



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

novembre 2001 (8 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Indice cronologico: novembre 2001

<p>Recensione di Gian Paolo Terravecchia - 29/11/2001</p>	<p>Brena, Gian Luigi (a cura di), <i>Il problema della relazione uomo-mondo</i>. Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 2000, pp. 333, Lit. 48.000, ISBN 88-7706-172-3. (20/8/2001)</p>
<p>Recensione di Paolo Berardi Vernaglione - 25/11/2001</p>	<p>Catapano, Giovanni, <i>L'idea di filosofia in Agostino</i>. Padova, Il Poligrafo, 2001, Lit. 60.000, ISBN: 88-7115-126-7 (5/8/2001)</p>
<p>Recensione di Gian Paolo Terravecchia - 21/11/2001</p>	<p>Seifert, Josef, <i>Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee</i>, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 250, Lit. 40.000, ISBN 88-343-0616-3 (12/08/2001)</p>
<p>Recensione di Annamaria Ursi - 18/11/2001</p>	<p>Jagannatha, <i>Passioni - Bhaminivilasa</i>. Traduzione e cura di Daniela Rossella, Roma, Stampa Alternativa - Nuovi Equilibri, 2001, pp. 155, Lit. 16.000, ISBN 88-7226-612-2 (7/9/2001)</p>
<p>Recensione di Marcello Neri - 14/11/2001</p>	<p>Carchia, Gianni, <i>L'amore del pensiero</i>. Macerata, Quodlibet, 200, Lit. 32.000, pp. 160, ISBN 88-86570-61-9.</p>
<p>Recensione di Alessandra Guigoni - 11/11/2001</p>	<p>Amselle, Jean-Loup, <i>Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture</i>. Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 216, Euro 24,79, ISBN 88-339-1318-X. (16/09/2001)</p>
<p>Recensione di Giovanni Catapano - 7/11/2001</p>	<p>Alici, L., Piccolomini, R., Pieretti, A. (a cura di), <i>Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento / 2</i>. Roma, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana (Studi Agostiniani, 8), 2001, pp. 331, Euro 25,00, ISBN 88-311-3410-8 (7/6/2001)</p>

[Recensione](#) di
Valeria Ascheri -
4/11/2001

Dorato, Mauro, *Il software dell'universo. Saggio sulle leggi di natura*. Milano, Paravia - Bruno Mondadori, (Biblioteca delle scienze), 2000, pp. 290, ISBN 884249708-8



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Brena, Gian Luigi (a cura di), *Il problema della relazione uomo-mondo*
Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 2000, pp. 333, Lit. 48.000, ISBN 88-7706-172-3.

Recensione di [Gian Paolo Terravecchia](#) - 20/8/2001

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

[Parole chiave: antropologia, etica, epistemologia, metafisica, teologia, ontologia]

Il volume raccoglie i contributi al XLIV *Convegno per ricercatori universitari di discipline filosofiche* tenutosi a Padova dal 9 all'11 settembre 1999. Ai due primi saggi introduttivi, rispettivamente di Mario Signore e Giovanni Boniolo, seguono ben dodici interventi che sviluppano il problema della relazione uomo-mondo secondo molteplici direttrici e con diverse metodologie di ricerca (dal metodo storico-critico all'approccio teoretico, dal metodo analitico a quello fenomenologico). Il tema, certo di notevole vastità, viene così sviscerato, ma certo non esaurito, con ampi riferimenti agli autori della storia della filosofia (citando solo gli autori oggetto di un intero saggio: san Bonaventura, Unamuno, Murri, Guardini, Hare) e a temi specifici (ad esempio, il contare oggetti, il principio antropico, l'idea metafisica di responsabilità, la violenza).

Per l'inopportunità di fornire qui un esame articolato di ciascuno dei quattordici contributi, dopo aver presentato i primi due ai quali, nell'economia del libro, è stato affidato un compito introduttivo di fondazione del problema, si procederà scegliendo di presentare commentando due altri interventi. Il criterio di scelta in base al quale si presenteranno i lavori di Motta e di Chiurlo rimane del tutto personale e soggettivo e non vuole prospettare affatto alcun implicito giudizio comparativo di valore.

Il contributo di Mario Signore si fonda sull'ipotesi ermeneutica che il rapporto uomo-mondo possa essere colto attraverso la chiave interpretativa del senso. A tal fine Signore individua tre momenti della riflessione filosofica che, a suo giudizio, meritano di essere ripercorsi. Il primo riguarda la filosofia hegeliana che riconduce il tema del senso al problema del tutto. Il senso viene trovato nella "sintesi organica" che porta a Dio, origine di ogni essenza, "centro" unitario della molteplicità del reale. La ricerca del senso può giungere ad un risultato valido in quanto il senso stesso si dispiega, manifestandosi nella storia. Il secondo momento della riflessione filosofica esaminato da Signore, consiste nella fenomenologia husserliana, con un particolare riferimento alla nozione di *Lebenswelt*. Con questo concetto si intende il mondo della vita, una connessione di esperienze prescientifiche intorno alla quale ogni

esperienza umana deve orientarsi. Essa è dotata quindi di unitarietà e unicità. Husserl mette in guardia dalla dimenticanza della *Lebenswelt* e dalla pretesa riduzionistica operata dalla scienza che dimentica il carattere intenzionale dell'esperienza. La filosofia di Husserl, conclude Signore, mostra così come il senso vada ricercato nel soggetto, e più specificamente nella sua libertà di coscienza e nella sua responsabilità (p. 24). Infine, il terzo momento esaminato da Signore, consiste nel contributo offerto dalle scienze sociali, e in particolare dai lavori di Weber e Schütz. La sociologia comprendente si occupa del comportamento umano in quanto dotato di senso. Il senso, secondo Weber, viene colto dall'interpretazione. Un approccio naturalistico non sarebbe in grado di capire l'agire umano e rimarrebbe superficiale ed esteriore. Le scienze sociali invece, per poter dare conto del loro oggetto, devono aprirsi a una lettura ermeneutica della soggettività agente. Ciò da un lato non inficia il rigore scientifico della ricerca e dall'altro lato apre alla pluralità delle interpretazioni. La posizione di Weber e Schütz è una lezione di umiltà, afferma Signore, in quanto mostra non solo al sociologo, ma anche al filosofo, quanto poco possa essere compreso (p. 34).

Boniolo, nel suo intervento, affronta il problema della legge di natura. L'indagine si muove trasversalmente rispetto alla storia della filosofia della scienza, ricostruendo il dibattito in maniera originale, coagulandolo intorno a una tematica fondamentale. Il neopositivismo, afferma l'autore, ha spostato l'attenzione degli studiosi dal ruolo e dal significato conoscitivo delle leggi al problema delle condizioni logico-epistemologiche che caratterizzano un enunciato universale in quanto enunciato nomologico e consentono di distinguere un enunciato universale nomologico da un enunciato universale accidentale (si tratta di quello che Boniolo definisce *il problema di Schlick*). I tentativi di risolvere *il problema di Schlick* hanno portato a una divisione degli autori su due fronti contrapposti. Il primo fronte raccoglie coloro che si limitano a differenziare le regolarità nomologiche dalle regolarità accidentali, come i regolaristi classici e i nuovi regolaristi. Tale tradizione raccoglie l'eredità humanea del rifiuto di una qualche struttura causale del mondo. Le soluzioni da essi prospettate si diversificano a seconda del tipo di condizioni di differenziazione proposte: logico-classiche, modali, pragmatiche, strutturali. La difficoltà in cui s'imbatte questa impostazione consiste nel fatto che i criteri logico-classici ed epistemologici utilizzati dagli autori non bastano a dirimere il problema (p. 46). Anche la "via controfattuale" si rivela non percorribile. Essa infatti porta a una circolarità: se il problema delle leggi di natura può essere ridotto a quello dei controfattuali, il problema dei controfattuali, come ha dimostrato Goodman, ha bisogno della nozione di legge per poter essere risolto (p. 49).

Dall'altro lato vi sono coloro che non accettano la posizione humanea e che considerano le leggi come dotate di una necessità ancorata sul piano ontologico. Anche tra essi è possibile individuare posizioni diverse come quelle dei realisti intensionali, dei necessitaristi e dei realisti sugli universali. Essi però usano una terminologia spesso non chiara, non essendo evidente cosa intendano con "necessitazione", al di là della parola in quanto tale, "meccanismi di fondo", "relazioni oggettive tra eventi". Boniolo conclude che i nuovi metafisici, al di là della manifestazione della loro credenza, non sembra siano stati in grado di portare argomenti veramente stringenti (p. 78). Una via media tra i due fronti è costituita dal realismo ontico di Salomon. L'approccio di Salomon, per dirlo con le sue stesse parole: "porta a vedere le conoscenze esplicative come conoscenze dei meccanismi nascosti che fanno muovere il mondo. [...] Le conoscenze esplicative aprono la scatola nera della natura per mostrarci i suoi meccanismi più intimi, mostrano i modi in cui avvengono le cose che

vogliamo spiegare" (cit. a p. 75). Egli rischia però la circolarità tra i concetti di modalità, di legge e di controfattuale. Boniolo, nel testo, non prende posizione scendendo come parte tra le parti. Una ragione di questo si può trovare nel fatto che, riprendendo van Fraassen, egli giudica l'intero dibattito come totalmente pre-kantiano.

Lo studio di Giovanni Motta affronta il tema del mondo nell'ontologia bonaventuriana. Il mondo, l'*ens creatum*, nella sua totalità è una scala che consente di salire a Dio, percorrendo i vari gradini. Il fascino dell'itinerario bonaventuriano è che esso non conduce verso un qualcosa d'altro, ma porta a Dio attraverso Dio. Il titolo dell'opera *Itinerarium mentis in Deum*, vede nella proposizione "in" un duplice significato di moto a luogo e di moto che si mantiene all'interno del luogo stesso. L'ultimo dei sei passi dell'*Itinerarium* è la *speculatio beatissime Trinitatis in eius nomine, quod est bonum*. L'opera non si conclude però col sesto passo. La teologia, che Bonaventura definisce una scienza affettiva, mostra che il solo agire sensato è la *sequela Christi* intesa come esperienza totale. Bonaventura, nota Motta, richiama l'esempio di san Francesco che ha ricevuto le stimmate e si è accomunato alla morte di Cristo, unica via per vivere realmente Dio, realizzando pienamente il proprio destino.

Carlo G. Chiurlo, studiando il ruolo teoretico della violenza nel rapporto uomo-mondo, cerca di smontare la nota lettura storiografica di Nietzsche e Heidegger secondo i quali il Cristianesimo è il culmine della metafisica, cioè della violenza. Per tale compito Chiurlo distingue tra le figure di Adamo e di Prometeo, prendendo le distanze dall'interpretazione di Jaspers che li accomuna in quanto figure titaniche archetipiche della contrapposizione tra l'uomo e l'essere. Chiurlo infatti mostra che nel caso del titano Prometeo vi è la possibilità di essere pari a Dio, possibilità che manca ad Adamo. Nel testo del Genesi manca una positiva connessione tra conoscenza e tracotanza che invece nei greci è essenziale ed evidente. Il rapporto uomo-Dio nel cristianesimo è esemplificato nell'Annunciazione. Nella resa di Rilke dell'episodio neotestamentario colpisce la *thaumasía*, una meraviglia reciproca, tra l'Arcangelo e la Vergine.

Il lavoro di Chiurlo non ha però solo un intento polemico. Infatti, la *pars destruens* del suo intervento è accompagnata dal tentativo di mostrare che proprio la saldatura tra pensiero presocratico e quello contemporaneo riposa sull'affermazione dell'originalità della violenza. A tal proposito, Chiurlo mostra come la metafisica greca, nonostante la sua presa di distanza dall'orizzonte presocratico, si mantenga ancora legata agli schemi che propongono la violenza come qualcosa di originario e inevitabile.

Il libro ben difficilmente può trovare una chiave di lettura che ne prospetti un'unità organica, come riconosce Gian Luigi Brena nella Presentazione (p. 10). Quella però che *prima facie* parrebbe una debolezza, si rivela in realtà una ricchezza sorprendente. Facendo un bilancio, l'opera merita attenzione per diverse ragioni. In primo luogo, banalmente, ciascun contributo risulta d'interesse per i relativi addetti ai lavori. In secondo luogo, il libro presenta testi originali per l'impostazione, o per le tesi sostenute, come si è cercato di mostrare sopra, attraverso qualche esemplificazione. Inoltre, a chi non pratica la filosofia a livello accademico, il libro fornisce materiale utile per un aggiornamento di ampio respiro e consente un utilizzo dei testi sul piano didattico, data la profondità e al contempo la chiarezza che solitamente li caratterizzano. Infine l'opera, per propria vocazione, è uno spaccato interessante della ricerca filosofica più recente di una generazione di studiosi

destinata a rappresentare il futuro della filosofia italiana.

