

---

*Recensioni / Book Reviews*

---



Adrian Desmond, James Moore, *La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, pp. 698.

Uscito nel pieno delle celebrazioni darwiniane del 2009, è oggi disponibile in traduzione italiana il nuovo e corposo volume che Adrian Desmond e James Moore, dopo la biografia *Darwin* (1991), hanno dedicato alla vita e all'opera di Charles Darwin. Se il primo testo era un'esautiva ricostruzione della vita del naturalista inglese, *La sacra causa di Darwin* è dedicato a esplorarne un aspetto specifico. Si tratta di un tema sinora pressoché ignoto in tutta la sua portata e importanza e, tuttavia, centrale per una piena comprensione delle radici della ricerca di Darwin. Con un ricco e accurato lavoro sulle fonti, gli autori mostrano come la teoria darwiniana dell'evoluzione fiorisca nel terreno del dibattito sull'abolizione dello schiavismo che all'epoca animava l'Inghilterra e gli Stati Uniti. L'esplorazione condotta ne *La sacra causa* non è dunque rilevante soltanto per una piena comprensione della ricerca di Darwin da un punto di vista storico; ma è al tempo stesso una preziosa fonte di riflessione per l'attuale dibattito teorico sullo *status* e le implicazioni della teoria darwiniana – e, in senso più ampio, sulle connessioni fra etica e scienza.

Di solide convinzioni antischiaviste (maturate in un ambiente familiare da tempo impegnato per l'abolizione della schiavitù), Darwin trasse dalla riflessione sulle ragioni per sostenere la causa abolizionista (la «sacra causa», appunto), motivazioni e spunti che lo condussero a elaborare la teoria che ha radicalmente cambiato il modo di guardare alla vita e al posto degli esseri umani nel mondo. Già abolito nel 1807 in Inghilterra e nei suoi domini, lo schiavismo rimaneva in vigore negli Stati Uniti e sulla sua abolizione si accendeva un dibattito che si presentava come un intreccio di argomentazioni morali, politiche, religiose, economiche e, appunto, scientifiche. Nel difenderne la legittimità, i sostenitori della schiavitù, infatti, adducevano a giustificazione l'appartenenza delle vittime dello schiavismo a una razza (se non una vera e propria specie) separata da quella dei loro padroni. La natura degli schiavi sarebbe stata differente da quella dei loro aguzzini, rispetto ai quali erano ritenuti inferiori. La tesi della separazione delle «razze» umane si presentava in una varietà di posizioni (fra cui spicca quella del celebre naturalista Agassiz; cfr. pp. 334-396) e questo panorama è rappresentato efficacemente e puntualmente nel volume. Con queste tesi Darwin ingaggia un «duello» scientifico, dal quale uscirà vincitore prima con *L'Origine delle specie*, poi con *L'origine dell'uomo* (il cui esplicito riferimento alle «razze» umane nel titolo è indizio del dibattito in cui l'opera si collocava; cfr. p. 449), mostrando come tutti gli esseri umani siano una sola specie con un progenitore comune, a sua volta imparentato con un antenato condiviso con tutti gli altri viventi. La battaglia contro il razzismo «scientifico» che forniva giustificazioni agli schiavisti è insomma – nella ricostruzione di Desmond e Moore – un motore fondamentale della ricerca di Darwin.

Non è possibile fornire un resoconto esaustivo di come gli autori ricostruiscano il complesso rapporto della ricerca di Darwin con la causa antirazzista e antischiavista. Qui ci si può limitare a sottolineare come la storia raccontata da Desmond e Moore possa essere, fra l'altro, utilmente esemplare per chi intenda approfondire il tema dei rapporti fra conoscenza scientifica del mondo e riflessione morale. L'esemplarità è data, tra l'altro, dall'intreccio di esperienza morale personale e di appassionata e rigorosa ricerca scientifica che caratterizza la biografia di Darwin. Come è noto, le conoscenze naturalistiche accumulate da Darwin nel corso del suo viaggio sul *Beagle* gli fornirono l'intuizione del meccanismo alla base del processo dell'evoluzione per selezione naturale e le prime prove a suo sostegno. Dalle pagine di Desmond e Moore, tuttavia, apprendiamo come quella traversata non fu solo un'esplorazione «scientifica». Si trattò di un vero e proprio viaggio di formazione che mise il giovane Darwin in contatto con la natura e l'umanità nelle sue molteplici espressioni e, fra l'altro, gli fece conoscere in prima persona gli orrori dello schiavismo che, sino ad allora, aveva conosciuto solo attraverso le pagine scritte della pub-

blicistica abolizionista (cfr. pp. 115-174). Darwin, un lettore affamato di conoscenza e di «racconti di incontri» (p. 273), fece in quel viaggio esperienze che cambiarono radicalmente il suo modo di vedere il mondo e perfezionarono le sue convinzioni morali. L'avventura sul *Beagle* fu una mescolanza di esperienza scientifica e morale e questo impasto rese possibile a Darwin guardare al vivente con occhi nuovi. Quelle esperienze alimentarono in Darwin un atteggiamento «relativista» e scettico rispetto alle presunte gradazioni fra umani «selvaggi» e «civilizzati», che fu determinante per intuire e costruire scientificamente l'approccio evoluzionista (cfr. pp. 249-250).

Questo intreccio di esperienza scientifica e morale, che nella vita di Darwin è alla radice della sua rivoluzionaria teoria, offre uno spunto per la discussione filosofica più generale sui rapporti fra conoscenza scientifica e riflessione morale. La teoria di Darwin è una fonte potente di trasformazione delle convinzioni morali, ma essa è a sua volta il prodotto non solo di una curiosità scientifica verso il mondo. Questa teoria nasce anche come risposta a un problema morale e come impegno per il progresso civile. Ciò che la lettura de *La sacra causa di Darwin* suggerisce è una riflessione su come il punto di vista morale fornisca stimolo alla conoscenza e, soprattutto, come questo punto di vista si intrecci (o meglio si *debba* intrecciare) con la comprensione scientifica del mondo. La vita di Darwin sembra esemplare nel mostrare come si possano combinare un solido rigore scientifico, alla ricerca costante di dati e nudi fatti (cfr. p. 426), e un'attenzione morale alle sofferenze umane e non, scevra da pregiudizi e non ossequiosa nei confronti della tradizione ricevuta. Una scienza moralmente ispirata può essere ottima scienza; un punto di vista morale scientificamente corroborato, lungi dall'appiattirsi sulla realtà e lo *status quo*, può essere una fonte potente e autorevole per la sua trasformazione.

Simone Pollo  
Dipartimento di Filosofia  
Sapienza Università di Roma  
Via Carlo Fea, 2  
00161 Roma  
simone.pollo@uniroma1.it

Alfonso M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Milano, Bruno Mondadori, 2010, pp. 208.

Al tempo dell'assoluta riproducibilità è ancora legittima la domanda sull'originale? È legittimo rivolgersi a questo come a ciò che è garanzia di vero? In altri termini, vero e falso od originale e copia possono ancora considerarsi coppie oppostive in cui i due termini si escludono a vicenda e a vicenda si smentiscono? E, una volta che ciò si dà, che ne è di questioni come la rappresentazione o la *mimesis*? Non è forse possibile imprimere a entrambe un *altro* movimento in modo che la rappresentazione non si risolva in gioco illusionistico se non espone ciò che è *realmente*, e la *mimesis* non sia inganno se non ripete qualcosa che già esiste, ma l'una e l'altra siano l'*agire poetico* che consapevolmente crea *mondi* che del mondo sono *nuova spazialità*?

La densa problematicità di tali interrogativi attraversa il volume di Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, ed è di questo il motore e l'interna tensione. Tensione che assume una precisa intonazione etica nel momento in cui si pone la domanda sul senso del nostro abitare il mondo e su *come* abitarlo *criticamente*. Abitarlo *criticamente* significa, per l'autore, mantenersi solidamente agganciati alla concretezza del reale e al tempo stesso saperne percorrere le pieghe e le zone d'ombra, riconoscere in queste una trama più sottile che, nel suo dispiegarsi, *crea* una reticolarità complessa che, sulla scorta

di Klee, Iacono chiama «mondi intermedi». Per Klee – ricorda Iacono – i «mondi intermedi» sono «il regno di ciò che può venire e vorrebbe venire, ma non deve venire»; simile regno – notazione essenziale per la riflessione condotta nel volume – non è però *altro* od *oltre* la natura, ma è l'indeterminabile pullulare di possibilità della natura. L'«occhio penetrante» dell'artista ne *sa* vedere l'agire incessante, ne sa cogliere i movimenti, le pulsazioni, i cenni. Quello che è stato *visto* è poi esposto nell'opera e l'opera non ne è la traduzione nell'assolutamente visibile, ma li *rende visibili* mostrando il visibile nella sua inestricabile connessione con l'invisibile. A quel punto il mondo di cui si è soliti fare esperienza ne è compromesso e complicato: «Il significato delle cose – spiega Klee nella *Teoria della forma e della figurazione* – si moltiplica e si amplia, spesso apparentemente contraddicendo all'esperienza razionale di ieri». Ma è proprio per la contraddizione che si apre nel corpo compatto del reale e nel modo di farne quotidianamente esperienza, che il «fortuito» (il visibile) si fa «essenziale», ossia plurale, composito, possibile.

