestalt e legge di Weber; 4.4 Schlick e Carnap. Uno pseudoproblema?

Bibliografia

Autore

Riccardo Martinelli (Gorizia 1964) svolge attualmente attività di ricerca post-dottorato presso l'Università di Firenze. Ha pubblicato numerosi saggi sulla filosofia post-kantiana dell'Ottocento tedesco, dedicandosi in modo particolare al neokantismo, alla scuola di Brentano e alla *Gestalttheorie*.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Caporali, Riccardo, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza.*
Napoli, Liguori Editore, 2000, pp. 220, Lit. 20.000, ISBN 88-207-2989-X

Recensione di [Filippo Del Lucchese](#) - 18/03/2001

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il rapporto tra metafisica, etica e politica, nei pensatori dell'età classica, è una delle questioni complesse che lo storico della filosofia moderna ha costantemente davanti a sé. Questo è particolarmente vero per lo studioso di Spinoza. In questo volume Riccardo Caporali mette al centro della sua analisi proprio questo problema, tentando di cogliere gli aspetti più ricchi ed originali offerti da questo intreccio di piani nel filosofo olandese.

Senza dubbio è da sfatare il mito di uno Spinoza schivo e solitario, chiuso nella propria casa a meditare sulla filosofia, incurante della realtà e dell'epoca in cui vive. Un pensatore per cui la dimensione metafisica domina incotrastata e da cui le riflessioni politiche e morali derivano quasi per inerzia, senza un reale impegno ed interesse. La storiografia ha contribuito, sin dal XVIII secolo, alla costruzione di un'immagine a tratti distorta di Spinoza. A questo non sono sfuggiti neanche alcuni tra gli interpreti più importanti del nostro secolo, che hanno spesso 'rimosso' il reale significato del rapporto tra le molteplici dimensioni della filosofia spinozista.

Caporali muove appunto dalla discussione di queste posizioni per sviluppare una propria interpretazione. La tesi principale di questo libro è che la metafisica spinozista, in particolare quella esposta nel primo libro dell'*Etica*, offre una vera e propria "fondazione" del pensiero politico. Dallo sviluppo di questa idea l'autore muove per interpretare anche l'articolazione delle altre due grandi opere di Spinoza, il *Trattato Teologico-politico* ed il *Trattato politico*. Il primo appare in questa luce come un "manifesto-programma", un progetto ideologico di appoggio al partito dei Reggenti, a quello schieramento borghese-repubblicano impegnato nella lotta contro il partito orangista. Il *Trattato politico* invece, composto dopo la sconfitta ed il crollo della repubblica, più lontano dai clamori dello scontro politico diretto, si presenta come "il punto più alto della riflessione politica, perché più in consonanza con il generale impianto metafisico" (p. 18).

Nella costruzione complessiva del pensiero di Spinoza Caporali individua un punto teorico di importanza capitale, la nozione di *causa sui*. Punto di partenza dello spinozismo, questa concezione permette al filosofo di Amsterdam di sganciarsi dal pensiero di Descartes, mettendone a nudo i limiti e le aporie. Si tratta, come è noto, di una rivoluzione i cui effetti si

misurano direttamente in campo teologico e metafisico. I percorsi interpretativi della storiografia, secondo l'autore, si limitano però ad un'indagine in questi due campi, senza indagare più a fondo il "dirompente potenziale "civile" di tutto l'impianto dell'*Etica*" (p. 24).

Proprio in questo l'autore coglie l'origine della politica spinozista. Nel superamento cioè di un Dio antropomorfo, simile ad un sovrano che premia e punisce, a cui si sostituisce l'idea di un Dio-Sostanza, causa di sé allo stesso modo in cui è causa di tutte le cose. Contro le immagini della tradizione aristotelica e tomista, ma anche platonica ed agostiniana, il Dio-Sostanza di Spinoza non può più funzionare come base di un ordine politico gerarchico e teleologico, ordinato in modo finalistico e trascendente rispetto ai soggetti della politica.