Indice

Presentazione (Gian Luigi Brena)

Impostazione del tema

Il problema del "senso" nella relazione uomo-mondo (*Mario Signore*)

Il problema contemporaneo delle leggi di natura (*Giovanni Boniolo*)

Aperture

È possibile recuperare oggi la coscienza cosmica del saggio antico? La proposta di Pierre Hadot (*Giovanni Catapano*)

La normatività della Scolastica francescana: l'uomo tra mondo naturale e mondo sovranaturale (*Luca Parisoli*)

La normatività nell'itinerarium bonaventuriano (*Giovanni Motta*)

Una ri-definizione dell'esserci come essere nel mondo: analisi del rapporto uomo-mondo-natura nella *Modernität* (*Giorgio Rizzo*)

Nota su Unamuno (*Angelo Marocco*)

Realtà, metafisica e persona in Romolo Murri (*Osvaldo Rossi*)

La relazione uomo-mondo nel pensiero di Romano Guardini (*Loretta Iannascoli*)

La relazione uomo-mondo nel prescrittivismismo di R.M.Hare (*Giuliana Di Biase*)

Sul contare oggetti. Contro una proposta (fatte le debite precisazioni) (*Massimiliano Carrara*)

Il principio antropico: una nuova definizione del rapporto uomo-cosmo (*Silvana Procacci*)

Il legame uomo-mondo attraverso l'idea metafisica di responsabilità (*Maria Michela Marzano Parisoli*)

Il ruolo teoretico della violenza nel rapporto uomo-mondo (*Carlo G. Chiurco*)

Gli autori

Giovanni Boniolo, Massimiliano Carrara, Giovanni Catapano, Carlo G. Chiurco, Giuliana Di Biase, Loretta Iannascoli, Angelo Marocco, Maria Michela Marzano Parisoli, Giovanni Motta, Luca Parisoli, Silvana Procacci, Giorgio Rizzo, Osvaldo Rossi, Mario Signore.

Curatore: Gian Luigi Brena



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Catapano, Giovanni, *L'idea di filosofia in Agostino*

Padova, Il Poligrafo, 2001, Lit. 60.000, ISBN: 88-7115-126-7

Recensione di [Paolo Berardi Vernaglione](#) - 5/8/2001

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

Il libro di Giovanni Catapano ha anzitutto il merito non piccolo di raccogliere la tematica della definizione del concetto di filosofia in Agostino, scandagliando la sterminata letteratura sull'ipponate per coglierne il senso profondo. Infatti, a partire dalle antologie sistematiche del Seicento e via via dalla *Historia critica philosophiae* di Brucker, alle monografie ottocentesche, alla controversia sulla conversione, si delinea il quadro della molteplice interpretazione che del pensiero di Agostino è stata data, mettendo in luce il carattere progressivo del lavoro critico sul filosofo cristiano.

Ma come dice giustamente nella prefazione l'autore, proprio da questa congerie di studi e saggi, è stata estratta la tematica del significato e il valore che la "filosofia" ha nell'opera di Agostino e le modalità del suo svolgersi. Strutturato in tre capitoli che segnano altrettante tappe decisive dello svolgersi dell'esegesi del concetto di *sofia*, non è un caso che tale scansione sia modellata sulle ricorrenze decisive che il Novecento ha ricordato della vicenda di Agostino: 1930 centenario della morte (430), 1954 della nascita (354), 1986 quello della conversione (386). Perché proprio a partire dalla cronologia e dallo sviluppo dell'interpretazione sui grandi temi del rapporto tra fede e ragione, sul senso della conversione e sulla differenza tra felicità e beatitudine, nonché sulla natura della filosofia cristiana, tre secoli di studio e settanta anni di ricerca hanno elaborato un corpus denso e sfaccettato dell'indagine sulla realtà che Agostino aveva praticato fin dalla lettura dell'*Hortensius* ciceroniano.

Vale dunque la pena descrivere gli assi concettuali più produttivi di tale esegetica per cogliere alcuni snodi cruciali, validi non solo per la comprensione del pensiero di Agostino, ma anche del rapporto tra fede e ragione, tra pensare e sentire come si delinea nel passaggio cruciale tra classicità e mondo tardo antico. Infatti, come l'Autore fa notare, le occorrenze del termine e la delinearazione di un concetto di filosofia vanno ricercate soprattutto nell'opera giovanile di Agostino (*Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De immortalitate animae*), secondo i cruciali studi di Courcelle, con il culmine del *De vera religione*, mentre nella grande *Città di Dio* le preoccupazioni vertono più sulla rappresentazione di una storia cristiana d'occidente che sui fondamenti di una vera filosofia, come argomentavano le dispute tra IV e V secolo dopo Cristo. Infatti, come già aveva messo

in luce nel 1947 Alberto Pincherle in un volume che raccoglieva "una serie di articoli dedicati al primo decennio della produzione letteraria agostiniana... l'ipotesi...era che il pensiero teologico di Agostino avesse subito un profondo mutamento intorno agli anni 396-397, quando, sollecitato... ad approfondire la *lettera ai Romani*, il vescovo di Ippona avrebbe scoperto l'assoluto primato della grazia di Dio sul libero arbitrio..." (cit. p. 92).

D'altra parte la riflessione su che cosa è la filosofia si deve per forza intrecciare, come già nel 1947 argomentava Anton-Hermann Chroust con l'evoluzione del concetto stesso dall'antichità al V secolo d. C., perché è in quella evoluzione che si incontra sia la definizione di filosofia come ricerca della felicità, sia il suo piegarsi ad una singolarità che la differenzia dalle altre scienze: "Con Socrate e Platone il termine filosofia comincia ad acquistare il significato ristretto di trattazione sistematica e metodica di un certo argomento, e nello stesso tempo accentua quello già presente di ricerca della sapienza" (p. 97).

Da studio sulla natura, secondo la concezione presocratica a ricerca sulla sapienza in Socrate e sulle idee in Platone a pensiero sistematico sull'essenza in Aristotele, a ricerca sul molteplice nell'ellenismo, a ricerca della verità per i padri della chiesa e identità con il Verbo in Agostino. Ma, proprio attraverso tale determinazione storica l'orizzonte di definizione del concetto in Agostino si fa problematica. E dà vita alla fondamentale controversia sul ruolo della fede e della ragione, sul loro reciproco "allearsi" in vista della ricerca della Verità, sul carattere della conversione e la nozione di filosofia cristiana come contraddizione oppure come spazio nuovo del pensiero rispetto all'antichità e allo stesso pensiero dei padri della chiesa precedente ad Agostino.

Risulta notevole, come messo in luce dall'Autore nell'esame delle interpretazioni agostiniane, il carattere razionale della fede e l'assoluta autonomia che la filosofia acquisisce presso la sua opera, anche se uno dei punti cruciali di dibattito e di divaricazione delle posizioni verte proprio su tale autonomia e sulla sua relatività rispetto al cristianesimo.

Vero è, e *La città di Dio* ne testimonia in maniera superba, che in Agostino il carattere razionale della fede e della ricerca di Cristo consente di leggere un senso nella storia e di interpretarla come storia della salvezza, a differenza che presso i "pagani" o i "barbari" che ne intendevano altrimenti solo il carattere caotico e casuale.

Su tale centrale problematica - che però non attiene allo studio rigoroso di Catapano, anche se tangenzialmente se ne possono derivare alcune conseguenze - si incentra anche buona parte della teoria sul tempo e l'eternità e sulla coesistenza di tempo e mondo - che porta la filosofia di Agostino alle vette di una escatologia di cruciale importanza.

Soprattutto perché essa è fonte oggi, in maniera indiretta, di un essenziale dibattito sulle "cose ultime", la fine della storia e il "tempo che resta", che attraversa la cultura rabbinica e arriva alle essenziali posizioni di una nuova filosofia "materialista" che intercetta e si nutre di messianesimo.

Anche per questo appare importante il libro di Catapano, perché in qualche modo sgombra il campo dalle questioni fondanti il pensiero agostiniano e, raccogliendole, ne proietta la riflessione sul tempo e l'escatologia cristiana in un quadro di riferimento senza il quale si farebbe fatica ad articolare una qualche descrizione di tale questione.

Infatti San Paolo (*Lettera ai Romani*), *L'Apocalisse* di Giovanni, letta sulla base del primato

della grazia sul libero arbitrio, significano anche quella zona di indiscernibilità tra filosofia cristiana, filosofia e teologia che molti secoli dopo avrebbe sollecitato sia la riflessione escatologica di alcuni rabbini europeizzati, sia la presa di posizione politico-messianica di Benjamin, una delle fonti più ricche di studio e ricerca, nonché di eccitante messa in causa dei nessi profondi della attuale civiltà occidentale. Come anche il concetto agostiniano di *civitas*, per citare ancora qualcosa che implicitamente è possibile ricostruire a partire dal libro di Catapano, grazie all'acuta ricostruzione degli studi sui rapporti agostiniani tra filosofia greca e ciceroniana e la polemica contro Porfirio e i pelagiani.

Come riportato nel pensiero di Fernand Van Steenberghen nello sforzo di circoscrivere la natura di una eventuale filosofia agostiniana, ma forse meglio cristiana, proprio i libri VIII e XI del *De civitate Dei* presentano una conformazione platonica di pensiero attraverso cui si possono delineare almeno quattro fasi di costruzione di un pensare filosofico: l'itinerario dell'anima a Dio, la filosofia naturale, la logica (in rapporto alla Verità), l'etica come tensione verso il Bene, tanto che si può parlare per Agostino di una filosofia della partecipazione "dell'Essere supremo, della Verità sovrana e della Bontà infinita" alla vicenda umana. (cfr. p. 94).

Senz'altro radicalizzando e forzando il pensiero di Van Steenberghen, si potrebbe dire che intorno alle finalità di tale impianto razionale si arrivano a percepire, in quella partecipazione del Supremo alle cose umane, flussi di indagine sulla Shekinà hassidica che sarà poi parte, a partire dal XVII secolo, dell'impianto messianico che alcune scuole rabbiniche davano all'Antico Testamento.

Questo per dire che la ricchezza di spunti del libro induce anche chi non è uno specialista di cose agostiniane a creare collegamenti e a innestare sulla riflessione sulla filosofia e la storia umana altri registri teorici e altre voci filosofiche.

D'altra parte, come aveva affermato Munoz Alonso sul concetto di filosofia nel *De civitate Dei*, in quella enorme opera "si legge la prima filosofia della filosofia"(p. 108), con l'interpretazione cristiana e il giudizio delle filosofie pagane, da Aristotele a Plotino. La fede "corregge" la filosofia che è qui riconoscimento esplicito della verità".

Certo tutto il grande impianto storico cristiano agostiniano - che sarebbe divenuta ortodossia cattolica e potente "braccio armato" del cattolicesimo contro qualsiasi alterità di pensiero e ricerca autonoma dell'essere - non ha certo qui bisogno di essere sottolineato. Eppure la grandezza del pensiero di Agostino va forse intesa proprio nel suo elemento meno ortodosso e più aperto all'alterità, in quell'incessante dialogo con la cultura e il sapere "pagano" e "antico" senza il quale la stessa fede non sarebbe possibile. Rimane in tal modo spiegabile ciò che afferma Alvarez Turienzo, che "In questo processo (di conversione) rimase costante la volontà di Agostino di fare filosofia. Ciò che cambiò non fu il suo concetto di filosofia, bensì il suo giudizio sui filosofi pagani" (p. 110)

Forzando ancora la lettera e la ricerca di Catapano che - vale la pena di insistere - non ha quale oggetto l'esame di tale prospettiva ma che proprio per questo diventa assai stimolante, il "*credo ut intellegam*" e l'"*intelligo ut credam*" hanno lo stesso valore in quanto articolazione di un pensare unitario in cui la ricerca intellettuale non può fare a meno di nutrirsi di fede autentica e questa ha continuo bisogno del pensiero razionale per autointerpretarsi e

sgombrare il campo da qualsiasi superstizione. Di ciò del resto fanno fede le descrizioni agostiniane dei primi 11 libri de *De civitate Dei* volte a rovesciare il senso comune pagano degli dei portatori di rovina o vittoria a seconda delle personali gelosie nei confronti di uomini e popoli.

Nell'ultimo capitolo il libro arriva dal 1986 ai giorni nostri, in cui "la metafilosofia agostiniana ha acquistato sempre maggior importanza in ambito storiografico" (p. 213), specie nel lavoro di Alvarez Turienzo e Madec. Sono ancora gli scritti giovanili in primo piano e le testimonianze dell'originalità del suo pensiero, della sua critica a Porfirio e la rilevanza delle sue letture neotestamentarie.

Riguardo a tale originalità va segnalato senz'altro l'intervento di O'Meara che "discuteva una tesi di Peter Brown, secondo la quale l'atteggiamento positivo di Agostino nei riguardi del corpo e della sessualità sarebbe emerso tra il 396 e il 416" (p. 215), periodo in cui l'Autore avrebbe spinto da parte il passato cristiano di Origene, Girolamo e Ambrogio per criticare Porfirio e l'atteggiamento neoplatonico nei riguardi del corpo. Agostino rivendica "l'animalità e la sessualità dei primi corpi creati e dei corpi come saranno dopo la resurrezione" (p. 216).

Giustamente dunque la visione "spirituale" del neoplatonismo e quella "materiale" sono intrecciate lungo tutta la produzione agostiniana e al riguardo vale davvero la pena evidenziare ciò in riferimento alla secolare rimozione e messa all'indice del corpo nel cattolicesimo, nonché la sua miope applicazione nell'etica cattolica istituzionale.