Essere nel mondo nel segno dell'*essenziale* è la posta in gioco teorica, e insieme etica e politica, del lavoro. Se i processi di de-realizzazione sono potenti e pervasivi, se troppo sovente le singole esistenze sembrano smarrire la propria concretezza e transitare verso forme rarefatte di *second life*, se la sfera del sensorio è catturata in un disordinato gioco che la fa oscillare fra neutralizzazione ed effervescenza, asservimento e indifferenza, è allora necessario elaborare strumenti teorici che, smontando dall'interno simili dinamiche, siano capaci di suscitare nel «fortuito» l'«essenziale». Affermazione dell'«essenziale» sono per Iacono i «mondi intermedi» in quanto strutture di senso «concettualmente, e strutturalmente, in relazione fra loro» (p. 69), che nell'esserlo, *consapevolmente*, sgranano la trama del mondo dando forma e presenza a ciò che non è, ma, tramite loro, si fa possibile ed esperibile. Qualcosa che è possibile ed esperibile non nell'artificiosa separazione dal mondo e nella sua dimenticanza, bensì intrattenendo con questo un rapporto di complicità creativa così come accade nel gioco infantile e nel teatro, nell'operare degli artisti e in quello dei poeti.

A tal fine Iacono allestisce una sequenza di scene teoriche con materiali attinti dalla filosofia, dall'arte, dalla psicologia, dalla letteratura. *Scene* che, mentre danno fisionomia e sostanza alla sua proposta teorica, costituiscono momenti decisivi di quella «consapevolezza critica» indispensabile per decostruire le molteplici forme di «feticismo» e di «retorica massmediale sulla libertà e sulla democrazia» (p. 186) che affliggono il nostro tempo. La causa di simile patologia, e degli effetti che se ne producono, è da rintracciare per Iacono in una distorsione del meccanismo che governa – sia pure con modalità diverse – *la mimesis* e la *rappresentazione*. In entrambi i casi, si assiste alla cancellazione del referente che è assorbito e consumato da ciò che lo *imita* o lo *rappresenta*. Il *sostituto* scompare così nella sua *sostituzione* e questa, smarrita ogni connessione con il vivente – il mondo nelle sue infinite articolazioni, la materialità dei corpi, l'emozionalità che ogni relazione implica –, diviene un'autistica affermazione di sé che non rimanda ad altro se non alla fissità del proprio esporre. Il mondo contemporaneo sembra così ripetere il peccato dell'idolatria non solo adorando una molteplicità di *vitelli d'oro*, ma facendo del luccore delle loro dorature la coltre che tutto ricopre. Baudrillard – una delle *scene* allestite da Iacono – l'aveva detto: «Trionfo del design – grado zero del *Dasein*»; trionfo del bello effusivo – grado zero dell'essererci; esteticità diffusa – anestesia dei sensi.

La *cura* di Iacono non fa ricorso ad alcun antidoto risolutivo, ma è una strategia che si costruisce *scena* dopo *scena* e che dichiara la propria finalità nello snodarsi stesso di queste. In ciò vi è una precisa indicazione di metodo: per affrontare le questioni cruciali del nostro tempo è necessario rompere gli steccati disciplinari, trasgredire la rigida divisione dei generi e andare verso forme di *pensiero multiplo*. E *pensiero multiplo* non è solo quello che prepara e regge la proposta di Iacono dei «mondi intermedi», ma anche quello che insegna ad abitarli, a transitare dall'uno all'altro, a uscire-entrare da loro sapendo che ciò

che delimita, accade in pittura con la cornice, «non separa soltanto: mentre separa i mondi li unisce» (p. 79). Se a dover essere appreso è il movimento *tra* i mondi e *dentro-fuori* da questi, a esso deve accompagnarsi un *altro* sguardo: non lo sguardo che si mantiene fisso su ciò che gli è di fronte, ma quello che guarda con la «coda dell'occhio» e così sa che la separazione è *anche* comunicazione. D'altronde, già il Kant dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* ci aveva avvertito: «I limiti [*Grenzen*] presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo». Esperire il limite come transito e non arresto, addestrarsi all'esercizio della flessibilità che il transitare richiede, è forse il modo per essere *con-temporanei* ed esserlo con «consapevolezza critica».

Pina De Luca  
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale  
Università di Salerno  
Via Ponte Don Melillo  
84084 Fisciano  
mdeluca@unisa.it

Emanuele Isidori, Heather L. Reid, *Filosofia dello sport*, Milano, Bruno Mondadori, 2011, pp. 153.

Lo sport rappresenta un'attività centrale nella vita di molte persone. Le motivazioni che possono spingerci a praticarlo sono ovviamente diverse: si può sentire il bisogno di interrompere le attività quotidiane, oppure si può aver voglia di coltivare particolari disposizioni della mente e del corpo. Inoltre si può scegliere lo sport come attività professionale, oppure per ricercare l'onore. Le nazioni invece possono investire nello sport per ragioni economiche, per il prestigio internazionale o per favorire lo sviluppo fisico, psicologico e sociale dei cittadini. Il libro di Emanuele Isidori e Heather L. Reid si confronta con queste diverse dimensioni dell'attività sportiva da un punto di vista filosofico, con l'obiettivo di mettere in chiaro la «natura» di questa pratica e delle persone che vi si dedicano.

Un primo problema che si presenta agli autori è quello di offrire una definizione convincente di sport, capace anche di tener conto dell'evoluzione che questa pratica ha subito negli ultimi decenni, con l'affermarsi dello sport come professione. Secondo gli autori, va recuperata la dimensione ludica dell'attività sportiva: lo sport, cioè, sarebbe per sua natura un gioco e, pertanto, non soltanto ci sarebbe incompatibilità tra lo sport e la ricerca del profitto, ma lo sport – almeno quello «autentico» – non sarebbe altro che un semplice spazio di divertimento e di distrazione. Chi decide di praticare un'attività sportiva per migliorare il proprio carattere o per curare la propria salute non si avvicinerrebbe allo sport nella maniera sbagliata: semplicemente si starebbe dedicando a un'attività che non è quella sportiva. In questo modo, gli autori propongono una definizione di sport che ci permette di distinguere con assoluta precisione l'attività sportiva da altre attività.

Il maggior pregio di questa definizione è però anche il suo limite. L'analisi di Isidori e di Reid sembra trascurare che, all'interno di società pluralistiche come le nostre, le persone non soltanto scelgono di praticare attività differenti, ma possono anche praticare le stesse attività con motivazioni e finalità opposte. Una definizione più appropriata di sport dovrebbe pertanto essere capace di rendere conto delle caratteristiche che sono comuni alle attività che chiamiamo sportive. Si potrebbe seguire, per esempio, la proposta di chi suggerisce di continuare a considerare lo sport come un gioco, ma specificando che giocare significa impegnarsi in un'attività fisica rivolta a un certo risultato, in cui si fa uso soltanto dei mezzi permessi dalle regole, che non consentono di raggiungere l'obiettivo nel modo più efficiente. In base a questa definizione, tutti gli sport sarebbero giochi ma

non tutti i giochi sarebbero sport, in quanto ci sono giochi che non richiedono un'abilità fisica: anche se si dovrebbe poi discutere se, per esempio, gli scacchi e la pesca implicino un'attività fisica e se, pertanto, possano essere considerati, come alcuni fanno, veri sport. Il divertimento, invece, non sarebbe una caratteristica necessaria dello sport, ovvero dipenderebbe dalle circostanze se un gioco oppure uno sport è divertente o no: sarà più divertente se praticato come attività senza scopo, meno divertente se praticato come una professione o per conseguire la salute, il miglioramento morale o la fama.

Gli autori si confrontano, poi, con alcuni problemi morali che emergono dall'attività sportiva: da quello del *doping* (perché è moralmente sbagliato fare ricorso a sostanze o strumenti che possono migliorare le nostre prestazioni sportive?), a quello che riguarda l'inganno e la disonestà (è moralmente ammissibile che la violazione delle regole e l'inganno degli avversari non soltanto siano accettati ma anche ricompensati?); da quello della violenza (si possono eticamente accettare sport, come per esempio la boxe, che hanno come unico fine quello di far male agli avversari?), a quello della sempre maggiore commercializzazione e mercificazione dello sport (sport e guadagno sono eticamente compatibili, oppure lo sport vero è senza profitto?). C'è inoltre la questione della discriminazione, ovvero del trattamento ingiusto cui possono essere soggette le persone in quanto singoli o facenti parti di determinati gruppi: è giusto, per esempio, prevedere delle paralimpiadi per i diversamente abili? E il fatto che esistano sport per maschi e sport per femmine è una cosa eticamente giusta o questa distinzione accresce la discriminazione delle donne che vengono in questo modo escluse da molte discipline che sono per tradizione di appannaggio maschile?

Gli autori, comunque, non si limitano a presentare le maggiori questioni morali al centro dell'attuale dibattito sullo sport, ma intendono anche mostrare che gli interessi economici e, insieme a questi, le più recenti possibilità biotecnologiche favoriscono processi di corruzione dell'attività sportiva, tra l'altro incoraggiando negli sportivi la ricerca di prestazioni sempre più eclatanti. L'impressione è che non sempre gli autori sappiano resistere alla tentazione di idealizzare ciò che è o appare «naturale» e, più in generale, di esprimere il loro pregiudizio nei confronti del potenziamento delle nostre capacità e della natura umana raggiungibile attraverso l'uso delle nuove opportunità scientifiche e tecnologiche. Da questo punto di vista, andrebbe compreso che, contrariamente a quanto è stato sostenuto di recente nel dibattito sull'*enhancement* da pensatori come Fukuyama, Sandel, Kass e Habermas, le nuove tecnologie non mettono necessariamente a rischio la nostra umanità. Ciò che appare come natura umana è già un nostro prodotto o, più precisamente, qualcosa che porta l'impronta delle scelte delle generazioni passate. Nella storia dell'umanità noi abbiamo sempre cambiato e manipolato la nostra natura: non soltanto oggi possiamo fare cose che le generazioni passate nemmeno potevano immaginare, ma abbiamo anche una costituzione fisica e capacità mentali diverse: siamo più alti, più longevi, più resistenti alle malattie e più forti di chi ci ha preceduto. È ovvio che il fatto che le nostre capacità e disposizioni siano cambiate nel tempo non giustifica necessariamente l'uso nel mondo dello sport di sostanze dopanti o di strumenti in grado di aiutare gli sportivi a raggiungere risultati importanti. Tuttavia, una riflessione matura sulle questioni etiche dello sport deve essere capace di liberarsi da un'immagine della natura che non corrisponde alla realtà, superare la diffidenza, ancora molto diffusa in Italia, nei confronti della scienza, e riconoscere che le nuove tecnologie non offuscano il talento dei veri campioni.