Un altro degli aspetti importanti del pensiero di Spinoza è il modo in cui viene utilizzato il linguaggio politico della modernità, ad esempio quello del diritto naturale. Come per molti altri concetti, Spinoza ne modifica il contenuto ed il significato, giungendo a risultati notevolmente originali. Caporali si concentra, da questo punto di vista, sulla concezione spinoziana dello *jus sive potentia*. Di nuovo, l'autore dell'*Etica* conduce la propria battaglia contro qualsiasi forma di trascendenza e di finalismo. La modernità, nel tardo XVII secolo, si sforza di costruire un'immagine dell'uomo razionale, in grado di controllare e dominare la propria sfera affettiva e passionale. Il modello cristiano che si sviluppa attraverso la creazione, la caduta ed infine la redenzione, viene secolarizzato attraverso questa nuova antropologia. Questa secolarizzazione prevede un nuovo modello che si articola in una essenza puramente razionale dell'uomo, nella possibilità dell'interferenza da parte delle passioni e nella 'redenzione' finale nella dimensione civile, intesa come la convergenza razionale delle libere volontà.

Spinoza si distacca con forza da questa filosofia. Gli affetti non sono considerati come vizi della natura umana ma come proprietà. Non rappresentano qualcosa che l'uomo deve dominare con la ragione né elementi di una natura gerarchico-finalistica. Da questo punto di vista Caporali è particolarmente efficace nel sottolineare la distanza che separa Spinoza da altri autori della modernità come Hobbes o Locke. Quella di Spinoza è "una sfida lanciata dagli spalti del moderno, ma che vale anche per il moderno" (p. 86). L'individuo atomistico e pre-sociale, impegnato a combattere contro gli effetti perversi della sua passionalità, cioè la distruzione e l'auto-distruzione, è una finzione, una pura chimera.

Attraverso questa riflessione si può cogliere anche il significato particolare - in senso spinozista - dell'"artificio" politico. La natura non crea gli Stati. Questi sono il prodotto dell'attività artificiale degli uomini. Tuttavia, in questo caso, l'artificio non è più concepito come una rottura rispetto alla Natura. A differenza di Hobbes, per Spinoza l'artificio della politica non può azzerare gli istinti, non può relegare la sfera affettiva nella patologia della politica. Deve al contrario rendere pensabile quella sfera proprio all'interno della politica, assegnando alla figura del patto sociale la rappresentazione di un potere non trascendente, che resta legato alla dimensione antropologica naturale.

Il pensiero di Spinoza ci offre una prospettiva eccentrica e per certi versi eterodossa della modernità, che può essere colta solo nel suo carattere molteplice e complesso. Uno dei pregi di questo volume è proprio la capacità di porre *vis-à-vis* la 'modernità spinozista' con le molte e diverse modernità di altri autori come Hobbes, Locke, Rousseau.

A proposito dell'analisi delle forme di governo, ad esempio, Caporali sottolinea come Spinoza sia vicino ad Hobbes nell'affermazione di una differenza non sostanziale tra le forme classiche della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia, pur capovolgendo la preferenza del filosofo inglese. Per Spinoza la forma migliore di governo - quella "assoluta" - è proprio la democrazia. Qui infatti l'uguaglianza naturale viene mantenuta, poiché in una società dove il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono sancite per comune consenso, l'obbedienza in realtà non ha luogo.

Anche in questo caso Caporali è particolarmente efficace nel mettere in evidenza come, da questo punto di vista, si possano scorgere solo impropriamente degli argomenti simili a quelli utilizzati successivamente, ad esempio, da Rousseau. Il filosofo ginevrino, di nuovo, appartiene ad un'altra modernità. La democrazia spinozista, infatti, si fonda sulla insopprimibile molteplicità della *multitudo*, nuovo soggetto della politica. Riprendendo esplicitamente il pensiero dell'*acutissimus* Machiavelli, Spinoza chiude definitivamente la possibilità di pensare la democrazia in termini di unanimismo, verso cui invece piegherà il successivo contrattualismo rousseauviano. Le passioni del popolo, della *multitudo*, conservano intatta la loro ricchezza naturale, mantenendo aperta la via ad una valorizzazione della pluralità, del confronto, di una razionalità che nasce dalla molteplicità.

Resta il fatto che il linguaggio del patto, logica pienamente moderna, non si accorda con facilità con la potenza e la ricchezza di questo pensiero, lasciando sussistere qualche 'aporia', che non è sfuggita a molti tra i più attenti interpreti di Spinoza (Caporali ha presenti le opere di Matheron, Balibar, Negri, Cristofolini).