Altro elemento di notevole interesse evidenziato da Catapano è che "Sempre nel 1986 Gerald Kobler e Ulrich Leinsle esaminavano il rapporto tra filosofia e vita comunitaria nelle opere immediatamente successive alla conversione. Secondo i due studiosi, dai primi scritti di Agostino...emergerebbero degli accenni ad una concezione intersoggettiva e dialogica del ritrovamento della verità." (p. 218).

Tale elemento in genere è stato trascurato dagli interpreti, che di solito hanno letto Agostino in riferimento all'interiorità del pensiero e al pellegrinaggio di un'anima singola come da manuale platonico e religioso. Ora, certo la svolta della "soggettivizzazione" del pensiero e della ricerca operata anche da Agostino in epoca immediatamente successiva alla speculazione dell'antichità è fondamentale; tuttavia il limite che tale ricerca del vero introduce è proprio la cancellazione della relazionalità, il rifiuto del pensiero collettivo di matrice sofista, nonché la dismissione dell'altro, che danni enormi avrebbe apportato proprio a quel pensiero personale di cui si era in cerca. Invece Kobler e Leinsle sintetizzano il periodo di Cassiciaco in tre elementi: 1) Agostino, la sua cerchia di amici e la vita in comune 2) l'importanza del tu per la conoscenza della verità 3) la "comunicazione, scienza, verità" con cui poteva esser definito il circolo di Cassiciaco e l'esperienza di comunità di vita e di lavoro "in cui tutti si sentono legati dai *vincula interrogationis* e ognuno può diventare maestro per gli altri" (p. 219).

Del resto, senza voler oltrepassare l'epoca e le modalità di pensiero di Agostino, forse si può dire che nel concetto di *civitas* come elaborato nel *De civitate dei*, come bene sociale comune, si risente, oltre che l'inevitabile modello ciceroniano di società civile, anche tale impostazione comunitaria della ricerca filosofica. Ricerca che avrebbe aperto negli scorsi

anni, con l'irrompere del pensiero femminile della differenza nella relazione sociale dei paesi d'occidente, un capitolo nuovo ed essenziale nella sperimentazione filosofica.

Volendo portare su un terreno più propriamente agostiniano tale punto di riflessione, negli studi del 1994 di Alvarez Turienco intorno alla decisiva questione del rapporto filosofia-religione, è interessante l'osservazione dello studioso che "se guardiamo alla successiva storia del pensiero, dobbiamo ammettere che quello agostiniano (dell'accettazione da parte della ragione, dell'aiuto dell'autorità divina, che si dispensa provvidenzialmente all'uomo nella storia e nella profezia) è sostanzialmente un 'paradigma perduto'" (cfr. p. 233), per dirla alla Morin.

Ora, è senz'altro decisivo oggi il passo compiuto dalla filosofia da un lato nel senso dello specialismo linguistico e dell'interesse verso le modalità dei linguaggi dell'*epistème*, dall'altra il deciso virare di essa da ricerca sulle condizioni di possibilità dell'uomo a quelle delle "macchina", dell'automa. E non si discute forse oggi proprio dell'eventualità che una grazia sia anche nelle macchine?

Tale doppia articolazione del pensare non sarebbe possibile senza che quel paradigma fosse davvero perduto. E d'altra parte proprio la sua perdita riduce sempre più la filosofia a tecnica filosofica. E la orienta sempre più verso un uso mercantile e non gratuito del sapere. Il contemporaneo dibattito sulla tecnica sembra da questo punto di vista proprio provenire dall'accettazione della perdita di un paradigma che non è solo religioso, o storico, o culturale, o valoriale, ma anzitutto etico e politico, cioè relazionale e sociale.

In Agostino tale paradigma prevedeva l'*auctoritas* della grazia. Ed è noto il valore insieme etico e politico dell'*auctoritas* presso la civiltà romana, che Agostino considerava il culmine dello sviluppo dell'occidente. Oggi che in occidente tale *auctoritas* è sostituita dall'uso della forza, più che la famigerata civiltà superiore occorre parlare di irreversibile declino.

Indice

Prefazione - Abbreviazioni

Introduzione. La situazione degli studi fino al 1930. 1. Le antologie sistematiche del Seicento e la *collectio* di André Martin. 2. Agostino nella *Historia critica philosophiae* di Johann Jacob Brucker. 3. L'apporto delle monografie ottocentesche. 4. La controversia sulla conversione di Agostino (1882-1923). 5. A cavallo tra Ottocento e Novecento. 6. La seconda metà degli anni Venti.

1. Dal 1930 al 1954. 1. Le pubblicazioni del centenario. 2. Il dibattito sulla "filosofia cristiana". 3. La conversione alla filosofia secondo Arthur Darby Nock e Henri-Irénée Marrou. 4. Il progresso delle ricerche sul rapporto tra neoplatonismo e cristianesimo nel "primo" Agostino. 5. Le tesi di Joseph Gerken e Marcus Meijer. 6. Altri contributi sulla "filosofia" agostiniana. 7. Contributi provenienti da ambiti di studio diversi dall'agostinologia.

2. Dal 1954 al 1986. 1. Il centenario del 1954. 2. nuove ricerche su Agostino e il neoplatonismo. 3. Le ricerche sulle altre fonti filosofiche di Agostino. 4. Nuovi studi sulla conversione. 5. Studi sul periodo 386-391. 6. Gli studi sul rapporto tra fede e ricerca filosofica. 7. Gli studi sul metodo della filosofia agostiniana. 8. Ulteriori letture "filosofico-cristiane" del pensiero di Agostino. 9. Altre caratterizzazioni della filosofia di Agostino. 10. Gli studi sui concetti di beatitudine, sapienza e scienza. 11. Gli studi sul concetto agostiniano di

filosofia. 12. Contributi da altri ambiti di studio.

3. Dal 1986 al 1998. 1. Il centenario del 1986-1987. 2. Gli studi di Saturnino Alvarez Turienzo. 3. Gli studi di Goulven Madec. 4. Altri studi sulla filosofia e la sua idea in Agostino. 5. Studi su Agostino a Cassiciaco. 6. Studi sulle fonti del pensiero agostiniano. 7. Studi su fede e ragione. 8. Studi su felicità e beatitudine. 9. Studi sulla concezione antica della filosofia.

Osservazioni conclusive

Indice bibliografico - Indice degli argomenti principali - Indice dei nomi

L'autore

Giovanni Catapano è nato a Pordenone nel 1972. Ha conseguito la laurea e il dottorato di ricerca in Filosofia a Padova. Svolge attualmente attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'ateneo patavino. Oltre che di Agostino, si occupa di Plotino, su cui ha pubblicato il libro *Epékeina tês philosophias. L'eticità del filosofare in Plotino* (Padova 1995).

Links

- *Augustine and the Greek Philosophy*
www.mq.edu.au/ockam/y67s10.html



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Seifert, Josef, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 250, Lit. 40.000, ISBN 88-343-0616-3.

Recensione di [Gian Paolo Terravecchia](#) - 12/08/2001

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

[Parole chiave: fenomenologia, realismo, platonismo, gnoseologia, apriorismo, ontologia]

È poi vero che, come sostiene qualcuno, per contribuire professionalmente alla filosofia non c'è praticamente bisogno di leggere testi che datano a prima del 1980, oppure vi è una *philosophia perennis* alla quale si può utilmente attingere criticamente? L'insegnamento di Platone circa le Idee è solo una dottrina del passato, magari affascinante, oppure ha ancora una forza teoretica tale da poter essere ripresa ancora oggi, magari criticamente? Il lavoro di Joseph Seifert scommette sulla seconda alternativa di entrambi i quesiti e rappresenta uno sforzo teoretico di grande interesse.

Esso, in parte, è una traduzione del suo *Sein und Wesen* ed è per i lettori italiani, per certi versi, la naturale continuazione di *Essere e Persona*. L'opera è stata accolta nella collana *Temî metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi* del Centro di Ricerche di Metafisica dato che, come sottolinea Girgenti nella Prefazione (pp. XI e XVII), appartiene alla *Wirkungsgeschichte* del platonismo, in quanto sua rilettura teoretica. Il libro però è molto più che questo, non solo perché in appendice vi è l'inedito su Platone di Adolf Reinach, ma anche perché si propone come biglietto da visita di un'intera scuola filosofica: la fenomenologia realista. Quest'ultima consiste in un approccio alla filosofia che si ispira al moto husserliano "ritornare alle cose stesse" (*Zurück zu den Sachen selbst*). Le radici della scuola vanno ricercate in quei pensatori che si riunirono attorno ad Husserl, colpiti dalla prima edizione delle *Ricerche logiche*, e formarono il circolo fenomenologico di Gottinga. I lavori di Adolf Reinach, Max Scheler, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, ed Edith Stein, per citare alcuni nomi significativi, rappresentano quindi importanti punti di riferimento della fenomenologia realista. L'*Internationale Akademie für Philosophie* e altri centri di ricerca negli USA, in Polonia, in Spagna e in Italia hanno raccolto l'eredità di questa scuola.

Il nucleo teoretico della fenomenologia realista, secondo la proposta di Seifert, va fondato in un ripensamento della dottrina platonica delle Idee. Innanzitutto l'autore esamina le caratteristiche intrinseche delle Idee platoniche che sono l'intelligibilità, la soprasensibilità e

l'immaterialità, la necessità, l'immutabilità, la *perseità* (che Seifert preferisce rendere con "trascendenza delle Idee sia rispetto alle cose sia rispetto alla mente", p. 26), l'unità, la perfezione, la bellezza. Seifert ricusa la dottrina platonica dell'anamnesi in quanto superflua, dal momento che le Idee, che non si esauriscono nel dato sensibile, sono date con l'esperienza dell'essere-in-questo-modo.

Per poter però attuare fino in fondo l'indispensabile riforma del platonismo, afferma Seifert, bisogna compiere un ulteriore passo e riprendere la distinzione hildebrandiana tra tipi di unità. In primo luogo vi sono le unità accidentali, costituite dalla semplice giustapposizione di parti, senza una legge di aggregazione specifica. In secondo luogo vi sono le unità morfiche, ossia un tipo di unità fondato su un principio di ordine intrinseco, ma ultimamente contingente. Il terzo tipo di unità, infine, consiste nelle unità necessarie. Qui si trova il punto più alto della necessità interna e della coerenza. Unità necessarie sono, esemplifica l'autore, il fatto che una domanda non possa essere né vera né falsa, oppure il fatto che il lato più lungo di un triangolo stia sempre di fronte al più grande angolo interno, o il fatto che due più due faccia quattro.

Sulla base della distinzione hildebrandiana, afferma Seifert, è possibile distinguere diversi possibili tipi di figure ideali (cf. p. 86). Soprattutto, è possibile fare chiarezza sulla diversità tra *eidos* e Idea e comprendere meglio, per questa via, la natura dell'Idea (a dire il vero, il testo usa a questo punto la minuscola, senza chiarirne il motivo). L'Idea, afferma Seifert, non possiede il carattere immutabile ed assolutamente necessario dell'*eidos*. In essa vi è qualcosa di necessario e qualcosa che potrebbe essere diverso. Confrontata coi tipi di unità, l'Idea corrisponde all'unità morfica, mentre l'*eidos* corrisponde all'unità necessaria. Nell'unità morfica vi è in effetti un criterio, ma non il carattere della necessità. Un leone ha, ad esempio, delle caratteristiche che lo contraddistinguono. Esse però non sono necessarie. Infatti, per esempio, in linea di principio non è affatto impossibile che il leone muggisca, per quanto ciò possa risultare buffo. Non vi è, insomma, nulla di necessario nel fatto che le caratteristiche della leoninità siano quelle che sono. Non è invece possibile, ad esempio, che venga compiuto un atto morale in assenza di libertà e consapevolezza. Platone non ha distinto con sufficiente chiarezza tra queste due forme di apriori, secondo Seifert. Inoltre, se da un lato le Idee non esistono al di fuori degli enti, cosa che costituirebbe un raddoppiamento inutile ed assurdo (cf. p. 71), d'altra parte esse non sono nemmeno ad essi riducibili, così che viene esclusa ogni forma di relativismo, psicologismo e in genere di trascendentalismo. Seifert può così sintetizzare il proprio pensiero in quello che ha il sapore di un manifesto programmatico: "crediamo di aver raggiunto un punto così centrale della filosofia dell'essere, nel quale si mostra, da un lato, che non c'è nessun realismo senza un autentico platonismo, giacché non ci può essere *niente di reale* senza leggi eidetiche e necessità essenziali eterne e, dall'altro, si mostra che anche gli *eide* possono essere, in quanto *rationes aeternae* e piani essenziali atemporalmente, solo se vengono riferiti all'ente reale pieno e vivente, che ci informa sul mondo delle Idee e a cui esse sono pur sempre ordinate" (p. 176). Lo studio dell'apriori, svolto da Seifert col metodo dell'analisi fenomenologica, dopo l'esame dei "piani di essenza" *ante rem*, si occupa di altre figure ideali come gli oggetti ideali, o le regole ideali (*rationes aeternae* in senso stretto). Il testo di Seifert si conclude con un'apertura della metafisica, attraverso una rilettura del *cogito* cartesiano, al piano dell'esistenza. Il bilancio dell'approccio fenomenologico realista, porta l'autore a concludere: "Con il collegamento di una filosofia oggettivista delle essenze e di una filosofia dell'esistenza, la fenomenologia realista supera di molto anche la tensione tra i due grandi

filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele, e al contempo integra nella filosofia moderna della soggettività fondata da Cartesio, e nel personalismo che risale ad Agostino, le più grandi intuizioni della filosofia medioevale dell'essere" (p. 179). Non si tratta affatto di un'operazione eclettica, ma di un tentativo di sintesi originale che si ispira alla tradizione, e che, come suo criterio ultimo, guarda alle cose stesse.