Maurizio Balistreri  
 Dipartimento di Scienze della Vita  
 Università di Torino  
 Via Accademia Albertina, 13  
 10123 Torino  
 maurizio.balistreri@unito.it

Jonathan Lear, *A Case For Irony. The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011, pp. 210.

«È ben noto che ci siano persone riflessive, che ritengono di essersi sollevate al di sopra di qualsiasi cosa grazie alla riflessione, quando di fatto non si sono mai sollevate al di sopra della riflessione stessa». Questo passaggio di Marx ed Engels potrebbe essere una buona epigrafe per *A Case for Irony*, che raccoglie le *Tanner Lectures* del filosofo e psicoanalista americano Jonathan Lear. Lear muove da un'idea di Kierkegaard: l'ironia non è un artificio retorico, ma definisce un modo di vita, una visione dell'eccellenza umana. Se continuiamo, tuttavia, a concepire la riflessività come tratto distintivo della vita morale, non riusciremo a cogliere l'importanza morale dell'ironia: l'esistenza ironica implica un trascendimento della dimensione riflessiva. Accanto a Kierkegaard, gli autori che aiutano Lear a ricostruire questa concezione sono Platone e Freud: ma Lear, più che offrire un'esegesi di questi autori, è interessato a continuarne alcune intuizioni, incorporandole nel suo discorso teorico. Le lezioni di Lear sono ora pubblicate assieme a quattro commenti critici, scritti da Christine Korsgaard, Richard Moran, Cora Diamond e dello psicoanalista Robert A. Paul, oltre che alle repliche dell'autore.

Nel volume, Lear introduce il contrasto tra riflessione e ironia attraverso un confronto con la posizione di Christine Korsgaard. Nella prospettiva neo-kantiana di Korsgaard, essere razionali significa essere in grado di prendere le distanze dai propri moventi sensibili e di valutare quali di essi forniscano una ragione per agire; ma Korsgaard, diversamente da Kant, ritiene che le ragioni siano indicate dalla nostra «identità pratica», ossia dalla concezione che abbiamo di noi stessi e del nostro valore. Il compito immediato dell'agente morale è dunque quello di riflettere sui propri desideri, al fine di comprendere se essi siano coerenti con la propria identità pratica. Secondo Lear, questa immagine della vita morale porta a escludere l'esistenza ironica rappresentata nei lavori di Kierkegaard. Qui l'ironia viene vista, infatti, come una forma particolare di superamento della propria identità pratica. La forma della critica ironica è rappresentata, per Lear, dalla domanda di Kierkegaard: «Tra tutti i cristiani, c'è veramente un cristiano?». Questa domanda suggerisce la possibilità che una certa identità pratica sia l'effetto di un'illusione pervasiva: tutto quello che pensiamo, per esempio, sull'essere cristiani è visto come una riproduzione esteriore del tipo di vita invocato da quella identità pratica. In questo caso, nessuna riflessione interna a quella identità pratica potrà costituire un progresso morale: i metodi con cui l'agente riflette, per esempio, su ciò che significa essere inadeguati come cristiani sono a loro volta parte del concetto di «cristiano», e dipendono dall'illusione che si sta cercando di dissolvere.

L'ironia è dunque associata da Lear a una particolare modalità di relazione con la propria concezione di sé. Il repertorio concettuale connesso a una certa identità pratica – incluse le possibilità riflessive che essa rende disponibili – è così messo radicalmente in questione. Questo non significa, tuttavia, che l'ironista voglia abbandonare quella identità: al contrario, come mostra l'esempio di Kierkegaard, è solo nella prospettiva dell'identità pratica di «cristiano» che il concetto di questa identità può apparire difettivo nel suo complesso.

Nella seconda lezione, Lear cerca di definire il tipo di psicologia morale che rende possibile questa duplicità apparentemente paradossale. Il suo proposito immediato è quello di evitare due derive intellettuali contrapposte. Da un lato, Lear non vuole ricondurre la possibilità di un oltrepassamento radicale del proprio mondo concettuale nel quadro della psicologia morale platonica, che postula una facoltà speciale dell'anima in grado di afferrare contenuti che trascendono la propria educazione. Dall'altro, Lear vuole prendere le distanze dalle genealogie nietzscheane e freudiane, che vedono l'aspirazione alla trascendenza come un effetto del tipo di struttura psicologica che si vorrebbe trascendere.

È in questo quadro che diviene cruciale, per Lear, un altro aspetto dell'opera di Freud: una delle intuizioni più importanti di Freud, sostiene Lear, è l'idea che la parte desiderativa dell'anima offra un principio di organizzazione formale dell'io. Quest'idea non è stata

recepita adeguatamente dalla psicologia morale: i filosofi, da Platone a Kant, hanno rappresentato i desideri come una congerie disorganizzata di impulsi. Nella prospettiva di Freud, al contrario, i desideri inconsci offrono una visione altamente strutturata del soggetto: essi non sono arbitrari o anarchici, ma presentano una risposta coerente alla domanda «Chi sono io?»; in altre parole, nei nostri desideri è depositata un'identità pratica alternativa, di cui non siamo consapevoli e che tendiamo a rifiutare. Uno degli scopi della terapia psicoanalitica è quello di portarci a riconoscere questo rifiuto. Quando ciò avviene, il soggetto sperimenta una sospensione radicale della propria identità pratica: tutto ciò che egli sa sulla propria concezione di se stesso viene messo in questione. Si tratta di un caso di trascendimento ironico: i concetti che definiscono la nostra identità pratica sono svuotati, ma non abbandonati; essi sembrano ora contenere un'aspirazione perturbante, che viene sistematicamente disattesa nella nostra vita attuale con quei concetti. Questo tipo di trascendenza, d'altra parte, non presuppone l'accesso a contenuti metafisici. Da questo punto di vista, Freud suggerisce una terza via tra platonismo e smascheramento, in cui la trascendenza del proprio io attuale è definita attraverso l'appello a ciò che, nello stato attuale dell'io, viene rifiutato.

Se riconosciamo l'importanza dell'ironia, saremo portati – conclude Lear – a concepire diversamente l'integrità psichica dell'agente morale. Ancora una volta, Lear ha in mente la posizione di Korsgaard: per Korsgaard, la ratificazione dei propri moventi in accordo con la propria identità pratica ha, tra l'altro, la funzione di dare unità al nostro io. Questa unità è necessaria se vogliamo concepirci come agenti: vedere il nostro comportamento come una serie di azioni, e non come una sequenza di movimenti fisici, significa vedere noi stessi nella nostra interezza come autori di quei movimenti. Questa immagine dell'unità psichica dell'agente porta, per Lear, a rappresentare i propri desideri come fattori di divisione: l'integrità è conseguita limitando l'influenza, potenzialmente disgregante, dei moventi sensibili. Ma questa concezione trascura l'intuizione freudiana su cui insiste Lear: i nostri desideri non sono un insieme disarticolato, ma costituiscono essi stessi una fonte alternativa di unificazione dell'io. L'agente riflessivo di Korsgaard, nello squalificare i moventi che non collimano con la sua identità pratica, non sta conferendo unità al proprio io, ma sta al contrario operando una divisione: la concezione inconscia che ha di se stesso è separata, tagliata fuori, dall'identità pratica conscia. L'ironia offre, in questo senso, un'immagine alternativa dell'unità psichica. Acquisire integrità come agenti significa, nella prospettiva di Lear, mantenersi aperti alla dislocazione ironica della propria identità pratica: l'integrità richiede di coltivare la possibilità che tutto ciò che costituisce la nostra concezione di noi stessi appaia radicalmente inadeguato. Come scrive Lear, «ironicamente, c'è una forma importante di unificazione psichica che consiste nell'impiegare nel modo giusto una capacità di interruzione ironica. Una forma profonda di unificazione può verificarsi solo quando troviamo modi creativi di interromperci e di interferire con noi stessi» (p. 66).

Matteo Falomi  
School of Philosophy and Art History  
University of Essex  
Wivenhoe Park  
Colchester CO4 3SQ, UK  
mfalomi@essex.ac.uk

Pierre Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, Ets, 2011, pp. 131.

Il proposito di Pierre Macherey in questa raccolta di scritti è chiaro: riprendere in Canguilhem, *attraverso* Foucault, il rapporto cruciale tra il vitale e il sociale, sullo sfondo delineato da una riflessione sulla vita – o, meglio, nell'orizzonte disegnato da un'attenzione costante alla «conoscenza della vita». In questa prospettiva, in un testo comunque ricco di

stimoli e aperture illuminanti di ricerca sulla figura e sull'opera dell'autore de *Il normale e il patologico*, mi sembrano centrali le pagine dedicate alla vita intesa come potenza, vale a dire come produzione di normatività, di ordini di confronto, dunque socialmente condizionati, rispetto al dato stesso del vitale in prima battuta qualificato come «naturale»: in tutto ciò si manifesta uno sforzo del vivente a esistere secondo possibilità o anche a *errare* in avanti, apprezzabile filosoficamente nell'ottica di una ripresa di temi cari a sensibilità di sapore bergsoniano, che però Macherey rinvia anche al piano di espressione del *conatus* spinoziano (il che consentirebbe di spostare l'attenzione oltre che su Althusser, anche sul rapporto essenziale tra Canguilhem e Deleuze, sempre sostenuto in ogni modo da un'attenzione profonda alla «filosofia della vita» di Bergson).

Certo, non può mancare in tale filiera la presenza urtante, d'impatto formidabile sulla filosofia francese dagli anni cinquanta agli anni settanta, di Nietzsche (filosofo prediletto dallo stesso Canguilhem). Ma il filosofo del *Così parlò Zarathustra* mi serve qui soprattutto per restituire l'interesse, ovviamente forte, di Canguilhem per una idea di corpo in grado di parlare effettivamente del «senso della terra», di esprimersi appunto come «grande ragione», come «molteplicità» capace di un «senso» più potente di qualsiasi «somma saggezza». È anche da qui che deriva una concezione della salute come espressione della «verità del corpo», inteso come «fondamento» della sua stessa molteplicità organica, in situazione di vero e proprio «esercizio» (per riprendere la terminologia del testo di Canguilhem su *La salute: concetto volgare*, compreso in *Sulla medicina*).

Tale riconoscimento della salute come «verità del corpo» si accompagna all'assunzione, propria del ricercatore, della verità anche «in senso logico», scientifico, dotata di particolare forza attrattiva per colui che si occupa di questioni di epistemologia e di storia della scienza. È anche su tale base che si delinea un'attenzione al motivo della riduzione delle capacità di vita, a livello individuale, che trova riferimento appropriato nella legge della degradazione entropica e in riferimento alla quale vale splendidamente l'osservazione di F. Scott Fitzgerald: «Ogni vita è ben inteso un processo di demolizione...». La vita di ciascun individuo è considerata così come una riduzione delle proprie capacità di vita, un processo irrimediabile, rispetto al quale si può soltanto praticamente cercare di impedire una diminuzione eccessiva delle possibilità di esistenza (anche per evitare la fissazione/ossessione sugli/degli stati «perduti»). Macherey riprende il *Saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico* (1943) e sottolinea come la pubblicazione dello studio foucaultiano sulla *Nascita della clinica* (1963), ospitato nella collana diretta da Canguilhem per le edizioni Puf, possa aver stimolato le *Nuove riflessioni concernenti il normale e il patologico*, che lo stesso Canguilhem aggiungerà al testo del '43 per la sua riedizione del '66. Del testo foucaultiano viene ripresa l'idea che la morte (e con essa la vita) possa valere come potere di «schiarimento» nei confronti di tutto ciò che si articola come organismo e che nell'organismo trova modo (e anche difficoltà) di scorrimento, di divenire ulteriore. Foucault appare quindi, in riferimento al testo del '63, come colui che meglio ha visto il «legame fondamentale tra la vita e la morte», che ha fatto sì che il vitalismo appaia infine sullo sfondo di un cosiddetto «mortalismo». È proprio su tale sfondo che si può meglio apprezzare lo sforzo foucaultiano di delineare una «estetica dell'esistenza», basata anche sul chiarimento a proposito dell'importanza di nozioni come quelle di salute e di normalità, «al fine di comprendere come ci si possa prender gioco delle norme giocando con esse, cioè facendole funzionare e aprendo al contempo il margine di iniziativa che il loro stesso "gioco" consente. Quest'arte di vivere presuppone, da parte di colui che la esercita, che si sappia mortale e che impari a morire: quest'idea Foucault stesso l'ha sviluppata, in quello stesso anno 1963, nel suo testo su Raymond Roussel, nel quale l'esperienza del linguaggio prende in qualche modo il posto dell'esperienza clinica» (p. 102).

Al di là del rinvio assai acuto all'importanza del saggio su Roussel per l'inizio di una sorta di resa dei conti con i dispositivi di normalizzazione, nel loro disporsi sui differenti

piani dell'esistere, Macherey coglie come con le *Nuove riflessioni* il loro autore collochi la questione delle norme, il considerare cioè la norma «su un fondo di normatività piuttosto che di normalità», su un terreno di novità, nel tentativo di vedere con più precisione la portata effettiva del loro funzionamento. La domanda che viene posta è allora quella della possibile estensione del pensare la norma, la sua potenza, dal campo del vitale a quello del sociale. La risposta di Canguilhem, come è noto, non può che essere complessivamente negativa, dato che per lui la società, in quanto è comunque espressione di un progetto di normalizzazione, non può essere omologata – nel suo funzionamento – all'esercizio di vita di un organismo «naturale». Ciò non deve però portare ad ammettere l'esistenza di due differenti tipi di norme per il vitale e il sociale, che da tale assunzione risulterebbero radicalmente separati. Infatti Canguilhem evidenzia, sempre nelle *Nuove riflessioni*, come le norme vitali non siano nel mondo umano semplicemente l'espressione di una vitalità «naturale», confinata in un proprio ordine (assolutamente così astratto): esse sono invece da considerarsi come «l'espressione di uno sforzo che ha proprio lo scopo di oltrepassare quell'ordine e che ha senso solo in quanto è socialmente condizionato» (pp. 103-104). Torna quindi alla ribalta l'idea di una «forza delle norme», opportunamente richiamata dai curatori del testo, V. Fiorino e P. Savoia, di una potenza immanente che si esprime anche nell'idea di una normatività sociale, capace di inventare/produrre nuovi organi. Macherey riassume magistralmente tutto questo in righe che si contraddistinguono per la loro particolare incisività: «Pensare le norme e la loro azione significa dunque riflettere su un rapporto tra vitale e sociale che non è riducibile a un determinismo causale unilaterale. Questo richiama lo statuto molto particolare del concetto di "conoscenza della vita". Questo concetto, di cui Canguilhem si è servito per intitolare uno dei suoi libri, corrisponde al contempo alla conoscenza che si può avere della vita considerata come oggetto, e alla conoscenza che la vita stessa, in quanto soggetto, produce, promuovendo l'atto di conoscenza e conferendogli valore» (p. 104). E prosegue: «Ciò significa che la vita non è né solo oggetto né solo soggetto, non più di quanto sia solo coscienza intenzionale o solo materiale inconsapevole degli impulsi che la lavorano. La vita è potenza, cioè [...] incompiutezza: ed è per questo che essa non si mette alla prova che confrontandosi con "valori negativi"» (p. 104).

Ubaldo Fadini  
Dipartimento di Lettere e Filosofia  
Università di Firenze  
Via Bolognese, 52  
50139 Firenze  
ubaldo.fadini@unifi.it

Virginio Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Roma - Bari, Laterza, 2011, pp. 381.

Progettare e costruire una storia del pensiero politico, selezionandone e assemblandone le tappe e le traiettorie, non è mai un'operazione teoreticamente neutrale. Tutto sta nel decidere se considerare questa assenza di neutralità come un limite interno alla ricerca, che si è chiamati a superare o ad aggirare, o non piuttosto come un compito, da perseguire consapevolmente. È certamente questa seconda opzione che anima il testo di Marzocchi: la sua articolazione interna, infatti, non soltanto rivela la presenza di un preciso disegno teorico, ma veicola – a ben guardare – una prospettiva normativa di fondo. Questa vocazione militante, per così dire, contribuisce in misura decisiva all'originalità del testo: un manuale che non è mai soltanto la giustapposizione di temi e autori, ma che rivendica il

diritto-dovere di fare teoria, e che dunque si espone al dibattito critico non come un compendio, ma come un testo teoreticamente impegnato.

La convinzione di fondo da cui muove Marzocchi è che una storia del pensiero politico non possa prescindere dalla considerazione di quei processi storici, politici e sociali, che delle teorie costituiscono i contesti. Da qui l'ampio spazio dedicato alla dimensione storico-istituzionale, certamente uno dei tratti caratterizzanti di questo manuale. La ricostruzione storica, d'altro canto, diventa qui una parte integrante del *fare* filosofia politica: il tentativo, infatti, non è semplicemente quello di ricostruire uno sfondo entro cui poter collocare coerentemente il pensiero dei singoli autori, quanto piuttosto quello di delineare un complesso contesto che convochi le teorie a esibire le proprie credenziali teoretiche, rivelandone spesso una discrasia di sviluppo rispetto a pratiche e istituzioni. Tra sviluppo storico-istituzionale ed elaborazione filosofico-politica, insomma, non si istituisce un nesso necessario e unidirezionale, ma una relazione complessa e variabile, che oscilla fra ritardi e anticipazioni: irriducibile al mero rispecchiamento, il rapporto fra teoria e materialità dei processi storico-istituzionali sembra spesso indisponibile anche a una semplice e coerente integrazione. Siamo dunque lontani da qualsiasi tentativo posticcio di conciliazione fra storia e teoria, da qualsiasi riduzione a filosofia della storia.

Filo rosso della ricostruzione, e criterio fondamentale delle sue scansioni, è lo sviluppo dei rapporti fra politico e sociale. Due poli di una dialettica che, a partire da un'iniziale indistinzione fra i due ambiti nella classicità, si stabilisce secondo Marzocchi attraverso un processo di differenziazione delle sfere del sociale rispetto al politico. Il confronto fra le prerogative del politico e quelle del sociale, a mio parere, costituisce il terreno principale su cui si gioca la battaglia teorica intrapresa dall'autore, e su cui si misura la coerenza dell'intera ricostruzione. In questo quadro, è soprattutto il giuridico ad assumere un rilievo argomentativo decisivo e a occupare nella ricostruzione uno spazio rilevante e inedito rispetto alle impostazioni classiche dei manuali. Lo sviluppo della politica e della filosofia politica occidentale è qui ripercorso, infatti, attraverso le differenti configurazioni dei rapporti tra la sfera del politico e quella del giuridico: una dialettica costante, secondo Marzocchi, fra un'istanza verticale di intervento progettuale su una realtà sociale pensata come renitente (il politico), e un'istanza di autoregolazione orizzontale e plurale della società, attraverso la sistematizzazione concettuale di regolazioni socialmente prodotte (il giuridico). Una dialettica fra la verticalità della *lex*, emanazione del potere sovrano, e l'orizzontalità dello *ius*, espressione di un sistema di saperi. Questa alternativa *ius-lex*, assunta dall'autore come uno dei principali strumenti euristici per comprendere la storia del pensiero politico occidentale, presuppone d'altra parte una presa di posizione nient'affatto scontata circa le prerogative del giuridico: essa tende volutamente a sottostimare il momento vertical-impositivo connesso con la dimensione del diritto, rivalutandone invece le potenzialità – a mio avviso, anche in chiave normativa – come strumento di regolazione interno alle dinamiche sociali. È qui soprattutto che si scopre il taglio in qualche misura normativo del testo: un'operazione come questa, evidentemente, eccede il campo della semplice ricostruzione e presuppone una fiducia nelle capacità di autoregolazione del sociale, rispetto alla quale si potrebbe legittimamente avanzare, specialmente oggi, più di una perplessità. Ciò che qui soprattutto ci interessa, tuttavia, è misurare gli effetti di questi presupposti sull'impostazione generale del testo.

Prendiamo un esempio su tutti: l'evoluzione della forma Stato e della riflessione filosofica sulle sue prerogative, nucleo pulsante di ogni manuale di filosofia politica. Nel testo di Marzocchi, la ricostruzione di questa traiettoria si fonda appunto, in larga misura, sulla trasformazione dei rapporti fra giuridico e politico. La vicenda della forma Stato moderna occidentale, in questo quadro, assume il profilo di una tendenziale occupazione dell'ambito del giuridico da parte del politico: una verticalizzazione e una monopolizzazione della dimensione orizzontale del diritto da parte dello Stato. Sono soprattutto le fasi di questa occupazione, dunque, a differenziare e scandire le tre configurazioni della statualità indi-

viduate dall'autore. Del resto, se l'evoluzione della forma Stato è misurata sulla trasformazione dei rapporti fra le istanze orizzontali di autoregolazione del sociale e l'istanza verticale della decisione politica, Marzocchi non sembra prospettare un processo lineare e progressivo di sviluppo, quanto piuttosto – direi – una parabola, che vede susseguirsi una fase iniziale di forte integrazione fra le due istanze (nello «Stato territorial-giurisdizionale»), un momento successivo di totale occupazione da parte del politico (nello «Stato nazional-costituzionale») e, infine, una fase di parziale arretramento del politico rispetto alle prestazioni autoregolative del sociale (nello «Stato democratico-costituzionale»). Da questo quadro, l'esperienza della statualità moderna, lungi dal costituire un punto di non ritorno, sembra configurarsi piuttosto come una parentesi, rispetto a una dialettica dei rapporti fra sociale e politico tendenzialmente refrattaria – questa, almeno, la tesi che l'autore indirettamente veicola – a monopoli verticistici. Restano tutte da verificare le conseguenze di questa impostazione sull'indagine intorno alla configurazione attuale della forma Stato: un problema che l'autore non si impegna a discutere, ma che lascia al lettore come una domanda aperta sull'oggi.

Annamaria Vassalle  
Dipartimento di Filosofia  
Sapienza Università di Roma  
Via Carlo Fea, 2  
00161 Roma  
annamaria.vassalle@gmail.com

Luisa Muraro, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Roma, Carocci, 2011, pp. 126.

«Nascere donna è un'indicibile fortuna», sostiene Luisa Muraro, filosofa, protagonista del femminismo italiano e del pensiero della differenza. Alla «grandezza» delle donne è dedicato il suo libro *Non è da tutti*, contemporaneamente un manifesto e il bilancio di molti anni di militanza attiva e di ricerche filosofiche nella comunità di Diotima, nata presso l'Università di Verona nel 1983, «nome comune» di una pratica di relazione tra donne, e nella Libreria delle donne di Milano.

Il titolo del libro è ispirato al grido di battaglia di Irina Petrescu, cittadina d'Europa immigrata in Italia per un lavoro che ora ha perso: «Siamo donne, non è da tutti». Un privilegio, quello di essere donna, che «non si specchia nelle graduatorie della società e in società diventa visibile a sprazzi» (p. 15), ma che si manifesta nel vivere quotidiano, nel rapporto con le cose ordinarie della vita fino ad arrivare alle più straordinarie, che presuppone un'intimità insostituibile con il genere umano. Il racconto che Muraro snoda in queste pagine colloquiali e dense mette in gioco non la superiorità, il bisogno identitario tutto maschile di superiorità, ma l'eccellenza delle donne, quella stessa eccellenza sulle cui basi Christine de Pizan ha fondato la sua *Città delle donne* e che Lucrezia Marinella rivendica orgogliosamente nella *Nobiltà ed eccellenza delle donne*, testi in grado di scardinare la tradizionale ordinata gerarchia dei sessi. L'autrice non si pronuncia sulla natura di questa eccellenza, la constata: «L'idea di una eccellenza femminile indimostrabile ma riconoscibile perché semplicemente si mostra, questa idea fa giustizia alle donne. Nella mischia dei discorsi essa entra a giudicare più che a essere giudicata, come la carta dello sparglio in certi giochi di carte» (p. 24). Tra tutte le altre disposizioni e qualità ne viene in mente una: è «la superiore capacità femminile del sentire»; la donna e Dio, infatti, hanno un loro segreto di cui Adamo, raffigurato dormiente, non verrà mai a capo, come Muraro dice, ricorrendo alle parole di un teologo (cfr. p. 92).

Si tratta in ogni caso di affermare che c'è qualcosa che eccede il confronto con gli uomini, qualcosa di incomparabile, cui la filosofa preferisce non dare un contenuto definito in generale, non mettendo in campo nomi e definizioni, lasciando «aperto il campo della nominazione al libero riconoscimento fatto in contesto, senza stereotipare questo o quell'aspetto della differenza femminile» (p. 93). Se infatti ai nostri giorni la parola d'ordine è stata «parità» – un'idea che spesso ha significato, nei rapporti tra i sessi, un confronto unilaterale, o un'autoaffermazione ricalcata su modelli ed esigenze maschili – Muraro riafferma con vigore il pensiero della differenza: amare le nostre differenze, maschile e femminile, entrando in relazione con gli altri e imparando a confliggere, perché chi impara a confliggere non fa guerre. Sgombrando il campo dai discorsi della parità, nell'analisi di questi temi cruciali l'autrice propone di adottare criteri diversi rispetto a quelli dell'emancipazione. La filosofa mette in guardia dalla posizione, giudicata falsamente femminista, di considerare il sesso femminile come la grande vittima di una grande ingiustizia. Questa posizione è ricondotta da Muraro alla politica dei diritti che sopravvaluta quello che si può ottenere in nome dei diritti e tende a sottovalutare le persone con le loro risorse. Se è fuori di dubbio che il principio di uguaglianza, bene irrinunciabile, è una prima risposta alla domanda di giustizia, oggi la richiesta è quella di interpretarlo da una diversa prospettiva che tenga conto della consapevolezza dell'eccellenza femminile e del suo riconoscimento. In forte continuità con la discussione del femminismo della differenza, l'accento viene posto sulla libertà femminile, di contro all'uguaglianza, e sulla pratica del partire da sé, in cui si è innestato il lavoro sul sapere che nasce dall'esperienza e sulla filosofia come pratica filosofica e politica del simbolico. Sono pertanto di grande interesse le considerazioni sulla libertà femminile, proposte da Muraro nelle pagine conclusive del libro. La libertà femminile oggi – afferma l'autrice – sta su un crinale che emerge tra l'ideale oblativo da una parte, e l'individualismo, dall'altra (cfr. p. 112). Più precisamente, tra essere complementari dell'altro (uomo o idea) ed essergli pari, ed è proprio nella possibilità di sottrarsi a queste opposizioni e di escludere «scelte mutilanti» che le donne riaprono la partita, spostandosi nell'orizzonte che abbraccia risposte non ancora trovate.

La sopravvalutazione delle risposte offerte dal diritto, infatti, opera una generalizzazione che rimpicciolisce ciò che molte donne mettono in gioco, rischiando di non vedere ciò che le donne riescono a inventare e quanto i cambiamenti da loro immaginati lavorino come strutture profonde nella quotidianità. Come Michel de Certeau ci suggerisce ne *L'invenzione del quotidiano*, potremmo definirle come *bricoleuses*, che operano innumerevoli e infinite trasformazioni della cultura economica dominante ed entro essa, per adattarla ai loro interessi e ai loro ruoli.

Diffidare innanzitutto del vittimismo, ma non solo: il libro contiene anche una proposta più radicale che potremmo chiamare del farsi giustizia da sé, nel senso di immergersi, con la propria persona, in un gioco di concordanze e discordanze di cui siamo giocatori e non giudici. Quando entra in campo la differenza sessuale, le relazioni tra donna e uomo, «si gioca una partita che oltrepassa le misure della giustizia». Muraro si richiama a quanto scrive Simone Weil nei *Quaderni II* a proposito della giustizia come «composizione concordante su piani molteplici». C'è molta ingiustizia che si fa nel nome della giustizia e viceversa; e fortunatamente nello squilibrio della realtà ingiusta l'essere umano trova l'impulso ad agire per cambiare in meglio la sua condizione.

Sandra Plastina  
 Dipartimento di Studi Umanistici  
 Università della Calabria  
 Via Pietro Bucci  
 87036 Arcavacata di Rende  
 sandraplastina@hotmail.com

Stefano Poggi, *L'io dei filosofi e l'io dei narratori. Da Goethe a Proust*, Milano, Cortina, 2011, pp. 93.

La soggettività è un evento tipicamente moderno, sui cui tracciati delicati e complessi la riflessione filosofica e la letteratura si sono lungamente cimentate. Stefano Poggi ha recentemente dedicato un importante saggio alle vicende dell'io in questi due ambiti cruciali. È un percorso insieme variegato e molto coerente che va da Goethe e dall'idealismo tedesco, sino a Bergson e a Proust.

Sullo sfondo di questo saggio si staglia un problema fondamentale concernente lo statuto e lo spazio attuale della riflessione filosofica, che vede erosi i suoi spazi di investigazione dell'interiorità da parte dell'indagine scientifica. Ciò non significa tuttavia, agli occhi di Poggi, che si sia pervenuti a una presunta fine della ricerca speculativa, soppiantata dalle conquiste di un'altra *episteme* più matura e consapevole. Se per l'autore una conclusione di questa natura è fuori luogo, neppure ha senso ritenere che le acquisizioni ottenute dalla filosofia nel corso della sua vicenda storica perdano di significato di fronte agli esiti più recenti dell'osservazione scientifica e della stessa ricerca filosofica. È su questa base che Poggi avvia il suo percorso, che fa perno sull'istanza della coscienza come fondamento della scelta morale. Il filo rosso del volume è infatti quello dell'evento della coscienza e dunque della scelta, in particolare negli attimi e nei momenti nei quali sembreremmo esserne destituiti dalla forza della natura (per esempio, dalla malattia o dalla morte), e dal fluire del tempo.

Non a caso, e non solo per motivi cronologici, il testo di Poggi si apre con *Le affinità elettive* di Goethe. Qui matura, nell'angosciato dormiveglia che fa seguito alla tragica morte del bimbo, nella stanza di Charlotte, la decisione di Ottilie per cui ella non sarà mai di Eduard. È un sussulto della coscienza morale, dell'interiorità che s'insinua nell'apparente dormiveglia e si configura come la decisione che vale una vita. Che l'interiorità e il suo mistero non possano essere dissolti nella configurazione fisica ed esteriore dell'individuo, è quanto per altro viene denunciato da Hegel il quale, nella *Fenomenologia dello spirito*, guarda con occhio sarcastico alla fisiognomica e alla cranioscopia, ma anche dallo Schelling delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (pubblicate nel 1809, lo stesso anno dell'uscita de *Le affinità elettive*), il quale osserva la soggettività con uno sguardo tragicamente intonato alla libertà e alla sua fondazione divina, che mette tuttavia capo a un deciso antropocentrismo. L'interiorità non è dunque prigioniera, in nessuno dei tre casi, e neppure per il Goethe de *Le affinità elettive*, dei chimismi della natura.

Come è ben noto, è sulla scorta di una grande consapevolezza del legame tra l'interiorità e la natura che si sviluppa la riflessione sull'identità interiore, in un ambito che contempla Goethe, i romantici e la filosofia idealistica. Si tratta di una tensione indissolubile nella quale i due poli si compongono nelle forme più variegata. Sono naturalmente numerose e profonde le configurazioni dell'interiorità che vengono a profilarsi nella *Goethezeit*, ben al di là dell'annichilazione del Sé auspicata da Fichte a favore dell'elezione di un fondamento ultimo, l'Io assoluto. Il principio del *cogito* si attesta così come un inconsumabile mistero.

Non va dimenticato, in questo complesso contesto, che i diritti assoluti del sentimento e della soggettività erano stati rivendicati tempo addietro da Jean-Jacques Rousseau, il quale fu peraltro anche uno dei numi tutelari della rivoluzione francese.

In età post-idealistica si assiste poi allo sviluppo di un atteggiamento diverso che si annunzia con Herbart: è un atteggiamento più incline all'indagine empirica dei territori dell'interiorità. Come rileva Poggi, «è allora l'occhio imparziale dello sperimentatore, che da osservatore non partecipante descrive e analizza, a mettere a fuoco e a misurare le oscillazioni e le tensioni che in continuazione si producono fra essi [il mondo interno e il mondo esterno], e che travalicano costantemente l'evanescente confine tra l'interno

e l'esterno, tra l'interiorità della psiche e il mondo che, riflettendosi in essa, nello stesso momento ne occasiona le reazioni» (p. 45). Di qui si viene a Helmholtz e al paragone tra l'occhio umano e la camera oscura, che mette in questione la natura oggettiva del mondo, il quale viene a risolversi in uno stato del soggetto percipiente. Percepire il mondo significa in fondo, in questo quadro, percepire noi stessi. La relazione tra soggetto e mondo si rende così sempre più instabile, sino a giungere alla convinzione di William James per cui può esistere un pensiero senza soggetto.

Giunti a questo punto vediamo avvicinarsi una delle relazioni cruciali nel rapporto tra filosofia e letteratura, quella di Bergson con Proust. Secondo quanto rileva Poggi, Bergson si colloca sulla linea di Agostino, Descartes e Maine de Biran, secondo cui la temporalità occupa una posizione fondamentale nella vita della psiche. Per altro verso, tuttavia, Bergson rifiuta, a differenza di William James, di dissolvere l'interiorità nel tempo. È una linea che viene perseguita anche da Henry James, fratello di William, che si vorrebbe tuttavia fedele all'insegnamento di quest'ultimo. Questi, nei suoi romanzi, facendo scattare l'identificazione, vuole anche tenere viva la tensione morale del lettore. Venendo ora finalmente a Bergson e a Proust, uno dei punti centrali della loro attenzione è quello concernente la patologia afasica che si articola in forme notevolmente diverse nei due (anche in ragione del fatto che Proust si attiene alla letteratura degli anni settanta e ottanta dell'Ottocento). Le posizioni di Proust e di Bergson sono per un certo verso profondamente diverse, laddove Proust guarda al tempo a partire da quelle «resurrezioni» che, come la *Madeleine*, ci restituiscono le essenze eterne che sono oggetto dell'arte. Lo sguardo di Bergson è invece volto all'«esperienza interna allo stato puro» che viene data dalla coscienza» (p. 83). Ciò nondimeno l'affinità tra i due si riaffaccia probabilmente *in extremis* quando Proust si avvicina infine, nella *Recherche*, allo scopo agognato, quello della riconquista del tempo. Se le «intermittenze del cuore» testimoniano del resistere della soggettività, qui si apre la possibilità di avere *moralmente* ragione di quella natura che tutto dissolve nel suo andamento. Da Otilie al narratore proustiano, viene così a delinarsi una lunga e affascinante traiettoria che ci conduce dal rapporto tra la riflessione filosofica e la letteratura al nucleo profondo dell'io, quello da cui sembra scaturire l'esistenza che esperisce significati.

Federico Vercellone  
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
Università di Torino  
Via Sant'Ottavio, 20  
10124 Torino  
federico.vercellone@unito.it

Riccardo Roni, *Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 191.

Se si ripercorrono le figure della soggettività da Cartesio a oggi, ci si imbatte in una serie di questioni ricorrenti: dall'evidenza o meno del *cogito* al soggetto inteso come sintesi o come effetto, fino ai paradossi della coscienza di sé intesa quale soggetto trasparente a se stesso o irriducibilmente diviso. D'altro canto, com'è noto, la stessa idea di «morte del soggetto» ha finito per assumere i connotati di una vera e propria moda nel pensiero contemporaneo, tanto sul versante analitico, quanto su quello continentale. Ma mentre la teoria s'impegnava a obliterarlo, le pratiche (etica, diritto, psicanalisi...) continuavano a reclamare il soggetto in nome della costruzione della persona e della responsabilità.

L'indagine di Riccardo Roni parte proprio dalla questione morale legata al soggetto nel suo farsi, con l'intento di mostrare in che modo la reazione alla rottura del sistema

hegeliano abbia mirato a porre il soggetto al riparo dal rischio di frammentazione totale. Un'attenta ricostruzione dei passaggi con cui Hegel giunge a concepire il farsi concreto della soggettività nella storia e la soppressione della scissione tra soggettività e oggettività, attraverso il superamento delle filosofie della riflessione (Kant e Fichte), permette a Roni di considerare il rischio di soggettivismo insito nell'autocoscienza, in quanto in essa il desiderio porterebbe a escludere l'altro da sé. È solo il punto di vista morale – in cui almeno due soggetti devono astrarre dal desiderio illimitato di sé, in cui cioè l'autocoscienza del singolo si trova di fronte a un'altra autocoscienza, mettendo a repentaglio la propria individualità – che rende possibile la considerazione dell'altro. Ricostruiamone i caratteri fondamentali. La moralità si presenta per Hegel come il carattere dell'autocoscienza che può rendere qualcosa un oggetto libero, ossia un altro io. Il che conduce a conquistare una dimensione di non-contrapposizione tra soggetto e oggetto: in altri termini, il soggetto può recuperare in sé un'oggettività la quale può diventare autocosciente di sé e di altro da sé. Il passaggio dall'«individuo» al «soggetto» significa allora concepire la coscienza come una realtà effettiva, capace di dare realtà all'oggetto interno, inserita in una relazione fra diversi soggetti. Proprio la soggettività morale permette così di liberare la persona da ogni residuo di singolarità e arbitrio.

Nella seconda parte del libro, Roni passa poi a una disamina critica dei dialoghi impliciti ed espliciti tra Hegel e i filosofi successivi. Il primo è Nietzsche. Viene osservato che nella sezione sulla morale della *Fenomenologia dello spirito* sono già presenti le condizioni di possibilità per un'esperienza concreta della morale non vincolabile al dispositivo «credito-debito», elaborato da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Laddove Nietzsche vedeva nell'autocoscienza una malattia, Hegel vi scorge una coscienza dell'io e, contemporaneamente, del noi e del non-io. In questa prospettiva Hegel smaschera prima di Nietzsche la tentazione autoritaria cui può incorrere chiunque si improvvisi legislatore morale. Così se Nietzsche individua nella comunità una «camicia di forza» per l'individuo, Hegel riconosce il soggetto in debito con la comunità. Secondo Roni, Nietzsche sembra insomma fraintendere ciò che Hegel aveva compreso molto bene: la frustrazione dell'universale può, da una parte, produrre un rimpicciolimento dell'uomo, ma dall'altra è funzionale all'eliminazione delle gerarchie e a contemperare le esigenze della singolarità e della comunità.

Con Renan emerge invece il tentativo «sovrumano» di sopportare le conseguenze di un'esistenza artificiale, una volta finita la stagione dei sistemi dopo la morte di Hegel. Se viene meno la corrispondenza ontologica tra pensiero e realtà, solo il mito della religione assoluta rende possibile l'attribuzione di senso a un mondo che ne è privo. Per sventare l'eterno inganno di una natura egoista sarà però necessario affidarsi alla scienza, in grado di far superare i limiti del soggetto e creare una razza superiore con il diritto di governare: i Devas. La soggettività morale concepita da Renan, diversamente da quella hegeliana, non è il risultato di un processo riflessivo che determina la persona come soggetto ma, annullando la mediazione dialettica, dà avvio alla concretizzazione dell'«antropotecnica positiva». Dal modello dell'autocreazione dell'uomo nella propria esperienza etica come Hegel la intendeva, si passa così con Renan a un processo di corrosione della personalità che giunge alla totale alienazione del soggetto morale.

Per mano di William James, invece, dall'idea di *universum* si giunge a quella di *multiversum*, tanto nel campo psichico quanto in quello etico: risultato di una molteplicità di atti mentali sollecitati da varie sfere d'esperienza che minaccia l'unità del reale e dell'io. Non si dà più un solo mondo, né un io identico a se stesso in quanto a una pluralità di «sub-universi di realtà» corrisponde una coscienza multipla. La scossa inferta alla solidità del soggetto hegeliano vanifica così ogni identità assoluta e permanente. Per reagire al possibile caos determinato da questa pluralità di sub-universi e identità personali, James li inserisce in un flusso che li fonde e li proietta verso il futuro: il «flusso di coscienza», in

cui la memoria ha un ruolo fondamentale. Piuttosto che pensare la distinzione tra soggetto e oggetto in termini dualistici, poiché rifiuta ogni posizione metafisica, James concepisce ogni porzione di realtà, interna ed esterna al soggetto, in una relazione di azione e reazione che costituisce un insieme dinamico, in cui il corpo fornisce una solida base ponendosi come vero nucleo dell'identità, la quale risulta dalla somiglianza fra sensazioni. In questo senso l'identità personale esposta alla precarietà potrebbe, dato il possibile venir meno di somiglianza e continuità delle esperienze, essere illusoria, cioè non reale come fatto, ma esistente come sentimento cosciente. Questa erosione del trascendentalismo kantiano è funzionale per James a mostrare che l'attività sintetica non è la sola condizione di possibilità dell'identità personale. L'approfondimento di questa indagine rivela l'emergere dell'importanza del criterio selettivo nei comportamenti, strettamente legato alla dimensione della «volontà» intesa come relazione fra l'io e i propri stati mentali, che apre la dimensione morale.

Infine Sartre estromette l'io dalla dimensione trascendentale della coscienza configurandola come «parvenza» di un movimento impersonale verso il mondo. Tuttavia, se nella scoperta del mondo il soggetto si avvicina a un sapere assoluto che rimane impossibile, non potrà che rinviare oltre se stesso la ragione ultima di ogni esperienza, per cui la morale si configura come uno scacco, nel quale ognuno deve assumersi le proprie responsabilità. La coscienza e la soggettività si identificano in una progettualità insita nell'uomo: quella progettualità che Hegel aveva denominato ragione. «Ancora una volta, storicamente la soggettività morale si trova a vivere – entro ed oltre il *limes* della propria esperienza vissuta – la “sfida” lanciata dalla grande lezione hegeliana» (p. 184). In questo modo Roni sembra rispondere al monito derridiano: «Non si finirà mai di leggere e rileggere il testo hegeliano».

Paolo Tamassia  
Dipartimento di Lettere e Filosofia  
Università di Trento  
Via Tommaso Gar, 14  
38122 Trento  
paolo.tamassia@unitn.it

David Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011, pp. 375.

L'edizione italiana del recente volume di David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (2007), si segnala non solo per la grande diligenza nella traduzione e per la preziosa bibliografia, ricca di riferimenti non esclusivamente orientati all'ambito anglosassone, ma anche per la postfazione che il curatore, Francesco Verde, ha voluto inserire. Attraverso essa, il lettore ha la possibilità di vedere richiamati tutti i temi analizzati dallo studioso inglese e di seguire con precisione i fili delle argomentazioni, scoprendo i punti nevalgici che la ricerca sul creazionismo nell'antichità e sulle posizioni critiche al riguardo continua a presentare.

Prima di tutto però occorre sgombrare il campo da una serie di equivoci: per capire come vada inteso il concetto di «creazionismo», Sedley ci invita a non lasciarci confondere dall'idea di creazione *ex nihilo* che la tradizione giudaico-cristiana considera come l'unica autentica cui fare riferimento. Il principio secondo cui *ex nihilo nihil fit* vige senz'altro fin dalle origini nel mondo filosofico greco; quindi è necessario pensare al creazionismo più come alla modalità attraverso cui la materia originale è strutturata e organizzata grazie all'opera di un eventuale *Artigiano*, oppure di un *Designer* intelligente, anziché all'atto e

al momento in cui un *Dio* onnipotente ha deciso *motu proprio* un intervento sul «nulla», un'azione «creativa» che ha dato luogo insieme a ciò che esiste e al «tempo» in cui ciò che esiste «è» esistente. Sedley, in opposizione ai detrattori del moderno evolucionismo darwiniano e della scienza biologica, ritiene utile analizzare senza preconcetti le argomentazioni creazioniste e il loro potere esplicativo, così da cogliere fino in fondo l'emergere progressivo e potente di una prospettiva scientifica che invece fa dell'accidente fisico la causa sufficiente a spiegare la complessità e la varietà biologico-materiale del nostro universo.

In secondo luogo occorre aver chiaro che, pur costituendo questo libro una ricerca più che attenta alle esigenze delle *Sather Lectures* alle quali Sedley contribuì nel 2004 presso la University of California, Berkeley, lo studioso adotta un approccio scientifico basato essenzialmente sui risultati documentati dalla propria ricerca nel campo della fisica e metafisica antiche, fornendo così dei parametri interpretativi originali che relegano non tanto in secondo piano, ma a un momento successivo (cui nel libro semplicemente si allude), la discussione sulla bontà o meno di un'opzione moderna a favore dell'evoluzionismo piuttosto che del creazionismo. Sedley non prende avvio da Diogene di Apollonia (fine V secolo a.C.), spesso, ma a suo parere erroneamente, ritenuto un pioniere della teleologia. Partendo da Anassagora – il grande pensatore presocratico che tematizzò la figura di *Nous*, la «Mente», interpretabile come quella dell'«agricoltore cosmico» in grado di far fruttare gli *spermata* e di gestire così il potere generativo della terra – Sedley muove immediatamente in direzione di Socrate e poi del *Timeo* di Platone. Sullo sfondo, all'opzione creazionista si intreccia e sembra accompagnarsi la tensione teleologica. L'assunto e il vantaggio principali della spiegazione creazionista dell'universo consisterebbero allora proprio in questo: nell'ammissione di un principio causale razionale, in grado di dare avvio alla realtà diveniente, che si coniugherebbe in modo perfetto con un obiettivo di perfezione, di bontà, di giustizia da raggiungere.

Il fatto che un'intelligenza organizzatrice giochi un ruolo decisivo è poi confermato da quanto ci è pervenuto del poema di Empedocle; a parere di Sedley, però, con l'Agrigentino sembra prospettarsi un vero e proprio «creazionismo religioso» che troverà poi una sorprendente conferma nel Socrate quale lo si evince soprattutto dai *Memorabili* di Senofonte (cfr. in particolare i capitoli I, 4 e IV, 3). Il *dio* provvede e «dona» per sua decisione la vita all'uomo e all'universo. Nella prospettiva socratico-platonica si fa a questo punto determinante l'interpretazione del *Timeo*. Che ruolo svolge il *Demiurgo*? Quale lettura si può dare della cosmologia, della fisica, della matematica e dell'antropologia in esso presentate? Al centro c'è un'esigenza di ordine: ma l'ordine è a tutti gli effetti garanzia di vita e premessa al divenire? Com'è possibile far rientrare in un ordine perfettamente orientato anche quanto risulta «superfluo», e perciò a prima vista non necessario, allo sviluppo della realtà diveniente? In quest'ottica Sedley introduce il concetto di «compromesso»: tanto nel corpo umano quanto nel cosmo, sembra realizzarsi un processo di involuzione opposto a quello di evoluzione, quasi che la completezza del risultato finale dipenda dalla possibilità stessa di integrare in un'unica prospettiva anche ciò che si oppone al bene, all'ordine, alla perfezione.

Se la *Fisica* di Aristotele (in particolare il libro secondo) è considerata il massimo approdo di una visione teleologicamente strutturata del divenire, ciò che in essa Sedley rimarca è peraltro la grande presa di distanza rispetto alla pur sempre innegabile visione «teleologica» che Platone aveva sostenuto e che gli è comunque familiare. Aristotele elimina il *Demiurgo* platonico e mostra in questo modo la convinzione che il maestro possedeva una teologia – e dunque una teleologia – fondamentalmente errate. Per il dio di Aristotele, concentrato in se stesso e dunque distaccato, «gli impulsi e le spinte operativi appartengono alle entità naturali» (p. 183), non al dio medesimo e al motore immoto. Come poi nel caso degli atomisti, per Aristotele il problema è daccapo quello di trovare una causa scientificamente (non miticamente) valida per spiegare e giustificare il divenire. Ma se per

i primi ogni cosa consegue al movimento e alla collisione degli infiniti atomi, così che la *necessità* della loro esistenza si combina con la *casualità* del loro scontrarsi (in un modo tale per cui risulta del tutto assente una qualche forma di struttura sistematica o razionale teleologicamente mirata), per Aristotele invece la *necessità* e la *casualità* trovano una loro sistemazione all'interno di una struttura d'insieme proiettata in direzione di un fine ben definito. Siamo di fronte a una sorta di necessità «materiale» (legata alle caratteristiche originarie di un certo ente) che si coniuga a una necessità «ipotetica» (o, per meglio dire, «condizionale») in vista della quale l'universo è regolato. Anche qui Sedley sembra intravedere una sorta di «compromesso», in questo caso tra due tipi distinti ma cooperanti di necessità. Quanto allo stoicismo e alla posizione del medico Galeno, Sedley si limita a una sola, ma acuta e originale, serie di riflessioni incentrate a verificare quanto della teologia socratica e poi del *Timeo* sia presente nei primi e quanto al Socrate di Senofonte (antiscolastico e antispeculativo) mostri di riferirsi il secondo.

Sul tema del creazionismo un filo rosso pare dunque congiungere Anassagora, Empedocle, il Socrate dei *Memorabili*, il Platone del *Timeo*, lo stoicismo antico e, in sede di conclusione, perfino l'esegesi che Galeno effettua delle posizioni dei suoi predecessori. È forse il punto di forza (ma può anche costituire la fragilità) della tesi sostenuta in questo libro da Sedley. Quasi in contrappunto alle argomentazioni presentate, e alla capacità esplicativa del creazionismo antico, Sedley presenta però anche gli ultimi esiti della sua magistrale e ininterrotta ricerca sulla dottrina atomistica, in particolare epicurea (per una rassegna, rinvio all'esauriente nota 44, p. 333, nella postfazione di Verde). Ed è proprio la dottrina epicurea relativa all'atomo, al ruolo e al potere dell'accidente, al concetto di infinito e di infinità spaziale e temporale, alla *vis infinitatis* e all'«uguaglianza distributiva» (cioè al principio dell'*isonomia*) della materia nell'infinito, al movimento e alle traiettorie possibili di un atomo nello spazio, a costituire la più valida – in quanto la più economica – alternativa al creazionismo. Le pagine 151-176 sono al riguardo decisive: in base a esse Sedley deduce che «l'esistenza del nostro mondo [...] non è né un bizzarro colpo di fortuna né un atto di dio ma una semplice attuazione di inevitabilità distributive su scala infinita» (p. 174). Con queste parole egli si riferisce certamente alla dottrina epicurea, ma è chiaro che sta anche prendendo una posizione inequivocabile nel dibattito mai sopito tra creazionisti ed evolucionisti del nostro tempo. Ovviamente a favore dei secondi.

Stefano Maso  
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali  
Università Ca' Foscari  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
maso@unive.it

Luca Taddio, *Fenomenologia eretica. Saggio sull'esperienza immediata della cosa*, Milano - Udine, Mimesis, 2011, pp. 401.

Il recente volume di Luca Taddio costituisce un contributo di valore a una riflessione che, a nostro avviso, doverosamente osa spingersi su una strada tentata già in passato da filosofi e psicologi di diversa impostazione.

Oltre alla scuola della *Gestalt* e ai contributi italiani di Kanizsa e di Bozzi, l'autore fa riferimento in particolare alla fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty. Egli intende oltrepassare il dualismo fra qualità primarie e qualità secondarie e, in qualche modo, recuperare l'idea, risalente ad Aristotele, del valore concreto della sintesi percettiva. Il realismo percettivo, equidistante da empirismo e intellettualismo, si configura, in

questa prospettiva, come una posizione che concilia l'attualità del sensibile e dell'osservabile e l'oggettività del mondo. È nell'esperienza immediata dell'essere, nell'organizzazione autonoma della datità fenomenica che risiede il senso di un percorso fenomenologico forse atipico, il quale, come rifiuta la mediazione discorsiva della descrizione semantica e categoriale, così non accoglie l'esito trascendentalistico della soggettività husserliana. Il percepito si dà al soggetto corporeo secondo una modalità autonoma rispetto al concetto e alla sua funzione interpretativa e chiarificatrice del dato. Mentre la visione metafisica, nelle sue varie declinazioni, tende a fissare l'essere del mondo oltre l'apparenza, in uno spazio cui si accede con le regole del *logos*, al contrario per Taddio, al seguito di Merleau-Ponty, il mondo è «“ciò che percepiamo”, il nostro essere nella *verità* del visibile» (p. 69). La vera condizione trascendentale, unica, dell'apparire del mondo è il soggetto incarnato: il limite prospettico cui è correlato tutto, il visibile e l'invisibile delle cose.

In questo senso, la percezione visiva non è un processo cognitivo, il cui significato sia da inscrivere in una teoria generale della conoscenza, ma un'esperienza completa e irriducibile. Le figure percepite visivamente, il cubo con le facce visibili e le facce nascoste, le figure ambigue, le illusioni ottiche sono colti sempre dall'interno di un'esperienza immediata, come figure che si completano autonomamente, in forza di una normatività morfologica propria e indipendente dalla memoria semantica. Laddove la visione metafisica dell'essere implica la negazione della cosa (si veda l'analisi severiniana del nichilismo) e la sua sostituzione con il *logos*, l'esperienza immediata e l'*apparire* dell'essere sono invece al riparo dall'interpretazione e dal dubbio: «Una scienza degli osservabili può prescindere dal piano metafisico per cogliere il fenomeno in quanto tale poiché il piano immanente della realtà fenomenica è, in quanto tale, al riparo dal dubbio» (p. 288).

Taddio critica la distinzione wittgensteiniana tra «vedere» e «vedere come», tra percezione semplice e percezione complessa: «La nostra tesi è che tale distinzione riguardi unicamente i modi di classificare le cose, e non la percezione visiva in quanto tale» (p. 117). Le immagini pluristabili sono esemplificazioni chiare del fatto che le interpretazioni intervengono in una fase successiva rispetto agli stimoli prossimali e sono correlate agli stimoli distali, per il tramite del riconoscimento razionale. Ma lo stimolo distale non fa parte della nostra esperienza diretta del mondo, come non ne fanno parte, secondo l'autore, la volontà e la soggettività intenzionale. Illustrando la rilevanza storica ed epistemologica del cubo di Necker o dell'illusione di Müller-Lyer, Taddio sottolinea come nell'esperienza immediata della percezione le immagini reversibili appartengano a un unico atto percettivo: «Iscritti nel medesimo essere, possiedono la medesima struttura e modalità d'apparenza [...]. L'idea di reversibilità permette di superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto» (p. 154). La sintesi percettiva coglie l'immagine delle cose, ambigua o incompleta che sia, come una struttura estetica e fenomenica, disancorata dalla struttura ontologica del mondo, ma intrisa di oggettività e di senso. Nell'esperienza immediata non si percepisce la percezione, ma si colgono in via diretta le cose del mondo esterno: la percezione medesima è «realtà incontrata» (Metzger), inemendabile, «ossia non suscettibile di modificazioni dipendenti da atti soggettivi volontari e intenzionali» (p. 289).

Questo tipo di realismo diretto intende recuperare il senso dell'ostensività, attraverso il mostrare, l'indicare ciò che si vede, rispetto all'idea astratta e funzionale di rappresentazione cognitiva. La fenomenologia sperimentale si occupa dunque del vedere come attività, del «vedere in senso stretto». Il fenomeno del completamento amodale mostra chiaramente che gli «osservabili possiedono un'esistenza percettiva anche se una porzione dell'evento è assente» (p. 219). Come osserva a ragione Taddio, il completamento amodale non è un'eccezione rispetto a un modello di percezione «normale», ma è esso stesso la norma dell'organizzazione figura-sfondo: una norma coercitiva e non soggetta all'influenza della volontà. Un altro esempio a supporto della tesi berkeleyana di Taddio è il triangolo di Kanizsa, un'illusione ottica in cui le qualità assenti e quelle presenti si danno insieme,

congiungendosi in un'unità morfologica autonormativa sul piano della descrizione fenomenica, laddove l'assenza non è negazione se non sul piano della descrizione causale e scientifica.

A conclusione del volume, l'autore presenta una serie di pregevoli dialoghi immaginari tra un percettologo e un metafisico: due figure queste che, pur muovendo da posizioni molto distanti, tentano di trovare una forma di conciliazione. Suggestiva e, in un certo senso, anche riassuntiva dell'intera opera è questa riflessione del percettologo, che incontra l'assenso del metafisico: «Forse la percezione ci insegna a pensare l'*altro* non come assolutamente altro, ma come relazione. L'altro si costituisce come altro nella relazione: in ciò che appare» (p. 370).

L'opera è certamente originale, pur lasciando che riaffiorino intuizioni e tesi che nel tempo hanno fecondato la filosofia e la psicologia della percezione. Alcuni punti andrebbero ulteriormente perlustrati e dibattuti. In questa sede ne segnaliamo due: la relazione tra percezione e giudizio, in particolare tra verità della percezione e giudizio di verità; e l'autonomia della percezione dalla volontà, che è, a nostro avviso, altra cosa rispetto all'autonomia dall'intenzionalità.

Matteo Negro  
Dipartimento di Scienze politiche e sociali  
Università di Catania  
Via Vittorio Emanuele II, 8  
95131 Catania  
mnegro@unict.it