Caporali prosegue l'indagine attraverso l'analisi dell'opera più matura di Spinoza, il *Trattato politico*. Se il *Trattato teologico-politico* aveva come funzione principale il dialogo con la borghesia repubblicana olandese, è in quest'ultimo lavoro che - *post res perditas* — l'indagine filosofico-politica viene approfondita. L'autore condivide l'approfondimento di quello che è stato definito il 'realismo ontologico' di Spinoza. Tuttavia, sostiene giustamente Caporali, questo realismo non rischia mai di scivolare in un'analisi disincantata dell'uomo e della politica. Non si tratta cioè di un realismo disimpegnato ed avalutativo. Al contrario Spinoza approfondisce tutte le conseguenze che derivano dal porre al centro della politica un nuovo soggetto collettivo, la libera *multitudo*. Caporali ritiene irriducibile la nozione di *multitudo* a quella di popolo, sostenendo il ruolo centrale e produttivo di questa nuova soggettività.

La *multitudo* si presenta come il luogo di costituzione del politico. Il suo rapporto col potere, con l'*Imperium* è doppio. Da un lato la *multitudo* non si risolve mai completamente nel potere, dall'altro nel potere risulta sempre "espressa" e dispiegata. Questa circolarità rende possibile a Spinoza la critica realista alla filosofia degli utopisti e dei politici.

I primi concepiscono gli uomini non per come sono, ma per come vorrebbero che fossero, scrivendo della satira al posto della politica. I secondi sono quelli che, appunto, teorizzano la chiusura della potenza collettiva della moltitudine sulla figura statica e trascendente del potere costituito. Collocandosi all'interno di uno dei filoni più importanti della storiografia spinozista (di cui pure Caporali non cita *Il potere costituente* di Negri o *La stratégie du*

conatus di Laurent Bove) l'autore sottolinea invece come il punto centrale della politica, nell'ultimo trattato, sia la "potenza costituente" della *multitudo*. Di nuovo, questo aspetto consente di affermare la necessità di mostrare la filosofia politica di Spinoza come una alternativa alle "prospettive vincenti della modernità" (p. 158).

Il volume, corredato da un'ampia ed aggiornata bibliografia, appare nella collana diretta da Roberto Esposito *Teorie & Oggetti della filosofia*, ad un prezzo decisamente contenuto.

Indice

Introduzione - "Sono un retto repubblicano"; I Metafisica e politica (Sul concetto di "causa sui"); II Prolegomeni all'ordine politico; III Democrazia e militanza: Il *Trattato teologico-politico*; IV Democrazia e scienza: il *Trattato politico*; Riferimenti bibliografici; Indice dei nomi.

L'autore

Riccardo Caporali è ricercatore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna. Membro della redazione di "Filosofia politica", ha pubblicato il volume *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico* (Il Mulino 1992), nonché saggi, note e recensioni su numerose riviste.

Links

<http://aspinoza.com/>

<http://web.tiscalinet.it/fogliospinoziano/>

<http://www.ens-fcl.fr/recherch/cerphi/grs/grs.htm>

<http://www.uba.uva.nl/en/digilib/philosophy/spinoza.html>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Schauer, Frederick, *Le regole del gioco. Un'analisi filosofica delle decisioni prese secondo le regole nel diritto e nella vita quotidiana.*
Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 378, Lit. 48.000

Stare alle regole

di [Paolo Di Lucia](#) - 18/3/2001

Osserva Max Weber che "anche quando qualcuno gioca consapevolmente e intenzionalmente in maniera opposta alle regole del gioco, e quindi gioca barando", tuttavia egli agisce in funzione delle regole del gioco. E ciò "proprio allo stesso modo in cui un ladro o un omicida orienta tuttavia il proprio atteggiamento in vista della legge penale che viola in maniera consapevole, tanto da nascondere o la sua azione o la sua persona."

Ma come accade esattamente che una regola orienti il nostro agire, conforme o difforme da essa? In che modo le regole sono cause, condizioni, ragioni dell'agire? Qual è la differenza tra agire secondo regole di esperienza e agire secondo regole statuite da un legislatore o da un'associazione privata?

Questi gli interrogativi radicali che solleva Max Weber nel 1913, che rivivono in un saggio di Frederick Schauer, dal suggestivo titolo: *Playing by the rules* (lett. 'giocare con le regole' ma anche 'stare alle regole'), tradotto a dieci anni dalla sua pubblicazione in lingua inglese.