In appendice al volume sono pubblicati gli appunti di Alexander Koyré delle lezioni tenute nel semestre estivo del 1910 da Adolf Reinach, filosofo di riferimento per la fenomenologia realista. Il testo tedesco originale è pubblicato con traduzione a fronte. Le pagine dedicate a Platone (pp. 224-237) seguono un'ampia introduzione che ripercorre la storia della filosofia greca dalla scuola ionica fino a Socrate. Il testo ha il carattere sintetico, a tratti spiccio, tipico degli appunti presi a lezione, nondimeno è un'importante testimonianza dell'interesse di Reinach per il fondatore dell'Accademia.

L'impostazione editoriale del volume è apprezzabile sia per l'interessante introduzione di Giuseppe Girgenti sia per il prezioso indice analitico. Spiace però notare una certa trascuratezza ortografica e formale, per gli errori di battitura e, più ampiamente, le mancanze come, ad esempio, l'uso incostante da parte dell'autore della prima persona singolare e della prima plurale. Si nota poi che il testo è il frutto di un lavoro redazionale svoltosi in tempi e fasi diversi, di modo che manca di quell'elaborazione organica che, ad esempio, razionalizzerebbe l'esposizione, emenderebbe alcune ripetizioni e chiarirebbe alcune oscurità. Per fare qualche esempio, il quarto capitolo spezza inutilmente quanto viene svolto in maniera sostanzialmente continuativa nel terzo e nel quinto. Quanto è detto sulle Idee nei capitoli III e V non è ben armonizzato con quanto segue. Ad esempio, solo a pagina 128 si scopre che, secondo l'autore, vi sono diversi significati di Idea. Nel testo si usa il termine sia con la minuscola, sia con la maiuscola e non è chiaro se vi è una differenza e in cosa consista. Si distinguono ben sei significati del termine idea. Il lettore rimane così sconcertato, dato che nei primi capitoli sembrava che il termine fosse usato in senso tutto sommato univoco. Quindi, il termine "Idea", nell'uso fatto prima di p. 128, per quale dei sei significati valeva? Certo il testo consente al riguardo di ipotizzare qualche risposta, ma molto rimane nel vago. Anche supponendo un'implicita distinzione tra la ricostruzione storica del concetto platonico di Idea (in maiuscolo) e lo sviluppo teoretico della nozione di idea (in minuscolo), la comprensione del testo non risulta di molto facilitata.

Queste considerazioni di ordine formale non toccano il valore e l'importanza dello sforzo teoretico svolto nel testo. Esso è particolarmente suggestivo nella sua prospettiva programmatica di superamento del platonismo e dell'aristotelismo, attraverso la loro ricomprensione a partire dal *cogito* cartesiano e nella fondazione filosofica sul personalismo di matrice agostiniana, in un itinerario speculativo originale.

Indice

Prefazione di *Giuseppe Girgenti*

I. Osservazioni introduttive

II. La dottrina delle Idee di Platone, la teoria della conoscenza antiriduzionista e l'ontologia della fenomenologia realista

III. Quali sono le connotazioni strutturali delle Idee platoniche?

- IV. Per una riforma critica del platonismo nella fenomenologia realista
 - V. Ulteriori caratteristiche delle Idee secondo Platone e loro riforma critica nella fenomenologia realista
 - VI. L'interpretazione degli *eide* platonici come essenze necessarie in senso stretto nella fenomenologia realista e le caratteristiche degli *eide*
 - VII. La datità dell'*eidos* nell'esperienza come base di un apriori sintetico oggettivo e come superamento e riforma della dottrina platonica dell'anamnesi
 - VIII. Varie prove per la tesi centrale platonica delle essenze e dei "piani di essenze" *ante rem* - oltre all'essenza reale
 - IX. Idea in senso stretto e differenza rispetto all'*eidos*
 - X. Sulla causalità ideale e reale
 - XI. Oggetti ideali
 - XII. Regole ideali (*rationes aeternae* in senso stretto)
 - XIII. Possibilità, oggetti puramente intenzionali e differenza tra genere e specie
 - XIV. Differenza tra essenza e concetto
 - XV. Essenze ideali (piani essenziali) come essenze "di" enti realmente esistenti in contrapposizione alle essenze reali: un vero contributo alla mediazione tra platonismo e aristotelismo
 - XVI. Il realismo fenomenologico come filosofia dell'esistenza - una fenomenologia dell'esistenza e il *cogito* come prosecuzione organica del platonismo-plotinismo-agostinismo
- Appendice*
Adolf Reinach, Platons Philosophie [Vorlesung] SS 1910
La filosofia di Platone (Lezioni del semestre estivo 1910)

Autore

Josef Seifert (Salisburgo 1945) è fondatore e Rettore dell'*Internationale Akademie für Philosophie* nel principato del Liechtenstein. Membro di numerose e prestigiose associazioni filosofiche, ha ricevuto nel 1997 l'*Ordre de Merite* dalla Comunità Europea. Al pubblico italiano è noto soprattutto per il suo: *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, saggio introduttivo e trad. it. di R. Buttiglione, Milano 1989.

Tra le altre sue numerose pubblicazioni si ricordano: *Essence and Existence. First Part*, in "Aletheia", vol. I,1, (1977), pp. 17-157 e *Essence and Existence. Second Part*, in "Aletheia", vol. I,2, (1977), pp. 371-459. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt 1989. *Schachphilosophie*, Darmstadt 1989. *Sein und Wesen*, Heidelberg 1996. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, II ed., Heidelberg 2000.

Links

- Internationale Akademie für Philosophie: <http://www.iap.li/>
- Pagina personale di Josef Seifert: <http://www.iap.li/seifert.htm>



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Jagannatha, *Passioni - Bhaminivilasa*

Traduzione e cura di **Daniela Rossella**, Roma, Stampa Alternativa - Nuovi Equilibri, 2001, pp. 155, Lit. 16.000, ISBN 88-7226-612-2

Recensione di [Annamaria Ursi](#) - 7/9/2001

[Indice](#) - [Nota bibliografica](#) - [La curatrice](#)

[parole chiave: *India, poesia, filosofia*]

Questo insolito volume ci introduce, con un linguaggio a sua volta inconsueto, alla poesia, al mondo della religione e della filosofia indiane. Si tratta di un testo, qui tradotto per la prima volta dal sanscrito in una lingua occidentale, suddiviso in quattro sezioni tematiche: la prima contiene detti e sentenze di taglio proverbiale o filosofico o di costume; la seconda è dedicata all'amore; la terza al sentimento del dolore; l'ultima consiste in riflessioni di taglio filosofico-religioso. L'autore è Jagannatha, celebre retore e poeta vissuto in India nel XVII secolo. Jagannatha ebbe l'onore di essere invitato alla corte dei famosi Mughal, imperatori musulmani che governarono gran parte dell'India a partire dai primi decenni del XVI secolo e vennero soppiantati, tra alterne vicende e dopo un inarrestabile declino, solo dalla dominazione britannica. Personalità insigne, ma non priva di asperità, gli venne riconosciuto, nel 1641, il titolo di Principe dei poeti, ciò che, probabilmente, lo pose in serio attrito con la comunità hindu, che, vuole la leggenda, lo espulse forse in concomitanza alla sua decisione di abiurare la fede induista a favore dell'Islam sia per ricambiare la munificenza dei suoi mecenati, sia per sposare, si dice, in seconde nozze, una donna musulmana. Di fatto, dovette abbandonare Delhi e fu costretto a ritirarsi nel Bengala settentrionale, dove morì intorno al 1665. Gli sono attribuite almeno tredici opere, fra le quali spicca appunto il *Bhaminivilasa* o *Gioco della (bella) Bhamini*: qui reso con il libero titolo di *Passioni*, alludendo alle diverse forme di amore sacro e profano cui le strofe di Jagannatha danno voce. Che il nome proprio, Bhamini, sia poi davvero quello della prima sposa, teneramente amata e ricordata nel terzo canto dell'opera al momento della di lei morte, è notizia sulla quale sospendere il giudizio, anche se le struggenti strofe a lei dedicate ci lasciano supporre, forse sperare, una certa verosimiglianza con la realtà dei fatti. Tuttavia, il termine sanscrito 'Bhamini' significa, in generale, "donna bella, appassionata". Questo ci introduce a una delle caratteristiche pregnanti della poesia indiana, ossia tipicizzare i personaggi lasciandoli anonimi: in altre parole, essi non sono cantati con un nome proprio (Beatrice, Laura, Lesbia...) ma si parla, a seconda dei casi, di 'donna amata', o 'abbandonata', o 'triste', o 'bisbetica', o addirittura di 'fanciulla' o 'ragazza' o 'donna', lasciando al contenuto della strofe il compito di descriverla, e di descrivere le emozioni che ella prova o suscita, senza

mai configurarla in un individuo preciso. L'impersonalità dei protagonisti, e il contestuale ripudio dell'autobiografismo (a propria volta, il poeta non si rende mai riconoscibile, ma si definisce 'colui che canta', 'l'innamorato', 'lo sposo' e così via) sono funzionali a uno dei fini precipui della poesia classica indiana: universalizzare i sentimenti cantati spogliandoli di ogni riferimento preciso e personale affinché il lettore li possa apprezzare e 'gustare' su un piano assoluto. È quindi possibile che il Canto dedicato al dolore rappresenti un eccelso esercizio poetico: uno struggente, appassionato ricordo d'una persona amata, in cui ciascuno di noi può riconoscere l'universale strazio di chi abbia perso l'oggetto del proprio amore.

Non esiste, tuttavia, solo la passione amorosa. Altrettanto appassionato è l'amore per Dio; e in molte strofe di questo testo prezioso Jagannatha si rivela anche raffinato filosofo e uomo di profonda religiosità. Ruoli che, del resto, nel pensiero indiano finiscono con il coincidere. È infatti cosa nota che, a differenza di quanto accade in Occidente, il discrimine tra credo religioso e filosofia è, in India, assai labile. Entrambe mirano, infatti, allo stesso obiettivo: conoscere la Verità e, tramite questa conoscenza, pervenire alla salvezza dal mondo empirico. Esistono religioni atee, come il buddhismo, e filosofie profondamente teiste, ma tutte riconoscono al fedele o al seguace il diritto alla salvezza. La speculazione filosofica indiana, dunque, non persegue una spiegazione scientifica del mondo, non muove da un desiderio astratto di conoscere l'Assoluto e la vita: è mossa invece dal desiderio che l'uomo si salvi. È, insomma, una conoscenza soteriologica: come si svolge e da che cosa è causata la nostra finitezza nel tempo e nello spazio, e come uscirne? Difatti, mentre in Occidente l'osservazione della transitorietà umana ha condotto a un'esaltazione dell'uomo e delle tracce che egli può lasciare nel mondo, in India non è mai stato ritenuto importante conservare ai posteri la memoria di ciò che è accaduto sulla Terra: il pensiero indiano si è sempre concentrato sull'affermazione di un Assoluto eterno e immutabile che si pone al di là delle vicende umane e della storia. Di fatto, la teoria delle rinascite, o *samsara*, secondo la quale non esiste un aldilà e neppure un nulla dopo la vita terrena, ma una successiva esistenza, la cui qualità è determinata dall'insieme delle azioni, o *karman*, che ogni individuo compie nella vita attuale, in totale assenza di un giudizio divino e in ossequio a una legge assoluta, impersonale, da sempre esistente ed eterna, nega una separazione fra passato, presente e futuro; il tempo è considerato una sorta di perenne presente ove all'uomo è richiesta non la grandezza di opere che immortalino la sua transitoria presenza nel mondo, ma la capacità di adeguarsi a norme e principi - questi sì immortali ed eterni; il fine di tutte le religioni e di tutte le filosofie, il fine ultimo di ogni uomo, dunque, è annullare l'individualità per giungere a un piano di universalità indistinta alla luce del quale ogni bene e ogni istituto terreno non possono che apparire precari. La ricerca della Verità sottesa al susseguirsi degli avvenimenti terreni ha condotto la civiltà indiana a mettere a fuoco la separazione netta fra due piani: quello dell'Essere e quello del divenire. La storia appartiene, com'è ovvio, a quest'ultimo piano e dunque a un livello di transitorietà e di importanza. Di più, tutto ciò che ricade sotto il dominio dei sensi non è fondamento di una conoscenza scientifica del mondo, ma miraggio, illusione: *maya*. Tutto quanto esiste nel mondo e nella storia è dunque illusione-ignoranza che non partecipa dell'Essere e che sustanzia l'illusorio divenire della storia. Di nuovo, dunque, la grandezza dell'uomo non sta nelle sue opere, ma nella capacità di liberarsi dalla storia. La vita non è concepita, dal pensiero indiano, né come ultima né come definitiva, ma come punto inserito in una ciclicità cui appartengono non solo le singole esistenze individuali, ma l'universo intero: perciò, collocata com'è in questo perenne ciclo di rinascite e di morti, la storia del singolo e dell'umanità non hanno importanza se non