Si tratta, a dire il vero, di più libri in uno. Schauer, giurista americano tra i più brillanti e raffinati, si muove agilmente tra filosofia del diritto, logica, teoria del significato. Difende una versione sofisticata del positivismo giuridico, rivisita la teoria dell'interpretazione giuridica, denuncia luoghi comuni e ingenuità nell'impiego di Wittgenstein da parte dei teorici del diritto.

Ma il nucleo teorico del libro di Schauer è senza dubbio contenuto nei primi cinque capitoli, dove egli procede con stile analitico ad isolare il fenomeno della deliberazione basata su regole (*rule-based decision making*) e il suo caso più esemplare: la decisione giudiziale.

"Pur essendo circondati da regole - scrive Schauer - e per quanto ogni giorno continuamente si osservino e si violino regole, la nostra comprensione del loro ruolo e del loro funzionamento rimane un enigma".

Schauer non si limita a considerare le regole degli ordinamenti giuridici ma indaga il modo in cui le regole sembrano giocare un ruolo importante nei processi decisionali: soprattutto nel

diritto, ma anche nella politica, nella famiglia, in ambito religioso e più in generale nella vita.

Il merito maggiore dell'opera di Schauer mi pare risieda proprio nella strategia volta a mostrare come le regole operino di fatto su di noi. Una strategia nuova ed alternativa per certi aspetti a quella di contributi ormai classici come *Norma e azione* di Georg Henrik von Wright e *Direttive e norme* di Alf Ross.

Schauer scompone la regola in antecedente ("Tutti coloro che hanno commesso il crimine X") e conseguente ("saranno puniti con la pena Y"). Ma è sull'antecedente che egli concentra la sua analisi e sulla generalizzazione che esso contiene. Ogni situazione reale è complessa come la potrebbe raffigurare un poeta. Ma il verdetto si attiene alla designazione del crimine offerta dalla regola stabilita. Il nome del crimine nella sua saldezza si rivela per il verdetto decisivo.

"Se di solito percepiamo particolari (questa persona, quell'edificio, queste rocce, quelle parole) comprendiamo però il mondo organizzando questi particolari entro raggruppamenti più ampi: i particolari che percepiamo come risultato di ciò non sono solo particolari, ma sono particolari X, istanze di categorie più generali". E queste generalizzazioni, secondo Schauer, "traggono spunto da somiglianze rilevanti in un dato momento e proiettano queste somiglianze nel tempo e nello spazio; di contro, sopprimono differenze potenzialmente rilevanti".

Grazie agli artifici del nome e della regola noi siamo in grado di prendere decisioni senza essere paralizzati dall'incertezza e dal rischio di commettere errori. Artifici silenziosi che nel caso dell'uomo, *specie inventiva*, sono ancora "natura".

[da *Il Sole 24 Ore*, 29 ottobre 2000]



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Giacomini, Bruna (a cura di), *Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea*. Padova, Il Poligrafo, 2000, pp. 320, Lit. 40000, ISBN 88-7115-183-6.

Recensione di [Antonino Scalone](#) - 08/03/2001

[Indice](#) - [L'autrice](#) - [Links](#)

Pensare l'azione è problema tipicamente moderno: si può parlare a questo proposito di una "svolta pratica" (*Introduzione*, p. 7) di tipo epocale, che a giudizio della curatrice si situa all'altezza del pensiero di Kant e Marx. La dimensione operativa è presente in modo caratterizzante all'interno della gnoseologia kantiana, la quale "porta in primo piano le operazioni che lo scienziato fa per conoscere" (p. 8). Ciò risulta con particolare evidenza nell'immaginazione *produttiva* (*produktive Einbildungskraft*) che secondo Kant è significativamente caratterizzata, a differenza della mera immaginazione ri-produttiva, dalla "capacità di formare e, insieme, comparare immagini intrecciando liberamente sensibilità e intelletto" (p. 10). Così, l'idea kantiana di intendere la conoscenza in termini attivi e operativi "rompe con la tradizione contemplativa e apre la strada a tutte le concezioni costruttivistiche e operative, per quanto variamente modulate" (p. 16). Marx, che fin dai *Manoscritti* individua nella *bewußte Lebensthätigkeit*, nell'"attività vitale cosciente", lo specifico umano, sottolinea in modo vigoroso l'intreccio indissolubile fra teoria e prassi: "I due termini -nota la curatrice- si dispongono secondo una relazione di complementarietà difficilmente dissolubile: la prassi senza la teoria è cieca, la teoria senza la prassi è vuota" (p. 19).