nell'anelito a proiettarsi verso la liberazione di questo ciclo, latore di sofferenza. Nell'ambito di questa visione si comprende anche come il singolo uomo - o meglio l'uomo sociale, colto cioè nell'attuale fra le sue infinite esistenze - faccia parte di una catena che lo unisce (oltreché naturalmente alle sue passate esistenze, la cui natura è determinata dal *karman*) non solo ai suoi congeneri, ma a un tutto di cui fanno parte non solo la società dei vivi, ma anche i morti, gli dei e l'ordine universale. Ed ecco il punto fermo nel perenne fluire delle cose: quella norma eterna, ordine morale, sociale e universale insieme, che prende il nome di *dharma*. A questa norma l'indiano è nei secoli rimasto fedele, così che si può dire che abbia sempre privilegiato un atteggiamento non tanto di memoria del passato, quanto di fedeltà al passato. *Dharma* è anche il termine usato per rendere il concetto occidentale di religione: ciò che spiega anche come, oltre e al di là delle infinite norme che regolano l'esistenza terrena, esista in sostanza una visione sacra della società e dell'agire individuale - religione, o filosofia, non è dunque tanto professione di fede, ma impegno a tramandare una serie di proposizioni normative eterne e immutabili. Non esiste invece un termine che renda con precisione il concetto occidentale di filosofia: in India si parla di vari *darshana*, visioni, punti di vista, il cui scopo è per l'appunto fornire i mezzi logici per conoscere la Verità e persuaderci di essa: ma tale conoscenza deve trasformarsi nel possesso di quella Verità, che consenta di uscire dal piano della finitezza (il *samsara*) introducendoci in quello dell'Essere o nell'identità con l'Assoluto. La conoscenza, insomma, deve mutarsi in esperienza che trasformi la Verità in vita e sottragga l'io al flusso del divenire. Il mondo empirico, nonostante l'apparente realtà, è un qualcosa dal quale liberarsi, è male in quanto l'esistenza terrena, perfino la più apparentemente fortunata, è fatalmente contrassegnata da malattia, vecchiaia, morte; è male, soprattutto, perché tutto al mondo è transitorio e destinato a finire: al contrario, dunque, il mondo dell'Essere non è solo Realtà assoluta, ma perfetta beatitudine. Convivono dunque fianco a fianco le posizioni ideologiche più diverse: si può essere indù senza credere in alcun dio e definirsi scopertamente atei; si può dedicarsi al rituale o rigettarlo dandosi all'ascetismo e alla ricerca interiore nel quadro di uno stile di vita totalmente anacoretico; è del tutto legittimo rivolgere cieca devozione a una divinità e, in seguito o contestualmente, sprofondarsi nella ricerca di un Assoluto che è pura entità spirituale, priva di qualificazioni. Nell'insieme, quindi, ciò che suole definirsi induismo si risolve in una realtà molteplice e multiforme di correnti di pensiero: più che religione e filosofia indiane, sarebbe corretto parlare di cultura indiana in senso antropologico, ossia un insieme di tradizioni, usi, valori, credenze accresciute e arricchitesi nel corso dei millenni senza mai smentire o eliminare del tutto le più antiche. In questo quadro non deve dunque stupire che gli strumenti adottati per dar voce a un anelito che è comune abbiano assunto le forme espressive più diverse: austeri trattati, narrazioni mitologiche, racconti edificanti e, persino, poesia. Il quarto dei canti che formano l'opera di Jagannatha s'inquadra, per l'appunto, in questa visione del mondo. Qui l'autore dà vita proprio ai due aspetti, fra loro non incompatibili, sotto cui il pensiero indiano è, come si è visto, solito rappresentare l'Assoluto: entità puramente spirituale e aliena da ogni definizione che non sia Essere, da un lato, e, dall'altro, manifestazione sensibile, ossia divinità, Krishna, nel nostro caso: reso fin troppo (e discutibilmente) celebre dagli odierni Hare Krishna. A lui vanno accenti di accorata adorazione, ma, soprattutto, il profondo desiderio di conoscere il mistero della vita e del dolore, di comprendere come mai tanto spesso la persona iniqua viva cent'anni, felice e ricca, e il giusto consumi la propria breve esistenza nel dolore e nell'affanno; perché ci tocchi vivere separati da chi amiamo; perché i nostri pochi momenti di contentezza siano subito soffocati da disgrazie e incomprensibili rivolte del destino. La risposta, cui queste strofe

davvero filosofiche danno voce, già la intuiamo: è effimera apparenza tutto ciò che accade nel mondo, misero specchio di un Assoluto che, una volta raggiunto, dà salvezza e gioia senza fine. Ma c'è un ostacolo, quello stesso che religioni e filosofie dell'India non si stancano di sottolineare: l'ostinato quanto insensato attaccamento dell'uomo a questa vita e ai suoi piaceri. A questi ultimi si dà nome *kama*, che è poi desiderio, sfrenata tensione verso i piaceri soprattutto carnali e sessuali, voglia di vivere ignorando le più alte mètte spirituali sprofondandovi al punto di farne una metafisica dell'immanenza. A queste opposte tensioni, miracolosamente, l'India dà requie proprio utilizzando il desiderio stesso in modo soteriologico: se la passione ci travolge, cosa c'è di meglio che indirizzarla a Dio? Nascono così correnti di pensiero che potremmo definire di mistica erotica: proprio Krishna è adorato in migliaia di testi poetico-devozionali che lo ritraggono alle prese con infiniti giochi d'amore con le sue seguaci. L'amore, così, non tanto si sublima ma, per l'appunto, si trasforma: passa anch'esso dal piano del divenire a quello dell'Essere, si fa strumento di conoscenza e, quindi, agente soteriologico. Non solo: la poesia, in sé, si carica di significati aggiuntivi e cessa di essere soltanto una forma letteraria. Come bene si evince dall'introduzione a *Passioni*, a cura della stessa traduttrice (Daniela Rossella), dietro l'espressione poetica dell'India si cela una secolare riflessione della quale citiamo qui, naturalmente, i risultati: la poesia non è, non deve essere, solo bella o commovente o allusiva della verità, ma può dar voce alla Verità stessa, quand'anche i suoi temi, all'apparenza, siano proprio i più terreni, come l'amore fra un uomo e una donna del tutto dimentichi, all'apparenza, di ogni altro obiettivo che non sia vivere la passione nel più pieno ed estatico dei modi, come fra l'altro il secondo canto del *Bhaminivilasa* dimostra appieno. Ciò in quanto la fruizione del bello conduce - se l'autore ne è in grado, beninteso - a una condizione di felicità impersonale e non individualistica che gli studiosi di estetica e di retorica indiana non esitano a definire simile a quella del raggiungimento dell'Assoluto. Bellezza, beatitudine, mistica e parola poetica si fondono così in uno stato capace di farci intravedere la Verità: al di là del piacere della lettura, insomma, la poesia può essere non solo assaporata per la sua evidente, talora sfacciata, bellezza, ma per la capacità sottile di additare un mondo Ulteriore fatto di beatitudine e di libertà. Questo è quindi il miracolo della poesia indiana: è forma e sostanza. È, di volta in volta, religione, filosofia, bellezza; è amore per questa vita e, contemporaneamente, sublime rifiuto di essa. Per questo ci insegna che ogni mezzo, perfino il più piacevole e leggiadro, può condurci lontani dalla prigionia del mondo dopo averne assaporato ogni passione.

Indice

Introduzione. Prastavikavilasa Canto introduttivo; Srngaravilasa Canto dell'amore; Karunavilasa Canto del dolore; Santivilasa Canto della pace spirituale.

Nota bibliografica

Fra i numerosissimi testi dedicati alle religioni e alle filosofie dell'India, indichiamo qui pochissimi lavori, attraverso la cui bibliografia, tuttavia, il lettore interessato potrà eventualmente raggiungere studi più specialistici: Leonardo Vittorio Arena, *La filosofia indiana*, Roma, Tascabili Economici Newton, 1995, pp. 96; Giorgio Renato Franci, *L'Induismo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 128; Stefano Piano, *Sanatana-dharma, Un incontro con l'induismo*, Torino, San Paolo, 1996, pp. 339. Per le letterature dell'India in generale -

anche di taglio filosofico e religioso, nonché poetico - si segnala l'esauriente e recentissimo *Le letterature dell'India*, a cura di G. Boccali, S. Piano, S. Sani, Torino, UTET, 2000, pp. 613, a propria volta arricchito da una notevolissima nota bibliografica.

La curatrice

Daniela Rossella, dottore di ricerca in Studi indologici classici e medioevali, lavora presso le Università di Milano e di Firenze in qualità di cultrice della materia per le discipline di indologia e lingua e letteratura sanscrita. Oltre a molte pubblicazioni apparse su riviste di settore, ha al suo attivo numerosi volumi di traduzioni dal sanscrito, fra le quali: Kshemendra, *La perfetta cortigiana*, Editoriale Nuova, Novara, 1984; Amaruka, *Centuria d'amore (Shataka)*, Marsilio Editori, Venezia, 1989; Hala, *Le settecento strofe (Sattasai)*, Paideia Editrice, Brescia, 1990; *Storia di Shakuntala. Mahabharata I*, 62-69, Marsilio Editori, Venezia, 1991; Kalyanamalla, *Il teatro dell'amore - Anangaranga*, Stampa Alternativa-Nuovi Equilibri, Roma, 1998; *Come il Gange di autunno è la mia bella - Canto d'amore*, Stampa Alternativa-Nuovi Equilibri, Roma, 2000



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Carchia, Gianni, *L'amore del pensiero*.

Macerata, Quodlibet, 2000, Lit. 32.000, pp. 160, ISBN 88-86570-61-9.

Recensione di [Marcello Neri](#)

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

Il volume, che raccoglie una serie di saggi scritti dall'autore nell'arco di quindici anni (e pubblicati tra il 1988 e il 1998) più l'inedito "L'eros del pensiero. Stupore e ammirazione in Kant", rappresenta il lascito ultimo di Gianni Carchia prematuramente scomparso all'età di 53 anni. Due le sezioni principali dell'opera: la prima, "Filosofia, la musica più alta", intende indagare il concetto di espressione filosofica; la seconda, "Lo spirito e l'amore", offre un contributo critico in merito alla questione dell'essere dello spirito. È generalmente difficile identificare un forte nucleo strutturante in testi che sono il risultato della raccolta di interventi che, per quanto inseriti in un contesto unitario di ricerca, sono legati all'occasionalità specifica della loro stesura. In parte, in questo caso, ci viene in soccorso l'autore stesso nel dare indicazione dell'orizzonte complessivo che richiude la produzione di tutti i singoli saggi: quello di abbozzare i tratti di una vera e propria "filosofia dell'amore" (Prefazione, p. 7).

In effetti, man mano che si procede nella lettura dei saggi, e più ci si addentra nell'organizzazione della seconda parte, si può cogliere, la congruenza e unitarietà del criterio ispiratore. Il progetto della prima parte - che vuole mostrare un'originaria "extralinguisticità della verità" (p. 16), la quale permette di riscattare l'essere dello spirito dalla deriva naturalistica di stampo romantico - è teso a preparare le condizioni di possibilità di una comprensione dell'ordine spirituale radicato nella caducità e, quindi, rimandato a un orizzonte ulteriore rispetto alle proprie attuazioni: quello dell'amore, appunto.

Quest'inizio della riflessione critica in ambito linguistico, e la sua prosecuzione in quello di un'estetica della rappresentazione, è pensato in funzione di una riaffermazione non vitalistica dello spirito quale condizione di riscatto dal dominio tecnologico: "Il vitalismo che vorrebbe risanare l'umanità dalle ferite procuratele dall'età della tecnica non sospetta d'essere il male del quale si propone la guarigione" (p. 84). Il nodo teorico affrontato nella prima sezione del lavoro merita di essere qui descritto con maggiore ampiezza. Questo sia a motivo della funzione critica che Carchia ascrive all'essere dello spirito nei confronti della totalizzazione tecnologica della *Lebenswelt*, ma soprattutto per la sua capacità di smascherare l'insospettata contiguità tra il naturalismo totalizzante dello spirituale con le forme rappresentative della tecnica.

Il movimento è assolutamente lineare. La fuoriuscita dalla "fissazione sul linguaggio" non porta su una realtà diversa da quella rappresentata dal linguaggio, "si tratta, invece, né più né meno, di questa medesima realtà, colta però nel suo aspetto profondo, 'spirituale' [...] Il valore spirituale appare sempre come qualcosa di estraneo alla comunità linguistica, come ciò che, anzi, sempre la infrange e la fa ammutolire" (pp. 16-17). Lo spostamento così attuato ridefinisce esattamente la condizione del rapporto fra spirito e linguaggio: "Il linguaggio non è la vita stessa dello spirito, bensì ciò che la misura, rompendone il silenzio, tagliandone il tacito fluire" (p. 18). Lo spirituale vive letteralmente di questo oltrepassamento della cattura del linguaggio, in quanto è solo nel *medium* della custodia linguistica che esso si può affermare nella sua validità: "La validità dello spirituale [...] è paradossalmente affidata alla sua caducità, alla sua capacità di 'passare', di non lasciarsi arrestare fuori dal fluire del tempo" (p. 18).