La radicalità di questa svolta è tale da poter costituire un plausibile punto prospettico per ricostruire la riflessione successiva, in ispecie quella novecentesca, nella quale vengono via via prendendo corpo, sia pure variamente declinate, almeno due consapevolezza: la prima, che "la coscienza [...] costituisce soltanto una delle modalità -eccezionalmente potente, ma insieme pericolosamente riduttiva, se resa fittiziamente indipendente dalle funzioni che conclude e serve- con cui si manifesta la complessità d'azione del sistema vivente" (p. 23); la seconda, che viene posta definitivamente in mora "qualsiasi forma e possibilità di un'autofondazione indipendente del pensiero" nonché dello "stesso fondamento pratico, cui la teoria rinvia" (*ibidem*). E' questo l'assunto sul quale sostanzialmente convergono i contributi che costituiscono il volume. Esso pertanto, pur nella molteplicità dei temi e degli autori trattati, appare caratterizzato da un profilo teorico coerente e unitario.

Il saggio di Maurizio Di Bartolo, *L'agire nello spazio del trascendentale*, si propone di mostrare come nella prima *Critica* sia all'opera da parte di Kant il "tentativo di far agire il

testo su se stesso, quasi si trattasse di un organismo vivente" (p. 27). Da questo punto di vista l'*Analitica trascendentale*, "ben lungi dall'essere un luogo dove il trascendentale si offre ben sedimentato, mostra il tentativo di pensare la vita conoscitiva e di esaminarla nella sua forma di auto-consapevolezza" (p. 29). L'Autore conduce il suo ragionamento attraverso un fitto corpo a corpo con il testo kantiano, con particolare riferimento alla nozione, non di rado sottovalutata dalla letteratura secondaria e intesa in senso meramente "strumentale", di *Anwendung*, applicazione. Essa, invece, costituisce un luogo strategico nel percorso concettuale che conduce dalla *sintesi* allo *schema*. "Quel che a noi premerà dimostrare - scrive Di Bartolo - è come la costruzione di questi due concetti passi attraverso l'applicazione (*Anwendung*), e che quest'ultima risulti una implicitazione logico-trascendentale di tutta l'architettura della *Critica della ragion pura*" (pp. 34-5). Proprio il ruolo svolto da tale nozione rivela come in Kant sia sempre presente "l'idea che il pensare rivesta il ruolo di una pratica dal compito specifico, ossia quello di porsi come applicazione, della propria funzione sintetica, *nel mondo*" (p. 47).

Il contributo di Alfonso Cariolato, *La prassi della teoria. L'agire fra particolare e universale in H.G. Gadamer*, analizza il tentativo gadameriano di recuperare l'etica di Aristotele. Essa costituisce per il filosofo tedesco un modello giacché, scrive Cariolato, "ha di mira l'agire virtuoso nella situazione concreta" (p. 68) e, come si legge in *Verità e metodo*: "un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta è privo di senso" (trad.it. Milano, Bompiani 1983, p. 364). L'etica aristotelica è essenzialmente legata al concreto e lo stesso può dirsi dell'ermeneutica, che vede la propria possibilità esattamente nel "legame che unisce l'interprete al proprio mondo" (p. 79). Nella riflessione socratico-platonico-aristotelica (Gadamer -ricorda Cariolato- tende a considerarla, al di là delle differenze, come un unico plesso) tale legame è a sua volta riconducibile a quello che stringe fra loro i concetti di tutto e di parte (cfr. p. 89). Gadamer vuole recuperare questo sapere al fine di "staccarsi dalla presunta divisione radicale operata dal moderno tra teoria (scienza) e prassi, a favore di un ripensamento non lacerato dell'agire e del pensare" (p. 90): l'universale si realizza nel concreto dell' agire applicativo; questo, a sua volta, trova il proprio senso nell'universale di cui è parte. Il problema ulteriore per Gadamer è però quello di riuscire a pensare un universale che, "dopo Nietzsche e Heidegger" (*ibidem*), non può essere né trascendente, né metafisico. Egli lo trova nel linguaggio, inteso come "l'unità raccogliente all'interno della quale si dà ogni distinzione" (p. 91). Ora, rileva Cariolato, questa sorta di riduzione dell'essere al linguaggio "comporta un appiattimento al concreto darsi storico entro il quale l'individuo vive" (p. 98). L'ulteriore conseguenza è "una giustificazione dell'esistente inteso come storicizzarsi del linguaggio" che rischia di impoverire l'agire stesso e di "misconoscer[ne] il carattere inedito, creativo e produttivo di sensi nuovi" (p. 99).