La forma spirituale, d'altro lato, pensata al di fuori di un'estetica della rappresentazione come "processualità dell'apparizione" del fondamento originario, permette di recuperare il carattere antepredicativo della verità (p. 32). La forma spirituale è, quindi, oggettivazione non reificante in cui si realizza un'autenticità di fondo che è la condizione originaria di ogni apparizione (p. 92). Ma l'autenticità originaria si attesta esattamente nello spazio aperto delle, e dalle, forme dello spirito: "È la figura, è la bellezza a rinviarci a quello sfondo, senza il quale essa non potrebbe rivelarsi. La figura dischiude lo sfondo che la illumina" (p. 35). L'essere dello spirito, finalmente svincolato da un'identificazione delle sue forme con la verità (cultura), può essere la mediazione adeguata della verità stessa (interpretazione); ne è il "luogo" nella misura in cui sa di esserne lo "scarto": "Ma lo spirito, separato dalla cultura, è invece memoria di un immemorabile, espressione di un inesprimibile, segno di un inesauribile" (p. 86).

Lo schizzo di una "filosofia dell'amore" passa, così, attraverso l'estetica di una particolare sensibilità *per lo spirito* e *dello spirito*. Se lo "spirito si realizza come vuoto, allontanamento dai fini immediati dell'esistenza" (p. 83), e se le forme dello spirituale si caratterizzano per la loro "ineffettualità" (p. 84), allora sensibilità *per lo spirito* significherà rinuncia a ogni percezione oggettivante e vitalista, che pone la realtà e ne fruisce per sé. Per Carchia questo può avvenire unicamente nella debolezza dello spirito e mediante un cammino di ascesi: "Il regno dello spirito [...] è lo sforzo dell'umano di negarsi e di trascendersi: tensione non all'eterno ma all'immortale [...] Lo spirito esiste 'in sé', ma solo in quanto volontà perennemente rinnovata dell'umano di trascendersi [...] L' 'in sé' dello spirito è allora il frutto dell'ascesi, di quel processo di negazione grazie al quale ci si libera dal 'per noi' di ogni recezione attualizzante" (p. 85). Si coglie qui la logica della riflessione svolta nella prima parte sull'ordine extralinguistico della verità e sulla sua significatività antecedente ogni predicazione.

Si tratta ora di sviluppare il secondo versante, quello di una particolare sensibilità dello spirito. Il punto di partenza è offerto dal sentimento originario dello stupore per approdare poi, attraverso una serrata analisi della malinconia, alla figura dell'amore che lo spirito "in sé", non oggettivo, riconosce essere quell'ordine più alto (trascendente) dello spirito stesso. Il confronto con il tema della *Bewunderung* kantiana permette a Carchia di condurre lo spirito al limite della sua attuazione: "Solo l'ammirazione [...] è realmente in grado di testimoniare la tensione contenuta nella scoperta della 'finalità oggettiva', che è insieme intenzionale e

senza scopo [...] L'ammirazione è, insomma, l'intensificarsi della meraviglia, il fatto che essa non può ricevere spiegazione umana, al di fuori dell'idea di una finalità oggettiva, che si dà ma che non può essere ulteriormente ricondotta a una causa" (pp. 43.45). Il sentimento che così si genera nello spirito è esattamente quello della malinconia, qualcosa "come una ferita, un bordo, ciò che si apre al limite dell'autosufficienza umana" (p. 139).

La soglia rapinosa e invalicabile che genera lo stupore è, quindi, ferita indelebile della caducità dello spirito e nostalgia per una totalità non realizzabile: "La malinconia è lo spirito là dove il rimpianto per la caducità è lo stesso desiderio, sempre teso all'infinito, che la rammemora: la coscienza come 'ferita non chiusa', segno della disimmetria, della lontananza in cui ancora e sempre siamo rispetto all'Assoluto" (p. 140). Questo dato di "indigenza dello spirituale" (p. 111) è l'indice di un superamento necessario di ogni residuo naturalistico dello spirito stesso. Sulla scorta dell'opera di Schelling, Carchia definisce la forma di questo superamento dello spirito come *anima*. Essa designa "il punto più alto delle facoltà dell'uomo [...] è l'incondizionato nell'uomo, la dimensione normativa del suo essere personale, che significa soggetto all'errore e al male [...] Il passaggio alla sfera dell'anima rappresenta, dunque, il superamento di ogni condizionamento individualistico e personale caratteristico della vita dello spirito e la ricongiunzione dell'uomo con l'Assoluto" (pp. 114-115).

Le attuazioni dello spirito così inteso (arte, filosofia, morale) si produrranno nella loro forma più alta, nella misura in cui esse trascenderanno ogni elemento personale, ossia "quanto più saranno il frutto di pura grazia, trascendendo gli stessi impulsi spirituali che danno loro origine" (p. 119). Quest'operazione spirituale è, appunto, l'anima; e la qualità di quest'opera dell'anima è essenzialmente religiosa: "Religione, insomma, è soprattutto 'amore', quel dono di ispirazione e grazia che l'anima comunica a tutto ciò di cui partecipa [...] 'L'anima è ciò che corrisponde all'A³, ma l'A³ è l'amore divino in quanto è il legame della creazione=identità del non-essente e dell'essente, del finito e dell'infinito. Anche l'essenza dell'anima è quindi amore [Schelling] [...]" (pp. 119-120).

Carchia mostra in maniera convincente non solo la logica dell'ordine più alto dell'amore sullo spirito, ma anche la non esteriorità dell'amore quale assoluto alle operazioni più alte dello spirituale. Si tratta certamente, ma il genere non potrebbe permettere altrimenti, di indicazioni di un percorso filosofico compiuto e già sistematicamente abbozzato nei suoi tratti fondamentali e nelle sue idee guida. Rimane tutta l'asprezza, e la bellezza, di un'opera incompiuta; di intuizioni feconde di approfondimenti ulteriori, appena accennate fra le righe del testo. Pagine che rimandano alla passione per il pensiero, che dovrebbe abitare ogni impresa filosofica degna di questo nome.

Indice

Prefazione

Parte prima: Filosofia, la musica più alta - I La scienza senza simboli. Filosofia e conversazione; II Filosofia dell'arte. Arte della filosofia; III L'eros del pensiero. Stupore e ammirazione in Kant; IV Il pensiero e la sua ombra. La storia della filosofia come mitologia; V Filosofia come narrazione. Note su un paradigma schellingiano.

Parte seconda: Lo spirito e l'amore - I Lo spirito alla lettera. L'idea di vita fra ermeneutica e

storicistica; II L'oblio del mondo. Sulla fragilità dell'essere spirituale; III Indifferenza, eros, amore: la critica dell'essere spirituale nella "filosofia della libertà" di Schelling; IV Spirito e malinconia; V Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità.

Nota ai testi

L'autore

Gianni Carchia nato a Torino nel 1947, è prematuramente scomparso nel 2000. È stato docente di estetica prima presso l'Università della Tuscia a Viterbo e poi all'Università di Roma Tre. Tra i suoi testi, segnaliamo in particolare: *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Celuc, Milano 1979; *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Celuc, Milano 1983; *Retorica del sublime*, Laterza, Roma-Bari 1990; *Arte e bellezza. Saggio sull'estetica della pittura*, il Mulino, Bologna 1995; *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Bulzoni, Roma 2000



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Amselle, Jean-Loup, Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture.

Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 216, Euro 24,79, ISBN 88-339-1318-X.

Recensione di [Alessandra Guigoni](#) - 16/09/01

[parola chiave: antropologia]

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

Jean-Loup Amselle riprende in questo saggio i temi tratti nel recente *Logiche meticce* (1999): l'afrocentrismo, la scrittura in Africa, il genocidio e la memoria collettiva occidentale e, argomento di sicura presa e di drammatica attualità, la globalizzazione. Amselle, contrariamente ad altri specialisti del settore, ritiene che la globalizzazione sia un processo iniziato secoli fa, a partire da un lato dall'espansione dell'Islam nel Medioevo, dall'altro dalla colonizzazione europea in età moderna. Amselle porta a sostegno di questa tesi risultati di tre lavori sul campo, svolti a Bamako (Mali) nella città de Il Cairo (Egitto) e a Conakry (Guinea), di carattere pluridisciplinare (storico, culturale, linguistico e naturalmente antropologico), allo scopo di sostenere, attraverso i dati etnografici e la documentazione raccolta, i legami esistenti tra culture odierne, frutto di numerose fasi di contatto tra culture avvenuti nel corso del tempo, già a partire dall'epoca medievale.

La maggior parte degli esperti di globalizzazione sostiene un'attuale creolizzazione delle culture, sotto spinte economiche e politiche, mentre Amselle parte da una prospettiva diametralmente opposta, ritenendo che ogni società sia meticcica da secoli e che questo meticcio sia il prodotto di identità già mescolate, rinviando in questo modo all'infinito l'idea di una "purezza" originaria. Infatti Amselle afferma a tale proposito: "La globalizzazione non si traduce né nella diluizione delle diverse culture né nello scontro tra segmenti culturali sparsi che sarebbero rimasti intatti nel corso della storia. Essa genera o accoglie una produzione differenziata delle culture..." (p. 21).

Amselle infatti afferma che la globalizzazione, col il suo *metissage* di tratti culturali, è un fenomeno "antico", mentre gli scienziati sociali hanno sempre considerati i terreni di studio chiusi, monoculturali, secondo una visione monolitica e isolazionista delle culture. Così mentre secondo una certa visione del mondo attuale, largamente condivisa, l'attuale globalizzazione provocherebbe la scomparsa delle culture, nella visione amselliana finalmente la globalizzazione consentirebbe l'emergere del vero oggetto di studio antropologico, nascosto si può dire da decenni di finzioni e reificazioni etnografiche: le culture miste, creolizzate, i meticcici.

Amselle inoltre afferma: "Come rivela un esame attento della letteratura antropologica tutte le società hanno sempre comunicato, anche nel loro rifiuto di comunicare. Solo la creazione di un luogo chiuso antropologico ha causato l'occultazione delle relazioni laterali delle società esotiche..."(p. 34).

Quattro dei termini chiave della riflessione di Amselle, in opposizione dicotomica, sono da un lato universalità e connessioni, dall'altro locale e globale. Proclamando l'universalità delle culture e la forza delle connessioni secolari tra culture diverse Amselle provoca coloro che vivono la congiuntura attuale come uno scontro tra culture irriducibilmente diverse, tra monoliti inconciliabili e incomunicabili.

D'altro canto la dialettica tra locale e globale viene sciolta attraverso l'affermazione secondo cui il locale è parte del globale e non il suo antagonista, ossia che il locale è fatto della stessa sostanza del globale: in questo modo resistenze e fondamentalismi verrebbero a mancare dei propri pilastri teorici (come l'opposizione radicale tra mondo globalizzato e civiltà pure e incontaminate).

Il discorso di Amselle è rigorosamente scientifico, puntualmente costellato di esempi tratti dalla storia e l'etnografia, ma assume anche una valenza utopico-rivoluzionaria, di cui si sentiva la mancanza nella socio-antropologia, impegnata negli ultimi anni, in una lettura e interpretazione di culture in chiave postmoderna, quindi talvolta eccessivamente frammentaria, relativista, localistica.

Egli invece procede ad un lavoro sul campo anch'esso globalizzato, multisituato, ossia localizzato in diversi contesti socio-culturali, e di ampissimo respiro, attraverso una metodologia che aspira ad abbracciare le differenze situandole in una complessa rete di relazioni, incomprensioni e rifiuti, ma comunque di contatti, rapporti, comunicazione.

Amselle ci svela l'esistenza di tali connessioni attraverso esempi etnografici tratti dal passato e dal presente delle civiltà africane, ci guida attraverso i nodi della rete (*network*) che esse formano, e ci indica la trama complessiva che esse formano; d'altronde il termine "connessione" è tutt'altro che casuale e prende consapevolmente le mosse dal linguaggio e dal paradigma di Internet. La "connessione" amselliana si può insomma ascrivere nell'attuale tendenza a considerare i fenomeni sociali descrivibili come reti, formate da nodi di significati, segni e simboli, attori sociali.

In particolare si segnala l'ultimo capitolo, dedicato alla "guerra delle culture", come è stata definita qualche anno fa dal politologo statunitense Samuel Huntington nel chiacchierato libro *Lo scontro delle civiltà* (ed. or. 1993).

Credo sia opportuno ricordare che il volume di Huntington è stato oggetto di accese dispute, e su di esso pesa anche un giudizio di riduzionismo. Infatti lo studioso sostiene che le grandi linee di divisione e le fonti di conflitto dominanti nel prossimo futuro saranno soprattutto di matrice culturale e non più ideologica o politica, e principalmente riguarderanno la cultura cristiana *versus* quella islamica: "Lo scontro tra culture determinerà la politica mondiale...La prossima guerra mondiale sarà una guerra tra culture" (Huntington, citato in Geertz, p. 19).