Nel saggio *Pensare a ciò che facciamo. Hannah Arendt*, Diana Sartori propone un attraversamento di due fra le principali opere della pensatrice tedesca, *Vita activa* e *La vita della mente*, sostenendo, a differenza di molta parte della critica, che fra esse sussiste una sostanziale continuità, rappresentata dal persistente primato dell' azione. Di questa, l'Autrice intende mettere in luce "la primarietà e sostanziale irriducibilità rispetto alla dimensione del pensiero" (p. 105). Certo, ne *La vita della mente* Hannah Arendt riflette sul pensiero "al fine di rispondere alla domanda circa il suo possibile valore per evitare il male", ma rileva che il pensiero può svolgere con successo questa funzione solo nella misura in cui "sembra rivelare e far proprie alcune delle qualità della sfera plurale dell'agire" (p. 120). E' proprio

l'analisi del pensiero di Socrate, nella cui figura si intrecciano felicemente la dimensione del pensare e quella dell'agire, che "conduce a rintracciare nell'attività di pensare stessa qualcosa che rimanda alla sfera dell'agire" (p. 131). Ciò avviene soprattutto in quella particolare forma di pensiero che è il giudicare, ovvero "l'attitudine a discernere il bene e il male nel giudizio del particolare" (*ibidem*). Per questo suo orientamento nei confronti del particolare, il giudizio appare infatti dotato di quelle finalità etico-politiche di cui invece il puro pensiero appare privo. Tra le due sfere, però, rimane pur sempre una differenza irriducibile che non può essere ulteriormente mediata, ma solo colmata attraverso un *salto*. La vita della mente, "in tutte e tre le sue articolazioni, pensare, volere e infine *anche* giudicare" appare radicalmente diversa dalla "primitività dell'agire" (p. 139). Si può pensare all'agire, ma non si può sostituire l'azione al pensiero: "Il luogo del giudicare -conclude l'Autrice- non può stare in luogo dell'agire" (p. 145).

In Wittgenstein, come risulta dal contributo di Federica Ruggeri, *L'azione nel "secondo" Wittgenstein*, il pensiero appare radicalmente subordinato all'azione, in quanto è ad essa che "deve di continuo rimandare, per non incorrere in interrogativi privi di risposte soddisfacenti" (p. 147). Ne consegue che l'azione non può essere definita, giacché rappresenta "il termine ultimo a cui ogni pensare deve rimandare" (*ibidem*). Sulla base di questa premessa si spiega la determinazione con cui Wittgenstein sottopone a critica i concetti di finalità, causa, intenzione, volontà. Per il pensatore austriaco tali concetti non possono in alcun modo spiegare l'azione e costituiscono piuttosto un "pericolo" giacché rischiano di "ridurre la molteplicità e la varietà delle attività umane a tipologie precise e definite" (p. 155). Si può invece cercare di ricostruire "il contesto, la situazione, le reazioni degli altri, l'intero gioco linguistico in cui un'azione è inserita" (p. 160). Ciò non significa però - sottolinea l'Autrice- *spiegare* l'azione in senso stretto, ma semplicemente "avere una percezione più chiara di ciò che avviene" grazie alla delineazione dello "sfondo entro cui si agisce" (p. 163). In questo quadro non può naturalmente esserci spazio per un'etica condivisa. Per Wittgenstein, conclude l'Autrice, "ciascuno può e deve rispondere solo a se stesso" (p. 165).