Amselle si interroga sullo scenario prospettato da Huntington, partendo dalla constatazione che le identità etniche sono in perpetua costruzione, prodotti storici, mentre una certa antropologia le ha considerate e le considera oggetti finiti, chiusi, monolitici. In Italia si sono occupati di identità etnica e problemi legati all'etnicità molti antropologi, tra cui Vanessa Maher, nel libro da lei curato *Questioni di eticità*, Francesco Remotti in *Contro l'identità*, Ugo Fabietti in *L'identità etnica* e Giulio Angioni, anche nel recente articolo *Ethnic Groups*; l'idea

cardine delle diverse costruzioni teoriche poggia sul concetto che l'identità sia costruita e manipolata dal singolo come dai gruppi, a seconda delle situazioni e delle relazioni, similmente a quanto sostenuto da Amselle.

L'antropologo francese passa poi in rassegna cause, processi e conseguenze dei genocidi passati, come la *Shoah*, e prima di questa il genocidio di Tasmaniani e degli Aborigeni australiani, fino ad arrivare agli anni '70 e al tragico sterminio di 1.700.000 cambogiani ad opera del regime di Pol Pot, e ai recenti genocidi africani in Rwanda. Lo scopo di queste analisi è di giungere ad una riflessione sull'arena politica odierna, e sulla "balcanizzazione globalizzata" in atto nel mondo.

Infatti la congiuntura storica odierna presenta la fine dei blocchi e la dominazione assoluta della superpotenza americana; e ciò significa che esiste ormai un solo arbitro capace di mettere fine ai vari conflitti che sconvolgono il mondo, con tutte le conseguenze che derivano da questo stato di fatto, che abbiamo sotto gli occhi in Israele e in Afghanistan. Inoltre la fine dei blocchi si traduce anche nella "fine degli imperi" e ciò favorisce le rivendicazioni di autonomia ovvero di indipendenza da parte di entità etniche, nel quadro di una "balcanizzazione globalizzata", in cui si esprimono sentimenti nazionali, etnici o religiosi particolaristici e ciò tanto più in quanto gli Stati e gli organismi internazionali si sforzano a loro volta di difendere l'espressione di diritti collettivi.

Il pensatore francese si accomiata con una provocazione nei confronti dell'abuso dei termini etnico, tribale, e nei riguardi della concezione, fortemente promossa dai media, di concepire ogni gruppo umano come a sé stante, portatore di un patrimonio "unico" di tradizioni. Questo *habitus* infatti privilegierebbe la conservazione di un certo dato culturale a scapito di una visione interattiva, dialogica, reticolare del rapporto che le diverse culture hanno tra loro, e in definitiva a scapito della possibilità di comunicare liberamente, senza pregiudizi né preconcetti: "L'onnipresenza dei concetti di genocidio e di etnocidio sulla scena politica internazionale significa dunque anche il trionfo del multiculturalismo, cioè di una concezione patrimoniale e memoriale delle identità, su una visione più costruttivista del sociale [...] L'inconveniente di tale posizione [...] è di rinchiudere ogni gruppo in una sorta di essenzialismo culturale con il risultato di incoraggiare il sorgere di conflitti tra le culture" (pp. 213-214).

Indice

Introduzione; 1. La globalizzazione e il futuro della differenza culturale; 2. Babele e la confusione delle culture;
3. Servitù e grandezza dell'afrocentrismo; 4. Bamako, Il Cairo, Conakry: taccuini di ricerca;
5. La lettera trafugata;
6. Specchi della filosofia africana; 7. La guerra delle culture e il paradigma del genocidio

L'autore

Jean-Loup Amselle è direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. È antropologo di fama, opinionista e autore di numerosi saggi, tra cui *Logiche meticce*, *Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, edito da Boringhieri nel 1999.

Links

Recensione di Emanuela Ceva al libro di G. Sartori [*Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*](#) nello spazio Recensioni di SWIF.

Recensione al libro di M. Martiniello [*Le società multi-etniche*](#) nello spazio Recensioni di SWIF.

Bibliografia orientativa

Amselle, Jean-Loup, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Angioni Giulio, "Ethnic Groups", in *Europaea*, IV, 2, 1998.

Fabietti Ugo, *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998.

Geertz, Clifford, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999 (ed. orig. 1995-1998).

Giddens, Anthony, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino, 2000.

Maher, Vanessa, *Questioni di etnicità* (a cura di), Torino, Rosenberg & Sellier, 1994.

Martiniello, Marco, *Le società multi-etniche*, Bologna, Il Mulino, 2000 (ed. orig. 1997).

Remotti Francesco, *Contro l'identità*, Bari, Laterza, 1996.

Sartori, Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000.



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Alici, L., Piccolomini, R., Pieretti, A. (a cura di), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento* / 2. Roma, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana (Studi Agostiniani 8), 2001, pp. 331, Euro 25,00, ISBN 88-311-3410-8

Recensione di [Giovanni Catapano](#) - 7/6/2001

[Indice](#)

[*Parole chiave: Agostino - Novecento - Interiorità - Persona - Spiritualismo*]

Il volume costituisce la seconda tappa di un articolato percorso di studio sulla presenza di Agostino nella filosofia novecentesca, organizzato dal Centro di Studi Agostiniani di Perugia. Il primo volume della serie è uscito nel 2000 con il titolo *Esistenza e libertà* e ha preso in esame autori appartenenti all'ambito della fenomenologia e della filosofia dell'esistenza (Husserl, Scheler, E. Stein, Heidegger, H. Arendt, Jonas, Guardini, Przywara, Camus, Jaspers). La serie sarà completata da altri due volumi, dedicati rispettivamente a *Verità e linguaggio* e *Storia e politica*. Lo scopo del progetto, come si legge nella Presentazione del vol. I (p. 6) è "di censire tracce obiettive e documentabili di un'attenzione al pensiero e all'opera di Agostino, che si trasforma in un incontro significativo [...]. Di questo incontro si intende esaminare la natura, le circostanze, l'incidenza e la fecondità, verificando di volta in volta il livello di fedeltà alle fonti, lo spessore dell'approccio teorico, la radice dei possibili fraintendimenti".

Una ricerca del genere mancava nel pur ricchissimo panorama della bibliografia agostiniana. Quando sarà terminata, essa non solo avrà scritto un capitolo importante della "fortuna" di uno degli autori più influenti nella storia del pensiero, ma avrà anche contribuito a mettere ulteriormente in luce l'eredità antica nella filosofia del Novecento, già studiata ad esempio per Platone e Aristotele (si pensi al *Platone nel Novecento* di A. Zadro e all'*Aristotele nel Novecento* di E. Berti). I primi due volumi riservano già, a questo proposito, alcune sorprese. Se il primo ha documentato un'insospettata estensione e incidenza dell'opera agostiniana nella cultura filosofica tedesca dei primi decenni del XX secolo, il secondo (su cui ci soffermiamo qui) ha invece evidenziato i limiti della presenza dell'ipponate nelle correnti filosofiche di stampo spiritualistico e personalistico, apparentemente più vicine all'orientamento di fondo del pensiero agostiniano. Come ben sottolinea Antonio Pieretti nell'Introduzione (p. 6), "in molti casi [...] Agostino è un autore appena conosciuto e, peraltro, non già in seguito alla lettura diretta delle sue opere, ma attraverso la mediazione di altri autori, come Pascal, Descartes, Maine de Biran. Quando invece è conosciuto, per lo più il

suo pensiero è considerato in relazione a specifiche tematiche di attualità nel dibattito filosofico contemporaneo e perciò assai raramente è colto nel suo significato più genuino. Quando infine prevale nei suoi confronti l'intento interpretativo, allora è riguardato come un pensatore da seguire, ma anche da integrare con una ben precisa dottrina ontologica o metafisica".

La problematicità del confronto con Agostino emerge subito dal contributo di Silvia Ferretti su Bergson. Non ci sono prove di un influsso diretto dell'autore delle *Confessioni* sulle celebri analisi bergsoniane della memoria e del tempo; vi sono anzi testimonianze che portano ad escluderlo. Ciò nonostante, il problema del rapporto tra i due filosofi ha avuto di fatto un peso non trascurabile in ambito sia teoretico (in Guittou, Gilson, Jankélévitch e altri) che storiografico (ad es. nei lavori di V. Goldschmidt, P. Courcelle e P. Henry).

Diversa è la situazione nel caso di Laberthonnière, come spiega Giacomo Losito. Se nel periodo di formazione del pensiero dell'oratoriano (1880-1893) l'appropriazione di idee agostiniane avvenne solo attraverso la mediazione di Pascal, del cartesianesimo e di Malebranche, negli anni della maturità essa si avvale di uno studio sistematico dell'opera dell'Ipponate. Losito esamina riferimenti e citazioni contenuti negli articoli del 1897 e 1898 (*Le problème religieux* e il *Dogmatisme moral*) e nelle note manoscritte (inedite) alla traduzione francese delle *Oeuvres complètes de saint Augustin* di Péronne, écalé, Vincent e Barreau. Laberthonnière accolse da Agostino soprattutto la teoria della carità, estendendola però in direzione di una prospettiva universalistica della salvezza.

Lo studio di materiali inediti costituisce l'originalità anche della ricerca di Jean Leclercq su Blondel. Questi dedicò due corsi ad Agostino durante il suo insegnamento ad Aix-Marseille negli anni 1918-19 e 1920-21. L'analisi degli appunti preparatori e delle annotazioni di due allievi del corso del 1918-19 rivelano che la sostanza dell'interpretazione blondeliana di Agostino andò definendosi proprio in quei corsi. Ne *L'Action* (1893), infatti, sono riscontrabili solo alcune tracce dell'influenza agostiniana. Bisogna poi attendere gli articoli scritti in occasione del XV centenario della morte di Agostino (1930) per trovare completamente dispiegata l'ermeneutica di Blondel. Ultimo documento della comunione di spirito con Agostino sono le osservazioni alla tesi di G. Berger (1941), dove ritornano le nozioni fondamentali di *interiorité, personne e transcendance*.

Nel caso degli autori che fanno capo alla *Philosophie de l'Esprit*, la presenza di Agostino, come mostra Stéphane Robilliard, risponde ad una ben precisa strategia filosofica, mirante a superare lo scoglio della critica kantiana della metafisica attraverso una ridefinizione antimaterialistica e realistica della nozione di spirito. Tra i *philosophes de l'Esprit* presentano i tratti tipici dell'agostinismo Le Senne, Lavelle, Nédoncelle e Forest; solo quest'ultimo, tuttavia, pone esplicitamente le sue opere sotto il segno di Agostino. In generale, la vicinanza della *Philosophie de l'Esprit* al Padre della Chiesa si misura nel rifiuto della riduzione della filosofia a sola teoria, nel superamento del solipsismo riflessivo e nell'affermazione della vocazione religiosa del filosofare.

Particolarmente importanti sono le precisazioni metodologiche che Armando Rigobello premette al suo contributo sui personalismi contemporanei. Molti elementi caratteristici della tradizione agostiniana si ritrovano indubbiamente in varie forme del personalismo

novocentesco; tuttavia essi possono essere effettivamente ricondotti all'influsso di Agostino "solo se colti in una organica connessione, in una loro reciproca deduzione" (pp. 131-132). Il confronto con Agostino è più agevole nel caso del personalismo italiano, maturato all'interno della crisi dell'attualismo gentiliano (si pensi a Stefanini, ma anche a Carlini e a Lazzarini); più problematico invece nel caso di Mounier e del movimento raccolto attorno alla rivista "Esprit" (se si fa eccezione per Landsberg). Rigobello accenna anche a Ricoeur e Lévinas, autori non classificabili a rigore come "personalisti", e a pensatori come Bodei e Lyotard.

Allo spiritualismo italiano di Guzzo e Sciacca è dedicato poi il saggio di Santino Cavaciuti, che illustra affinità e differenze tra i rispettivi tipi di approccio al pensiero agostiniano, soffermandosi soprattutto su quello di Sciacca, centrato sui temi dell'autocoscienza e della metafisica dell'essere.

La ricognizione dell'ambito spagnolo è svolta da Angelo Marocco per quanto riguarda de Unamuno e da Francesco Russo per quanto concerne Ortega y Gasset. Nonostante le differenze tra la prospettiva filosofica di Unamuno e quella di Agostino, esistono secondo Marocco notevoli affinità, relative specialmente ai temi del dolore, inteso come principio di rivelazione dell'esistenza e condizione di apertura all'altro; della struttura dualistica dell'io, caratterizzato da uno strato oscuro e profondo al di sotto della superficialità delle manifestazioni esteriori; e infine della presenza di Dio nell'interiorità, che in Unamuno può definirsi la "presenza di un assente", un'esigenza insopprimibile di ulteriorità e di trascendenza che non può mai essere definitivamente appagata. Per Ortega, più che di "influssi" è meglio parlare di "risonanze" agostiniane, derivanti dalla conoscenza di alcune opere dell'Ipponate e di suoi autorevoli interpreti. Ortega esalta la modernità della penetrazione agostiniana nell'intimità, e pur denunciando il pericolo dell'intimismo, valorizza il richiamo all'interiorità come ricerca dell'autenticità. Anche nei confronti dell'atteggiamento agostiniano verso la vita mondana la lettura di Ortega è duplice: da un lato Agostino viene accusato di aver svalutato la vita terrena, dall'altro viene recuperata la sua difesa della bellezza del creato e della bontà ontologica del corpo.

Uno squarcio interessante sul mondo ortodosso viene aperto da Natalino Valentini nel suo studio su Florenskij. La *Colonna* è un'opera emblematica dell'influsso delle *Confessioni* e del *De Trinitate* sul pensiero religioso russo del primo Novecento. Le convergenze più forti tra Florenskij e Agostino si registrano a proposito del nesso istituito tra verità, amore e bellezza, della concezione sapienziale della filosofia e dell'importanza dell'amicizia.

Il volume è chiuso da un'indagine di Donatella Pagliacci sulla rilevanza di Agostino in pensatori di ispirazione tomista: Gilson, Van Steenberghen, Maritain, Vanni Rovighi e Fabro. Utilissima l'appendice bibliografica (pp. 295-317), a cura della stessa Pagliacci, dove si indicano, per ciascuno degli autori presi in considerazione nel volume, le opere interessanti e gli studi critici dedicati al rapporto con Agostino (spesso con una sintesi del contenuto).

Indice

Introduzione, di Antonio Pieretti

Henry Bergson. Memoria e autenticità, di Silvia Ferretti

Lucien Laberthonnière. Doctor caritatis o "augustinien fourvoyé"?, di Giacomo Losito

Maurice Blondel lettore "alla francese" di Agostino, di Jean Leclercq
In cammino verso l'interiorità. Agostino nella Philosophie de l'Esprit, di Stéphane Robilliard
Agostino e i personalismi contemporanei, di Armando Rigobello
Augusto Guzzo e Michele Federico Sciacca. Presenze agostiniane, di Santino Cavaciuti
Miguel de Unamuno. Interiorità e inquietudine, di Angelo Marocco
José Ortega y Gasset. Intimità e vita, di Francesco Russo
Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore, di Natalino Valentini
Indagini critiche, di Donatella Pagliacci
Abbreviazioni delle opere di Agostino
Indice dei nomi



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Dorato, Mauro, *Il software dell'universo. Saggio sulle leggi di natura.*

Milano, Paravia-Bruno Mondadori, (Biblioteca delle scienze), 2000, pp. 290, ISBN 884249708-8

Recensione di [Valeria Ascheri](#)

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

L'interessante ed approfondito saggio di Dorato è un ampio dibattito sul concetto di legge di natura, tematica che finora non è stata oggetto di studi e ricerche approfonditi, nonostante la sua rilevanza filosofica e scientifica. L'importanza e l'attualità della questione sono sottolineate dall'autore con la metafora della natura come macchina, nell'occasione come computer: il suo *hardware* sono le componenti fisiche (particelle, campi, ...ecc.) mentre il *software* è costituito appunto dalle leggi, ossia dai programmi che "girano" e fanno funzionare la macchina stessa.

Il volume è presentato come un'introduzione al problema delle leggi di natura e, per questo, può suscitare l'interesse sia in campo filosofico sia scientifico, non trascurando problematiche e obiezioni di ambedue i punti di vista. Tuttavia, come precisa Dorato, "esso ha anche l'ambizione di offrire un punto di vista per quanto è possibile originale sulle varie tesi che sono state avanzate su tale problema" (p. 10), risultato raggiunto anche con puntuali note e una ben selezionata bibliografia.

La constatazione da cui parte l'autore per iniziare il suo discorso è che il concetto di "legge di natura" sembra quasi scaturire necessariamente dallo studio della realtà fisica e dal tentativo di comprenderla da parte dell'uomo fin dall'antichità: "la presenza d'ordine e struttura nel mondo che ci circonda [...] costituisce da sempre un elemento fondamentale dell'esperienza umana. Tale elemento [...] è chiaramente alla base della nostra capacità di conoscere la natura, una capacità che, ancor più di ciò che ci mette in grado di scoprire, costituisce il mistero più profondo del rapporto uomo e universo." (p. 1)

Di conseguenza il primo capitolo, che si differenzia dai seguenti per il carattere storico, esamina come e quando si sia formato il concetto filosofico e scientifico di legge di natura, come noi lo adoperiamo oggi e quale sia stata la sua origine: l'autore spiega che le due proprietà essenziali attribuite a quella che si definisce una legge di natura, *l'universalità spazio temporale* e la *necessità*, suggeriscono un'*origine teologica*. Infatti, le regolarità e uniformità della natura erano considerate espressione dell'immutabilità divina e, nella tradizione giudaico-cristiana, risultato dell'azione di un Dio creatore e legislatore della

natura, cosa che garantisce, almeno sulla carta, l'intelligibilità e la razionalità dell'ordine naturale.

Soltanto molto più tardi, con la rivoluzione scientifica dell'età moderna, la legge di natura ha assunto due caratteristiche fondamentali: una *valenza descrittiva*, e non anche *prescrittiva*, e una *dimensione quantitativa* e non *qualitativa*. Con Keplero, Galileo, e Cartesio si compiono i passi fondamentali per giungere al completamento della nozione di legge naturale da parte di Newton, che unifica l'aspetto deduttivo e matematico, quantitativo, con la dimensione empirica della scienza, secondo cui le leggi sono "derivate dai fenomeni". (p.63)

I capitoli successivi ruotano attorno alle questioni e alle implicazioni filosofiche sollevate da tre questioni filosofiche fondamentali:

- che cosa siano le leggi di natura;
- che ambito di validità abbiano;
- come arriviamo a conoscerle (o, secondo la risposta alla prima domanda, se conosciamo realmente leggi di natura o se, in realtà, le costruiamo ad uso pragmatico).

Una prima questione legata alla prima questione appare evidente a chiunque consideri una legge di natura qualsiasi: perché le leggi sono matematiche e sono efficaci nel descrivere il mondo? Il dibattito allora si sposta su cosa sia la matematica, perché si applichi così bene al mondo fisico.

Le leggi fisiche, infatti, sono strumenti di calcolo, (algoritmi) che, da osservazioni sperimentali su un insieme di fenomeni (condizioni iniziali), permettono di passare ad altre osservazioni, effettuabili in tempi diversi. Dorato, al termine di una precisa disamina, spiega che "tutte le complesse applicazioni dalla geometria alla fisica, dallo studio degli spazi a curvatura variabile agli spazi fibrati, dagli spazi vettoriali dell'algebra lineare, alla teoria dei gruppi, presuppongono il richiamo a dati intuitivi *originatisi a partire dalla nostra esperienza di oggetti concreti*, e dunque forniti dalla nostra percezione delle forme, codificate nelle percezioni degli apparati visivo e tattile, degli oggetti esterni." (p.127). Poco prima l'autore, citando il matematico contemporaneo S. Mac Lane, aveva spiegato la ragione dell'applicabilità della matematica: "il mondo esibisce delle regolarità che possono essere descritte, indipendentemente dal mondo, da forme che possono essere studiate e poi riapplicate" (p.121).

Dopo aver dibattuto la natura matematica delle leggi, l'argomento centrale, che viene a costituire la trama del testo, è ora definire "lo statuto ontologico delle leggi naturali" (p.3): se esse siano strumenti predittivi umani, frutto d'idealizzazioni astratte d'uniformità/regolarità della natura (*costruttivismo, strumentalismo*) oppure se le leggi esistano di per sé, indipendenti dalla natura umana, dal nostro linguaggio e dalle nostre capacità - e limiti - cognitivi (*oggettivismo, realismo*). Per cercare di risolvere questa disputa, l'autore tenta quindi d'identificare, analizzandole una ad una, quali siano le condizioni necessarie che una legge di natura dovrebbe soddisfare: *l'universalità, la previsione, la necessità, la verità, la spiegazione, il reggere a condizionali controfattuali*, ecc.... Nemmeno l'aver delineato "la geografia concettuale della nozione di legge di natura" (p. 130) riesce a chiarire cosa sia

accettato e definito dagli studiosi come tale, perché tra loro non c'è accordo.

La difficile questione è ancora affrontata ampiamente nel quarto capitolo, dove sono esaminate e criticate le posizioni del *neoregolarismo* di Mill, Ramsey e Lewis (citando Ramsey: "le leggi sono conseguenze di quelle proposizioni che dovremmo prendere come assiomi se sapessimo tutto e lo organizzassimo nel modo più semplice possibile in un sistema deduttivo". p.174) e del *necessitarismo* di Armstrong, Dretske e Tooley ("le leggi di natura sono irriducibili e necessarie relazioni, che valgono tra proprietà intese, anti-nominalisticamente, come universali". p. 187).

L'ambito di validità delle leggi è il secondo nodo che l'autore analizza, soprattutto nell'ultimo capitolo: le leggi valgono in tutte le scienze empiriche, comprese le scienze della vita, tesi che sosterebbe dunque l'unità metodologica delle scienze empiriche? Valgono anche nel campo delle scienze storico-socio-economiche? Queste domande pongono dei seri interrogativi perché coinvolgono anche la sfera umana, la libertà del singolo e delle società e mettono in rapporto diverse discipline, quali le scienze cognitive, la sociologia, l'economia, ecc...

La terza ed ultima questione, discussa lungo tutto il testo, riguarda la possibilità di "conoscere" le leggi di natura da parte dell'uomo e apre a diverse prospettive. Una risposta di stampo costruttivista considera le leggi come creazioni-costruzioni umane mentre, un approccio realista pone ulteriori domande: deve spiegare perché vi sono tali leggi, non si accontenta di una descrizione ma rende necessaria una spiegazione, che, a sua volta, richiederebbe di affrontare il tema, complesso quanto il nostro, della causalità. Una risposta che invece considerasse le leggi come necessità pragmatica dell'uomo, le analizzerebbe all'interno della nostra di credenze e con aspetti di natura linguistica. Infine, un'ultima risposta potrebbe essere esemplificata dalla classica posizione humiana, e porterebbe a discutere sul tema della *naturalizzazione* della mente e della conoscenza umana. Secondo quest'approccio, l'uomo sarebbe portato "naturalmente", a causa della sua natura biologica e dalle sue mappe cognitive, a pensare e a conoscere entro e con determinati spazi e concetti, e dunque a formulare leggi che riassumano quello che "ai nostri occhi" accade regolarmente.

Il libro di M. Dorato si sforza di presentare in modo chiaro i diversi aspetti del concetto di natura in un quadro davvero ricco di riferimenti a problemi e tematiche filosofiche vive nel dibattito contemporaneo, riuscendo a fornire una visione del tema ampia e allo stesso tempo puntuale anche a chi non sia un esperto del problema.

Indice

Introduzione

- 1. L'origine dell'idea di legge di natura.**
 - 1.1 Naturalità e normatività: il ruolo della tecnica nella trasformazione delle metafore sulla natura
 - 1.2 Leggi di natura e ordine civico del mondo nel pensiero antico
 - 1.3 La controversa origine medievale dell'idea di legge di natura
 - 1.4 La nozione di legge di natura nel XVII secolo: il ruolo dell'altro Bacone
 - 1.5 Il compimento della rivoluzione: Newton e oltre
- 2. Perché le leggi di natura sono matematiche?**
 - 2.1 L'"irragionevole efficacia della

matematica" nel descrivere il mondo fisico 2.2 I tre ingredienti per produrre leggi fisiche 2.3 La visione algoritmica delle leggi come primo tentativo di spiegare perché le leggi fisiche sono matematiche 2.4 Il problema della riducibilità delle leggi di coesistenza alle leggi di successione 2.5 La misurazione come premessa necessaria per la matematizzazione delle leggi 2.6 Un'ipotesi esplicativa dell'applicabilità della matematica

3. Il problema della riducibilità delle leggi di natura. 3.1 La geografia concettuale della nozione di legge di natura 3.2 Leggi, previsioni e regolarità 3.3 Leggi e universalità 3.4 Leggi e verità 3.5 Leggi e necessità 3.6 Leggi e causalità 3.7 Leggi e controfattuali 3.8 Leggi e spiegazione scientifica 3.9 Leggi e simmetrie 3.10 Il concetto di legge come irriducibile?

4. Che cos'è una legge di natura? 4.1 Il neoregolarismo di Mill - Ramsey — Lewis 4.2 Ulteriori difficoltà del neoregolarismo MRL 4.3 Il necessitarismo di Armstrong, Dretske e Tooley 4.4 Il necessitarismo fondato sulle proprietà essenziali dei corpi 4.5 Leggi di natura, disposizioni e generi naturali 4.6 Il disposizionalismo come soluzione al problema delle leggi di natura?

5. Le leggi nelle scienze speciali: biologia, psicologia, scienze sociali. 5.1 La selezione naturale, i modelli e i fenomeni d'invarianza di scala nei viventi 5.2 Leggi psicologiche, leggi psicofisiche e libertà umana 5.3 La causalità mentale e la mente come insieme di disposizioni 5.4 Leggi in economia e scienze sociali 5.5 Conclusione

Bibliografia - Indice dei nomi.

L'autore

Mauro Dorato è professore di Filosofia della scienza presso la Terza Università di Roma. Oltre a numerosi articoli, ha pubblicato: *Modalità e temporalità. Un raffronto tra le logiche modali e le logiche temporali* (Il Bagatto, Roma 1994); *Time and Reality* (Clueb, Bologna, 1995); *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo* (Laterza, Roma Bari 1997); con G.Boniolo, è coautore del saggio "Dalla relatività galileiana alla relatività generale in G. Boniolo (a cura di), *Filosofia della Fisica* (Bruno Mondadori, Milano 1997). Recentemente, con G. Boniolo, ha curato il volume: *La legge di natura* (McGraw-Hill, "Dynamie", Milano 2001)



[Torna alla home page Recensioni](#)

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