"L'uomo è l'essere che agisce" (A.GEHLLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1978), trad.it. Milano, Feltrinelli 1983, p. 58). E' sufficiente questa lapidaria affermazione per comprendere la centralità del concetto di azione nella riflessione di Arnold Gehlen. Nell'azione confluiscono, a suo avviso, ambito somatico e ambito psichico, in un nesso che però -scrive- "trascende in se stesso la nostra conoscenza" (*ivi*, p. 45), tanto che ad esso ci si può solo approssimare "a partire dai suoi margini" (*ibidem*). E' questo il cammino di pensiero che Fabio Grigenti si propone di ricostruire nel suo *Arnold Gehlen: l'uomo come essere che agisce*. L'uomo, scrive Grigenti, appare in "una condizione complessiva di *povertà e inadeguatezza*" (p. 173), che Gehlen compendia nel termine *Mangel*. Sulla base delle analisi di Bolk, Gehlen ritiene che "determinate condizioni fetali" che negli animali sono transitorie, negli uomini invece "si *stabilizzano al punto da divenire definitive*" (p. 177). Le strutturali *carenze* umane determinano il particolare e complesso rapporto dell'uomo col mondo e "vengono da questi trasformate in strumenti efficaci di sopravvivenza" (p.181). Nella sua tipica *apertura al mondo*, l'uomo realizza *conoscenza e azione* (cfr. p. 182) e ciò avviene secondo modalità estremamente varie proprio in conseguenza dell'insufficiente specializzazione che lo caratterizza. Se l'uomo è l'essere che agisce, il linguaggio è comunque quella forma di azione che maggiormente lo caratterizza: da un lato "l'azione

diviene compiutamente tale solo a livello linguistico" (p. 196) e dall'altro "la parola è l'azione specifica dell'uomo" (p. 203). Nel linguaggio appare in modo particolarmente evidente la caratteristica propria dell'agire umano di differire e procrastinare, di creare quello spazio vuoto che rompe la "continuità tra pulsione e attuazione motoria" (p. 207). Ma dire che il linguaggio è la modalità di azione più specificamente umana non significa situare l'azione al punto di arrivo di un processo evolutivo, connettendola in via privilegiata con l'emergere di "libertà e coscienza" (p. 208). Piuttosto, l'azione è per Gehlen la caratteristica fondante e originaria dell'uomo; essa, scrive Grigenti, "è stata già sempre parte integrante della sua dotazione organica", al punto che "il complesso della teoria gehleniana dell'azione consente di pensare la possibilità di una ricomposizione del dualismo fra teoria e prassi" (*ibidem*).

Riprendendo alcune argomentazioni di Monod, Ludovico Gasparini, nel suo *Spontaneità e azione. Il modello di Valéry*, nota come già a livello delle "prestazioni di una proteina", sia possibile rilevare "termini come 'scelta', 'campo di possibili alternativi' che sono propri del linguaggio della tradizione filosofica -e del linguaggio ordinario- quando si cerca di chiarire il concetto di azione" (p. 211). In un organismo monocellulare estremamente semplice come il paramecio troviamo già forme di comportamento autonomo e di azione basate su scelte e, per qualche verso, su conoscenze (cfr. p.213). Il modello di organismo proposto da Monod, incentrato sulla nozione di *teleonomia*, comporta un elemento di 'gratuità' e 'spontaneità' irriducibile a qualsivoglia meccanicismo (cfr. pp. 241-243). Ciò non significa estendere la nozione di coscienza fino a riconoscerne la presenza anche negli organismi più semplici, ma, al contrario, riconoscere nel pensiero una specificazione dell'organico. Nota l'Autore: "Il sistema, o sottosistema, della coscienza è una delle funzioni ausiliarie rispetto all'organismo nel quale è sorta, di un sistema più ampio all'interno del quale soltanto si può cercare di comprenderlo" (p. 251). E poco più avanti: "Neppure il più astratto o 'elevato' pensiero umano sembra essere in grado di sottrarsi alle proprie radici organiche" (pp. 251-2). Il riferimento a Valéry fornisce una serie di elementi in questa direzione. Egli infatti distingue nella mente fra "due tipi di funzionamento, uno riflesso e uno riflessivo" (p. 253). Ne consegue che il ragionamento è solo una porzione di un'azione più ampia (cfr. *ibidem*) e che il funzionamento riflessivo continuamente dipende da quello riflesso "sia quanto alla sua genesi che alla sua attività, che non può che essere continuamente sostenuta da quella genesi" (p.265). Certo, Valéry ritiene che "l'uomo [...] fabbrica astrazione", ma, nota l'Autore, "ciò non toglie che gran parte dei nostri atti non si differenzino da quelli del mollusco che forma la sua conchiglia" (p. 267). "Il punto decisivo per lui [Valéry] -continua Gasparini- è che la conchiglia *sta prima di noi* e noi, in qualche misura, *la siamo*, poiché non possiamo evitare di ricorrere ad operazioni come le sue [...] L'effetto di tale invincibile indipendenza è che l'idea non può mai 'riprendersi' venendo a capo del processo che l'ha prodotta [...] L'idea può solo *agire*, anche se non si sa *come*" (p. 268).

Nel suo contributo *L'azione: una prospettiva neuroscientifica*, Gabriele Fedrigo ipotizza che vi siano nel cervello determinati valori "di base", per usare la terminologia di Damasio, capaci di orientare il nostro comportamento: "Sembra plausibile -scrive Fedrigo- parlare dell'emergere in modo spontaneo a livello neuronale di una predisposizione del cervello all'interazione e alla cooperazione sociale, tale da porsi come condizione indispensabile per lo stesso agire morale" (p. 274). In questa direzione si può immaginare una vera e propria "naturalizzazione dell'etica" (*ibidem*): i valori di base non sono i prodotti dell'attività cosciente del soggetto, ma al contrario "si producono in noi sulla base della storia evolutiva della

nostra specie, esercitando costantemente una forza propulsiva nelle diverse manifestazioni comportamentali" (p. 285); solo dopo e sulla base di questo materiale si manifesterebbe l'"impronta culturale che il cervello riceve sin dal suo primo inserimento nel mondo" (*ibidem*). L'Autore non si nasconde peraltro le difficoltà insite in questa tesi, in primo luogo quella rappresentata dal fatto che nella storia umana, al variare dei tempi, dei luoghi e delle culture, si siano manifestati sistemi di valore fra loro assai diversi e irriducibili a denominatore comune (cfr. p. 289).

Il pensiero di Simone Weil, cui Luca Romano dedica il saggio che chiude il volume, *Il ritorno nella caverna. Azione e non azione in Simone Weil*, si presenta innanzitutto come una critica radicale al concetto di azione: "Noi nasciamo e viviamo nella passività -scrive Weil ripercorrendo il mito platonico della caverna-. Non ci muoviamo. Le immagini passano davanti a noi e noi le viviamo. Non scegliamo niente". La pretesa moderna che la conoscenza coincida con l'attività del soggetto è respinta da Weil come fonte di illusione (cfr. p. 294). La contemplazione passiva della necessità risulta allora l'unica forma possibile di conoscenza. Essa però irrimediabilmente "diverge -nota Romano- dal cammino dell'astrazione" (p. 295). La contemplazione è non-azione, riconoscimento obbediente della subordinazione al mistero. Il raggiungimento di tale consapevolezza non costituisce però in nessun modo una forma di pacificazione ("L'obbedienza non implica pacifico ascolto di un ordine necessario", p. 304), ma è piuttosto lo stimolo a ritornare nella caverna dalla quale faticosamente si è usciti. E' l'amore che dischiude ora inedite possibilità di azione: "Essere attirati dal cielo sulla terra non dalla gravità -scrive Simone Weil- ma dall'amore, con ali alla seconda potenza". In questo "ritorno sulla terra", secondo Romano, si apre infine all'uomo anche la possibilità di esperire un'autentica relazione con il divino quale appare nella forma del Cristo abbandonato dal Padre: "Cristo, come Dio dell'esilio, luce riflessa e schiavitù, nell'abbandono assoluto è veramente contemplabile dagli uomini" (p. 306).

Indice

- B. Giacomini, *Introduzione*
- M.Di Bartolo, *L'agire nello spazio del trascendentale: la nozione di "applicazione" nell'analitica kantiana*
- A. Cariolato, *La prassi della teoria. L'agire tra particolare e universale in H.G.Gadamer*
- D. Sartori, *Pensare a ciò che facciamo. Hannah Arendt*
- F. Ruggeri, *L'azione nel "secondo" Wittgenstein*
- F. Grigenti, *Arnold Gehlen: l'uomo come essere che agisce*
- L. Gasparini, *Spontaneità e azione. Il modello di Valéry*
- G. Fedrigo, *L'azione: una prospettiva neuroscientifica*
- L. Romano, *Il ritorno nella caverna. Azione e non azione in Simone Weil*

L'autrice

Bruna Giacomini è ricercatrice presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, dove insegna Storia della filosofia moderna. Ha di recente pubblicato *Relazione e alterità. Tra Simmel e Lévinas*, Padova, Il Poligrafo 1999.

Links

www.maldura.unipd.it



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche