

RECENSIONI

JÍRÍ FUCHS, *Illusion of Sceptics*, Academia Bohemica, Praga 2014, pp. 366.

QUESTO volume, scritto da un filosofo della Repubblica Ceca, si presenta come uno studio gnoseologico fondamentale auto-denominatosi *noetica*. Vi si espone una teoria della conoscenza previa alla metafisica stessa, il cui scopo è la risoluzione del problema critico della verità, considerata l'elemento centrale della conoscenza. Il libro è motivato dalla necessità di confrontarsi con lo scetticismo e il relativismo che caratterizzano la filosofia moderna.

Il metodo seguito dall'autore consiste nell'assunzione radicale della sfida critica che blocca la pretesa di arrivare a una verità assoluta e universale. Non si assume un'ontologia data e non si accetta quale punto di partenza l'esistenza di presunti primi principi auto-evidenti e indimostrabili, poiché anche essi possono essere sottoposti al dubbio critico. L'autore intende collocarsi tra il dogmatismo che parte da evidenze primarie, posizione attribuita al tomismo tradizionale, e lo scetticismo radicale che nega l'esistenza di una conoscenza vera. La noetica è quindi un realismo critico, non dogmatico, diverso ad esempio dalla gnoseologia di É. Gilson. L'autore non si dichiara appartenente ad alcuna corrente filosofica e non si rifà nemmeno a qualche autore particolare per sostenere la sua posizione. Comunque, si schiera con chiarezza su una posizione classica fortemente anti-relativista che intende essere critica "al massimo", seguendo così la scelta di un metodo radicale ed esclusivo a sostegno dell'esistenza della verità assoluta.

La sua tesi, dichiara, non va confusa con il dubbio di Cartesio né con l'*epoché* di Husserl, poiché questi due filosofi non sarebbero stati abbastanza critici, giacché alla fine assumevano certe evidenze primarie, come il *cogito* oppure l'oggetto dell'intuizione eidetica, senza rimettersi alla non-contraddizione, la quale per Jíří Fuchs costituisce la chiave di volta del pensiero critico.

L'intero libro è impegnato nello sviluppo dell'argomentazione di base della noetica, qual è la dimostrazione indiretta dell'auto-contraddizione della tesi scettica. In qualsiasi forma essa si esprima, dal momento che afferma ciò che pretende di negare, in quanto pretende che la tesi esposta sia vera, non fa che confutare se stessa. Il principio in gioco in quest'argomentazione è quello di non-contraddizione. L'affermazione scettica è auto-contraddittoria. Il principio non viene usato a titolo di premessa auto-evidente, poiché in tal caso sarebbe suscettibile di critica. Per arginare questa possibile obiezione, che è forse la più insidiosa e che l'autore stesso si pone, egli sostiene che il principio di non-contraddizione non è qui usato nella forma di una premessa, dato che in questo caso l'argomentazione sarebbe circolare oppure si andrebbe ad un processo all'infinito di nuove premesse previe. L'eliminazione della contraddizione nasce piuttosto come frutto immediato della riflessione della conoscenza su se stessa, una riflessione inerente al pensiero in quanto tale. L'ammissione di un pensiero coscientemente auto-contraddittorio equivale all'annullamento del pensiero. «Il principio di non-contraddizione offre una garanzia cruciale all'identità delle idee ed è, di conseguenza, una condizione necessaria del pensiero in quanto tale» (p. 122).

A differenza di Cartesio, Jíří Fuchs non pretende che così almeno sarebbe garantita la validità di una certezza soggettiva (“io penso”). Al contrario, egli sostiene la teoria aristotelica della verità come corrispondenza con la realtà. Egli utilizza ancora il principio dell’auto-confutazione di chi volesse negare tale tesi, poiché nel negarla pretende che le cose stiano come egli dice. È importante assumere in questo senso ciò che l’autore chiama “l’interiorizzazione del concetto di verità”, vale a dire il fatto che, nell’affermare una verità, si pretende di conoscere l’oggetto affermato e quindi, per riflessione immediata, si afferma che si conosce.

Questa riflessività è presente in ogni giudizio categorico, il quale si presenta quindi come dotato di un valore binario necessario: o è vero, o è falso. Jíří Fuchs non condivide la tesi di Aristotele secondo cui i giudizi di futuro contingente (“domani ci sarà una battaglia navale”) non sarebbero né veri né falsi, perché comunque si pensa che tali giudizi saranno veri o falsi. In definitiva, l’autore sostiene che la verità in quanto tale è indipendente dal tempo. Non importa che per il momento non sappiamo se un giudizio è vero o falso. Contro certi filosofi analitici, la verità non può essere definita sulla base della nostra possibilità di conoscerla. Pur concordando con questo punto, personalmente vorrei aggiungere che comunque in molti casi è rilevante sapere che l’espressione di una determinata verità è relativa a un contesto cognitivo, ad esempio alla situazione temporale del giudicante, benché il rendersi conto di questo legame comporti esserne al di sopra e quindi è già un superamento del relativismo.

In modo simile a quanto detto, secondo Jíří Fuchs i concetti universali, sempre presenti in ogni dimostrazione, sono oggettivi, indicano cioè una realtà (contro il nominalismo). Questo si può dimostrare, ancora una volta, col ricorso al metodo indiretto dell’auto-confutazione di chi li nega. I nominalisti quindi sostengono la loro tesi in un modo auto-contraddittorio, poiché negare l’esistenza di concetti universali equivale ad affermarli.

Sulla base di queste impostazioni, l’autore esamina le diverse posizioni moderne che vengono così radicalmente respinte, sia il pensiero moderno classico (razionalismo, empirismo, kantismo) sia la filosofia postmoderna, nella quale sono inclusi autori analitici, Popper, Husserl, Heidegger e altri (anche con un particolare riferimento a filosofi cechi). Tutti questi filosofi, in un modo più o meno esplicito, quanto meno alla radice, non sono in grado di superare lo scetticismo e il relativismo.

La gnoseologia critica di Jíří Fuchs mi sembra efficace contro lo scetticismo ed è inoppugnabile dal punto di vista logico. È alquanto strano che l’autore non faccia menzione della critica contro i relativisti svolta da Aristotele nel libro iv della *Metafisica*, una critica che coincide sostanzialmente con il metodo della dimostrazione indiretta sulla base della contraddizione e auto-confutazione in cui cadono i sofisti e i relativisti. D’altronde, direi pure che la gnoseologia non può limitarsi alla confutazione dello scetticismo e che, per poter progredire nella propria tematica, non può emarginare la questione dell’evidenza dei principi, come se fosse un fatto meramente psicologico semplicemente suscettibile di critica.

L’evidenza, impostata in un modo non razionalistico, è importante per avanzare nella conoscenza della verità e ha anche un suo ruolo critico non indifferente. Lo stesso metodo dimostrativo indiretto fa ricorso a certi presupposti – i primi principi – che l’avversario dialettico, con il suo comportamento verbale, dimostra di possedere

implicitamente e che non può abbandonare quanto meno in un modo “vissuto”, il che comporta l’esistenza di una qualche comprensione intellettuale come sfondo ultimo del pensare. In questo senso, il ricorso a tali presupposti, a mio avviso, potrebbe essere utile per argomentare indirettamente e *per absurdum* in favore di altri principi, ad esempi di tipo etico (“non uccidere”, ecc.), che con il puro metodo della noetica critica difficilmente potrebbero essere difesi razionalmente.

Questo libro ha una finezza argomentativa intesa al superamento dello scetticismo, ed offre così un fondamento razionale alla conoscenza della verità. Possiede anche una sua originalità. Ritengo, tuttavia, che potrebbero essere stati meglio evidenziati i suoi vincoli con il pensiero classico, forse più ampi di quanto si legge esplicitamente in queste pagine.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

ELISA GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, Cantagalli, Siena 2014, pp. 526.

QUESTO testo costituisce la prima monografia in italiano su Gertrud Elizabeth Margaret Anscombe. Il suo obiettivo è ambizioso ma arduo e l’autrice mostra di esserne consapevole: «il presente scritto non vuole essere una sintesi globale del suo pensiero, tanto vasto che richiederebbe ancora anni interi di studio, ma una prima introduzione, un avvio ad una ricerca» (p. 11). Nell’introduzione viene esplicitato il criterio attorno al quale ruota l’intero volume: «negli scritti di Anscombe si ritrova una forte, quasi instancabile, insistenza per la verità; la verità inoltre si pone quale condizione per comprendere cosa rende buona un’azione. È dall’azione che Anscombe parte» (p. 10). Considerare la filosofia dell’azione il nucleo della riflessione anscombiana significa accogliere una chiave ermeneutica assodata nella letteratura secondaria; più originale è utilizzarla come elemento unificatore della sua teoresi. La mole degli scritti di Anscombe, l’eterogeneità dei suoi interessi e la difficoltà del suo stile, rendono complesso il lavoro di Grimi. La sua scelta consiste nel presentare con metodi distinti una selezione degli scritti più significativi di Anscombe.

Nel primo capitolo viene tratteggiata la vita di Anscombe (1919-2001), con particolare riferimento alla sua conversione religiosa e ai suoi studi a Oxford e a Cambridge, dove poi insegnò. Esso risulta opportuno per una contestualizzazione, tenuto conto che molti degli scritti anscombiani sono una riflessione, addirittura una reazione, a problematiche storiche e a fatti contingenti. Il lettore potrebbe rimanere infastidito da un eccessivo indugiare su particolari della vita di Anscombe. Nessuna concessione al *gossip*, ma il desiderio di rendere evidente come «in Anscombe passione, vita e filosofia sono un tutt’uno e in tale unità si cela anche l’incisività irriducibile del suo pensiero» (p. 9). In quest’ottica i traslochi della famiglia Geach, la nascita di sette figli e finanche la descrizione della casa rurale ereditata dalla madre e in cui era solita passare le vacanze estive, diventano particolari non insignificanti.

Il secondo capitolo è dedicato al rapporto tra Anscombe e Wittgenstein. Dopo una presentazione del clima culturale nelle Università di Cambridge e Oxford negli anni Trenta del secolo scorso, grazie al quale Anscombe studiò sui classici, ma dove non trovava adeguate risposte alla sua critica nei confronti del neopositivismo, vengono

trattate le questioni che resero Anscombe allieva di Wittgenstein, cioè quelle che problematizzavano il rapporto tra pensiero e realtà. Grimi si sofferma sull'interpretazione che la filosofa dà del *Tractatus*, discostandosi da quella di Russell. Alla presentazione capitolo per capitolo dell'*Introduzione al Tractatus di Wittgenstein* del 1959 segue un approfondimento di alcuni temi funzionali alla morale: *pensando con Wittgenstein* e facendolo discutere con Aristotele e Hume, Anscombe formula la sua critica al mentalismo e distingue tra "cause" e "ragioni".

Alla contestualizzazione storica è dedicato il capitolo terzo, in cui viene presentato lo *status quaestionis* della filosofia morale britannica nella prima metà degli anni Cinquanta e si evidenzia l'opposizione tenace di Anscombe alla *Mr. Truman Degree*. Quest'ultimo episodio la obbligò a riflettere sulle nozioni di merito, responsabilità, innocenza, guerra giusta, pace, scelta, educazione.

A conferma del fatto che la filosofia di Anscombe ha origine «da un cuore in ricerca provocato dai fatti» (p. 118), le circostanze approfondite nel terzo capitolo sono all'origine di *Intention* (1957) che può essere annoverato tra gli scritti più importanti di filosofia morale del Novecento. L'intero quarto capitolo costituisce un'esegesi a ciascuno dei 52 paragrafi che compongono quest'opera. L'approccio è aristotelico, lo stile è wittgensteiniano, il tema è quello della filosofia dell'azione. L'acribia con cui è svolto il lavoro confina, a tratti, con la pedanteria, ma mette in luce i principali aspetti del testo: la distinzione tra intenzione (che indica uno stato mentale) e intenzionalità (che costituisce una proprietà della mente), la correlazione tra intenzione e azione, il ruolo che ragioni e cause rivestono nel compiere un'azione, l'attualizzazione del sillogismo pratico aristotelico, la connessione tra "volere" e "bene", la possibilità di una conoscenza pratica e l'intrinseca teleolicità della deliberazione. *Intention* sembra (dis)chiudersi con un paradosso che Grimi presenta ammettendo che «stando allo stile in cui è elaborato, non si presenta come un saggio dalla tesi definita ma più come un disvelare, passo passo, l'intricata trama di come il pensiero si muove rispetto e nell'azione» (p. 249).

L'analisi degli scritti di filosofia morale di Anscombe culmina nel quinto capitolo con lo studio di *Modern Moral Philosophy*, composto nel 1958 dove collega la filosofia morale alla "filosofia della psicologia" e limita il ricorso al concetto di "dovere morale". Il fine della moralità consiste non tanto nel rispetto di una legge, ma nella *fioritura umana* come indicano gli insegnamenti della rivelazione evangelica.

Dal punto di vista cronologico, il capitolo sesto rappresenta un ritorno al passato, quando la ventottenne Anscombe, durante una riunione al Socratic Club di Oxford, commentò *Miracles. A preliminary Study* di Lewis. La rilevanza delle critiche mosse dalla Anscombe a Lewis viene studiata comparando in una vera e propria sinossi le due edizioni curate da quest'ultimo prima e dopo l'incontro al Socratic Club. Grimi si concentra sull'argomento di Lewis contro il naturalismo, così formulato: «l'ipotesi che il pensiero umano possa essere spiegato in modo completo come il prodotto di cause non-razionali è incompatibile con la credenza nella validità della ragione» (p. 334). Anscombe lo rifiuta, perché lo considera basato su una confusione tra le nozioni di "ragione", "causa" e "spiegazione". In seguito alle critiche anscombiane il genere letterario di Lewis si allontanò dalla prosa filosofico-teologica per approdare al *fantasy*, il che lo renderà noto come l'autore del ciclo di *Narnia*. Lewis abbandonò

il rigore filosofico per presentare le sue tesi sotto forma di racconti fantastici, all'apparenza storie per bambini. Questo stravolgimento stilistico ha una valenza anscombianiana, nel senso che è capace di rendere le tesi filosofiche alla portata di un pubblico più vasto e di mostrarne la cogenza non attraverso il rigore, ma facendo ricorso alla loro rilevanza esistenziale e al loro fecondare le azioni. Forse qui sta la curiosa scelta del sottotitolo voluto da Grimi per il suo saggio: *The Dragon Lady*, soprannome che fu esplicitamente attribuito alla Anscombe da alcuni suoi colleghi per la sua *vis polemica* (p. 11).

Il settimo capitolo prende le mosse da un discorso inaugurale tenuto nel 1971 presso la University of Cambridge. Esso costituisce una presa di posizione contro il determinismo e una delucidazione della nozione di causalità. Dopo un lungo *excursus* storico da Aristotele a Hume, attraverso Spinoza e Hobbes, fino a Kant, Mill e Russell, e una presentazione dell'uso del concetto di causa nella scienza moderna, Anscombe respinge l'associazione del termine "causa" a quelli di "necessità" e "universalità".

Quale l'eredità del pensiero di Anscombe? Per rispondere, Grimi ricorre alla dizione *tomismo analitico* che includerebbe gli autori che hanno messo in relazione la tradizione analitica con il pensiero dell'Aquinate. L'ottavo capitolo presenta tale corrente, etichettando, se ce ne fosse bisogno, la filosofia di Anscombe.

Un cambio di tono si ha nel capitolo finale, dove la personalità di Anscombe viene approfondita ricorrendo ad alcune testimonianze dirette, raccolte tra suoi allievi o colleghi: C.M. Coope, R. Hursthouse, A. Llano, A. Müller, J. Jacobs, C.O. Achrag, R. Teichmann e M. Midgley.

Una brevissima conclusione insiste sul fatto che il saggio rappresenta un lavoro *in progress* e che l'attualità di Anscombe consiste nell'essere «una filosofa capace di interloquire in un'epoca pragmatica e con un soggetto che, non poche volte, fa dell'azione esito e cardine del suo pensiero» (p. 470).

Termina il volume un elenco dei corsi tenuti da Anscombe in ciascuno degli anni accademici in cui ha svolto attività di insegnamento e una bibliografia con l'elenco dei suoi scritti, delle traduzioni delle sue opere e della letteratura secondaria.

I capitoli in cui è diviso il libro risultano piuttosto eterogenei tra loro. Il risultato apparente è quello di generare una sorta di smarrimento nel lettore che per la prima volta si accosta al pensiero di Anscombe e il rischio è di concentrarsi esclusivamente su un capitolo. Tale disorientamento potrebbe essere voluto, in quanto parte dello *spirito* di Anscombe: l'eterogeneità cela il poliedrico modo con cui va presentata una filosofia terapeutica, fatta più per coinvolgere il lettore che per convincerlo della bontà di determinate tesi. La stessa Grimi rileva che «risulta difficile procedere nella lettura di Anscombe per comparti fissi riassunti in maniera definitiva» (p. 263).

Più opinabili sono le scelte compiute per fornire un'adeguata contestualizzazione, usare la letteratura secondaria e presentare le conseguenze del pensiero di Anscombe nell'attuale panorama filosofico. Se l'obiettivo era quello di fornire una lettura della sua filosofia, l'approccio ai testi poteva essere più diretto; se, viceversa, il fine era quello di presentare la figura di una filosofa, il ricorso ai testi avrebbe dovuto lasciare più posto agli strumenti della storia della filosofia. L'uso della letteratura secondaria (prevalenti i testi di Carli e Donatelli) pare funzionale a sostenere il punto di vista di Grimi, mentre il suo uso critico avrebbe arricchito l'intero lavoro. Per quanto riguar-

da lo studio dell'influenza di Anscombe, i *cenni di tomismo analitico* non affrontano direttamente la questione circa la sua ricezione, finendo per apparire non necessari. Ci si sarebbe forse potuti aspettare maggiore coraggio da parte dell'autrice. Ad esempio, che cosa Anscombe intendeva con l'espressione *filosofia della psicologia?* (pp. 227; 251-252; 254 e 259). Che cosa indica analiticamente l'espressione *amore per la verità?* (pp. 31 e 74).

Elisa Grimi, forte della sua maturità scientifica, spiega i riferimenti di Anscombe alle scienze dure (es. pp. 376-388); le sue competenze filosofiche le hanno consentito di gestire una mole di materiale di non facile lettura. Roger Pouivet ha scritto al riguardo: «even if the reader is (like myself) completely lost, one gets the feeling that Anscombe knows where she is going and that she is saying something very important» (R. Pouivet, rec. a G.E.M. Anscombe, *Faith in a Hard Ground*, Imprint Academic, Exeter 2008, «Philosophy in Review», 29 [2009], p. 69).

Si potrebbe rimproverare all'autrice il suo entusiasmo. Da studiosa di Anscombe, subisce il fascino «irriducibile del suo pensiero, che non lascia scampo ai suoi interlocutori» (p. 9). Proprio l'entusiasmo rende talvolta la prosa poco sobria. Riprendendo la metafora di Anscombe, che paragonò il fare filosofia al cucinare la crema pasticcera (pp. 16 e 118), potremmo dire che l'intero volume è stato tolto dal fuoco con qualche minuto di anticipo. In ogni caso Grimi ha portato a termine un lavoro meritorio, capace di colmare una lacuna degli studi italiani sulla storia della filosofia contemporanea.

MARCO DAMONTE

DANIELE GUASTINI (a cura di), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, La casa Usher, Firenze-Lucca 2014, pp. 360; 57 illustrazioni.

NON è facile rendere l'idea di un libro collettivo su un argomento così complesso quale l'origine dell'immagine cristiana. Esso è frutto del Convegno Internazionale «*Humilitas versus dignitas: caratteri e genealogia dell'arte figurativa degli origini*», organizzato dal Dipartimento di Filosofia della Sapienza e svoltosi a Roma dal 18 al 20 giugno 2013. Il problema esaminato, un autentico enigma, è ben noto: la scarsità di immagini cristiane nei primi due secoli di storia del cristianesimo e il loro successivo proliferare a partire dal terzo; il passaggio, la trasformazione insomma da una religione inizialmente aniconica ad una religione iconofila.

Il libro è composto da una corposa introduzione del curatore, Daniele Guastini, e da venti articoli raggruppati in due sezioni: *Estetica e storia dell'arte – Teologia e storia del cristianesimo*. Questa distinzione però è soltanto orientativa, perché difficilmente gli articoli dell'una e dell'altra sezione possono evitare il ricorso ai resti iconografici, alle fonti teologiche scritte o ad argomentazioni di taglio filosofico-teologico. Gli autori sono noti studiosi, italiani e non, specialisti in una delle diverse discipline interessate dall'argomento: filosofia, teologia, estetica, archeologia, storia dell'arte, storia del cristianesimo, fenomenologia della religione... Le prospettive con cui l'argomento è stato affrontato sono diverse e ognuno degli interventi offre risposte necessariamente parziali, spesso complementari e, comunque, difficilmente definitive.

Il cristianesimo nel suo nascere e nella sua prima diffusione è, infatti, una realtà per certi versi fluida, bisognosa ancora di assimilare più a fondo il contenuto del proprio credo e di confrontarsi con una cultura non completamente omogenea e, per di più, è una religione spesso avversata dall'autorità civile. D'altra parte le prime immagini cristiane, sebbene poco numerose, non sempre offrono gli stessi lineamenti e rendono a volte difficile la loro stessa identificazione.

Premessa la complessità dell'argomento e, dunque, dell'unità del testo, cercherei di presentare, in modo necessariamente parziale, quali risposte a mio avviso se ne possono dedurre riguardo al quesito posto. In linea di massima si percepisce l'insoddisfazione di quelle proposte che riconducono l'intera questione a cause per così dire esterne. L'aniconicità del cristianesimo delle origini non sembra poter essere spiegata semplicemente come una conseguenza del pericolo idolatrico, come l'adattamento in ambito cristiano della proibizione biblica di rappresentare Dio, né si spiegherebbe soltanto come una manifestazione del rifiuto della dominante cultura greco-romana. Allo stesso modo, ritenere che la causa determinante dell'irrompere dell'iconofilia sia stato il ripiegamento del cristianesimo primitivo sulla cultura pagana dominante, frutto inconsapevole dell'ellenizzazione della fede cristiana, è una tesi che non convince, come invece pretenderebbero i riformatori protestanti. Se così fosse, fa notare Guastini, «le immagini sarebbero qualcosa di *subito* dal cristianesimo, [...] ma mai veramente metabolizzate in termini dottrinali» (p. 8), perché contrarie all'originale messaggio cristiano. Sia l'aniconismo delle origini, sia il successivo irrompere delle immagini sembrano richiedere, al di là delle particolari circostanze storiche, l'intervento consapevole della riflessione teologica, l'elaborazione cioè di una teologia dell'immagine. E questo perché, come fa notare R. Diodato, ribaltando la tesi protestante, «la questione dell'immagine, nel cristianesimo, a differenza delle altre religioni monoteiste e proprio grazie ai suoi tratti distintivi, cioè alla Trinità e all'Incarnazione, diventa centrale» (p. 134).

In questo senso Guastini segnala nell'introduzione ciò che a suo parere è stato decisivo nella genesi delle prime immagini cristiane, in particolare quelle catacombali: la novità dell'Incarnazione e l'elaborazione teologica dell'insegnamento di Cristo realizzata da san Paolo, dalla quale emerge una nuova visione di questo mondo e delle sue immagini, che altro non sarebbero se non l'ombra, il *typos* delle realtà future. La fede cristiana delle origini sarebbe dunque portata a esprimersi visivamente in modo *typologico*, a riprodurre graficamente quella *humilitas* che Auerbach sottolinea nella scrittura cristiana, e sulla quale si trattiene l'articolo di X. Vert *Umiltà dell'immagine e pathos del tempo*. La precarietà, il distacco dei primi fabbricanti di immagini cristiane dallo stile greco-romano non sarebbe semplicemente fortuito o riconducibile alle cause prima segnalate, né all'incapacità tecnica degli autori o alla scarsità dei mezzi dei committenti, ma a una precisa volontà di riflettere sulle pareti delle catacombe la propria fede nella precarietà di questo mondo e nella ricchezza inesprimibile della speranza futura.

Il cristianesimo nelle sue prime immagini non farebbe altro che applicare la *katar- gesis* paolina che la novità della fede cristiana opera riguardo alla vecchia legge; esprimere, con la nuova libertà acquisita, il profondo mistero di una fede in cui il sublime si mescola con l'umile, l'infinito col finito, il trascendente con l'immanen-

te, il divino con l'umano. A tale conclusione perviene, da una prospettiva più estetica che teologica, anche R.M. Jensen che vede nella nuova arte cristiana emersa nel secolo terzo, «l'esibizione di una sensibilità artistica innovativa e coscientemente progettata allo scopo di illuminare un nuovo genere di fede religiosa. Una fede radicata, anziché in un tempo mitico, nel tempo storico che anticipa il compimento ancora da venire di tutte le cose» (p. 59). Un richiamo alla vivacità della *pietas* cristiana, all'irripetibile esperienza della nuova fede come sorgente dell'umile *iconopoiesi* delle origini, viene fatto da A. Ardovino, confrontandola con l'arte a tema cristiano dei secoli posteriori che non sarà più pratica religiosa ma semplicemente creazione artistica (cfr. p. 77).

Riferimenti a tale comprensione teologica delle immagini del cristianesimo primitivo sono presenti in diversi interventi, così come il rifiuto più o meno deciso delle teorie precedenti di stampo protestante – sostenute anche da Heidegger, come fa notare nel suo contributo M. Casu –, o di quelle che ignorano le prime immagini del cristianesimo perché tentativi frustrati e maldestri, per prestare attenzione solo alle immagini posteriori al secolo quarto, come nelle tesi di Renan o di Grabar. Un utile *status quaestionis* sulla ricerca e le teorie elaborate negli ultimi anni sull'origine dell'arte cristiana è presentato da E. Russo nel suo intervento *Dal punto di vista formale esiste un'arte cristiana?*

Evidentemente molti dei contributi, critici verso le tesi del passato, non condividono pacificamente un'unica spiegazione. Un punto in cui prevale l'accordo sarebbe la dimensione poetica e non mimetica delle prime immagini cristiane; sul loro significato alcuni interventi sottolineano alcune dimensioni e altri altre: liturgica, simbolica, teofanica, pedagogica... Anche se nemmeno ci sono dubbi sull'influsso determinante della fede nella loro produzione, e in particolare la verità dell'Incarnazione, alcuni autori preferiscono dare rilevanza, come R. Diodato, al nuovo significato che acquista – in collegamento alla novità della Trinità e dell'Incarnazione – la verità della creazione, decisiva nel caricare l'immagine cristiana di una particolare dimensione relazionale; G. Filoramo insiste sulla novità della dimensione gloriosa di Cristo come una delle cause dell'aniconismo cristiano e più concretamente della crisi antropomorfità; dal canto suo G. Lettieri mette invece in rilievo il peso a suo parere decisivo della promessa della *parousia* nell'origine delle immagini cristiane. In quest'ultimo caso ritengo un po' forzata sia la sua visione della Chiesa delle origini – «settaria frenesia escatologica» (p. 231) – sia la causa del proliferare delle immagini a partire dal secolo quarto, «compensative di un'assenza e in attesa delle rivelazione di Gesù redivo» (pp. 236-237); una sorta di ripiego da parte della Chiesa di fronte alla delusione della mancata *parousia* di Cristo.

Il problema dell'idolatria, presente un po' ovunque lungo il libro, è studiato direttamente da due articoli che, però, l'affrontano da prospettive diverse. M. Feyles, in *L'idolo e l'immagine* offre una bella riflessione sulla natura dell'idolatria, che però risulta per certi versi anacronistica, troppo moderna riguardo al modo di concepire e avversare l'idolatria da parte dei Padri della chiesa. Infatti, mentre Feyles segnala l'ingenuità di pensare l'idolatria come la venerazione di idoli materiali, M. Bettetini nel suo *Contro l'idolatria* segnala come Ambrogio e in particolare Agostino, magari calcando la mano per motivi retorici, si servono degli stessi autori pagani – Cicerone,

Varrone, Seneca, Livio – per difendere la proibizione delle immagini pagane denunciando proprio la futilità dell'idolatria.

Anche il pensiero di Plotino è chiamato in causa almeno in due interventi, sia per proporre quella che l'autore – S. Bigham – ritiene una felice coincidenza in alcuni tratti del pensiero plotiniano sull'arte e la bellezza con la produzione delle immagini cristiane dell'origine, sia, nel caso di P. Del Soldà, per discutere le tesi di Gabar sull'influsso di Plotino nell'arte cristiana e quella contraria di Mathews, che vede nella nuova arte cristiana non una trasposizione della tradizione pagana, ma il trionfo del Dio cristiano sulle divinità pagane. Il problema di fondo è la sovversione del paradigma mimetico dell'arte pagana. Per Bigham tale sovversione non avrebbe richiesto l'incontro da parte cristiana col pensiero di Plotino, benché «i due modi d'espressione, verbale e pittorica, manifestino posizioni estetiche d'impressionante somiglianza» (p. 119). L'autore non ritiene nemmeno verosimile che Plotino abbia contemplato le immagini cristiane per elaborare il suo pensiero sulla bellezza e sull'arte. Sarebbe invece ipotizzabile l'influsso, sia nel filosofo sia nei cristiani, di iconografie di origine orientale ed estranee alla tradizione greco-romana. Del Soldà esamina e rifiuta le tesi di Grabar e di Mathews, ritenendo che tutt'e due non sappiano apprezzare «la capacità davvero originale e radicalmente inaudita della nuova religione di aprirsi a ogni confronto adattandosi e plasmandosi di volta in volta, di cogliere e far rivivere sotto una luce nuova elementi di tutte le tradizioni culturali e di tutte le forme espressive che incontra» (p. 132). La fusione di neoplatonismo e cristianesimo avviene invece nel pensiero di Dionigi Areopagita, importante per l'iconografia cristiana a partire dal sesto secolo, come segnala Maria Bettetini.

Se queste potrebbero essere le linee portanti che permettono di legare buona parte dei contributi, i restanti offrono erudite e utili informazioni su questioni più strettamente legate all'iconografia dei primi secoli del cristianesimo, come la questione dello spazio delle prime immagini cristiane (M. Andaloro), le decisioni in ambito figurativo del manicheismo (A. Piras), l'influsso del cristianesimo nella nascita del ritratto (G. Fornari), l'anti-paolismo delle *Recognitiones* pseudo-clementine nella polemica contro Simon Mago (C. Presenzi) o il caso limite del crocifisso corredato dalla scritta *Orfeo Bacchico* (S. Bancalari).

A modo di conclusione vorrei accennare a due suggestioni che, quanto meno, fanno riflettere. La prima è presente nell'intervento di Guastini che comprende il passaggio del *logos* verso l'*eikon* come espressione di un processo più generale caratteristico del cristianesimo, e cioè «come il continuo spostamento in avanti dei limiti e delle prerogative della cultura cristiana, capace, secondo questa prospettiva, di rigenerarsi ogni volta, impossessandosi di altri domini da quelli propri [...] e cambiandogli il segno» (p. 11). La seconda proviene dalle ultime righe dell'articolo di G. Fornari, *Ritratto dell'anima*: dopo aver segnalato le radici cristiane che rendono possibile il ritratto moderno, si chiede se una maggiore consapevolezza della nostra storia culturale e figurativa non gioverebbe a una diversa e più comprensiva concezione dell'arte. «Questa domanda non intende trarre conclusioni affrettate, bensì evidenziare quanto l'attuale panorama di disintegrazione estetica non sia meno storicamente condizionato della tradizione che ritiene di aver superato» (p. 170). La lettura del libro sarà indubbiamente utile a chi è interessato non solo ad approfondire la storia dell'immagine cristiana

e i problemi a essa legati, ma anche a chi è alla ricerca di una migliore comprensione dell'arte.

IGNACIO YARZA

FREDÉRIC GUILLAUD, *Dieu existe. Arguments philosophiques*, Éditions du Cerf, Paris 2013 («La nuit surveillée»), pp. 416.

FREDÉRIC GUILLAUD [F. G.] annonce dès le commencement que: «ce livre ne parle pas de religion» (p. 7). Cet ouvrage n'est pas un livre de philosophie religieuse mais il s'agit d'une «recherche philosophique, appuyée sur les seules ressources de l'expérience et de la logique» (*ibidem*). Le sujet de cette étude est de: «savoir s'il existe un être suprême, suffisamment distinct du monde pour qu'on puisse l'appeler Dieu» (*ibidem*). Qui plus est, «si traiter de l'existence de Dieu a longtemps constitué le pain quotidien des philosophes» (*ibidem*), il faut féliciter l'auteur de donner au public français (et à l'université française) un des premiers ouvrages (sinon le premier) à traiter la question de l'existence de Dieu à partir de la tradition dite analytique. C'est sans doute un des grands mérites de ce travail. C'est donc face à l'incrédulité de l'université française, lorsqu'on tente d'étudier rationnellement l'existence de Dieu, que cet ouvrage prétend argumenter pour la thèse selon laquelle Dieu n'est pas *seulement* l'objet de la foi.

Avant d'aborder la première partie de son livre, F. G. propose une «réflexion sur les causes de la ruine de la métaphysique en Europe» (pp. 21-26). F. G. insiste en outre sur l'état de la métaphysique et de la philosophie: la première est morte en Europe et la deuxième a été remplacée par l'histoire de la philosophie (p. 23). Cependant l'auteur affirme avec une certaine dureté qu'«il va de soi que la métaphysique entendue comme interrogation fondamentale sur la nature du réel [...] a été totalement abandonnée. Il suffit de se rendre dans la dernière librairie philosophique française, place de la Sorbonne, pour le vérifier: vous ne trouverez, parmi les publications récentes, aucun ouvrage soutenant une quelconque question métaphysique» (*ibidem*). Pour se rendre compte du contraire – et pour n'en citer qu'en exemple (le pire des exemples dans l'Europe) –, il faut noter la nomination de Claudine Tiercelin à la nouvelle chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance au Collège de France. Qui plus est, Roberto Casati, Paul Clavier, Jérôme Dokic, Bruno Gnassounou, Uriah Kriegel, Max Kistler, Jean-Maurice Monnoyer, Frédéric Nef, Roger Pouivet, (et bien d'autres) ont contribué considérablement à la *réapparition* de la métaphysique en France. A l'Institut Jean-Nicod de Paris, l'équipe «Métaphysique et ontologie» et à Aix-en-Provence l'équipe créé en 2004 et dirigé par Jean-Maurice Monnoyer (le *Séminaire de métaphysique d'Aix-en-Provence*) montre la vitalité de cette discipline. Après s'être attaqué à la France, F. G. propose une «réflexion sur les causes de la vitalité métaphysique des Américains» (pp. 26-28), suivi par une brève exposition de la «renaissance de la théologie naturelle en Amérique» (p. 28).

Quels sont donc les objectifs de l'ouvrage? Ils sont deux: lever l'interdit qui pèse sur la théologie rationnelle en France et montrer que l'existence de Dieu est une «thèse extrêmement probable» (p. 28). Le premier est un objectif déjà mis en place, notamment grâce aux traductions et publications de Michel Bastit, Paul Clavier,

Cyrille Michon et Roger Pouivet tandis que le deuxième est l'intérêt particulier de cet ouvrage: discuter en France l'existence de Dieu de manière sérieuse et rigoureuse.

Le livre divisé en trois parties, commence par une première partie (*Prologue anti-Kant*) dédiée «à l'usage de ceux que des scrupules kantiens retiendraient de se lancer dans l'aventure de la théologie naturelle» (p. 31). Comme l'A. le note dans son premier chapitre: «il n'existe en France quasiment aucune étude critique de la philosophie de Kant» (p. 43, n. 1). C'est la raison pour laquelle nous pouvons trouver un grand plaisir à lire ces premiers chapitres. Il est important de souligner d'autres travaux (qui ne sont pas malheureusement cités par l'A.) de Frédéric Nef, Maurizio Ferraris et Richard Swinburne (en français), où les auteurs réalisent une critique de la philosophie de Kant. Sans doute, F. G. contribue de manière particulière à cette tâche ingrate.

F. G. développe son argumentation à partir de la thèse selon laquelle tantôt les théistes tantôt les athées devraient être d'accord sur le fait qu'«il existe nécessairement un être incausé» (p. 119), ce qui lui permettra d'établir par la suite une enquête sur la cause première. Il s'agit là de la méthodologie adoptée par l'A.: au fur et à mesure de son livre, F. G. nous présente nombreux arguments en faveur de l'existence de Dieu, tout en dégageant les objections qui peuvent être adressées. Une excellente étude qui passe en revue nombreuses questions comme: le refus de l'approche métaphysique, la position de Stephen Hawking, le *triangle d'impossibilité de l'athéisme* (p. 201), la théologie scientifique de Richard Swinburne, l'argument du *kalam*, le *Big Bang*, la thèse du Dieu *grand Désigner*, l'argument ontologique et bien d'autres questions.

Dieu existe-t-il? La conclusion doit être tirée par le lecteur mais l'A. nous donne nombreux arguments en faveur de son existence. Dois-je pour autant avoir la foi? La conclusion du livre est que la croyance en un Dieu est *aussi* un jugement sur la vérité d'une proposition (p. 402). Dès lors, il est de notre *devoir* d'entamer dans cette démarche préalable à la foi.

Ce livre est un ouvrage rigoureux mais aussi ouvert au grand public. Qui plus est, son ouvrage est rédigé d'une plume simple et tonique qui s'adresse tant aux philosophes qu'aux théologiens (mais aussi aux curieux). Il s'agit donc, d'un livre agréable à lire, qui contient nombreux arguments logiques même en note de bas de page!

«Si votre serviteur devait avoir une prétention, suffisamment exorbitante en elle-même, ce serait de faire en France pour la théologie naturelle anglo-saxonne ce que Cicéron fit à Rome pour la philosophie grecque, un travail d'acclimatation et d'assimilation» (p. 29). Nous pouvons reprocher à F. G. sa méconnaissance du travail déjà réalisé en France (en métaphysique, en philosophie analytique de la religion, en théologie naturelle, voire en théologie analytique). Il est même impossible de passer inaperçu du commentaire de F. G. à propos de Quentin Meillasoux: «un des très rares métaphysiciens français» (p. 122)!

ALEJANDRO PÉREZ

ARMANDO RIGOBELLO, *Dalla pluralità delle ermenetiche all'allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 56.

IL volumetto riprende temi ben noti della riflessione di Armando Rigobello e ne fornisce un estremo distillato. Come scrive l'autore, può accadere che, tentando di

definire meglio il proprio pensiero, ne risulti «qualcosa di parzialmente diverso, una riconsiderazione da una prospettiva più ampia» (p. 5). Cosa intenda l'autore con "prospettiva più ampia" è cosa ardua a dirsi senza incertezze, anche se a me l'intreccio fra piano esistenziale e speculativo, che attraversa ogni scritto di Rigobello, si è qui presentato soprattutto come una riflessione sulla natura della filosofia, svolta in vista di un allargamento del concetto di ragione. Restringendomi a quest'aspetto del volume, so bene che pongo in ombra altre prospettive da cui pure potrebbe essere interpretato (la prospettiva della trascendenza, per esempio), ma, pur senza poter giustificare questa mia affermazione (per ovvi motivi di economia), dirò che esse mi paiono comunque intimamente connesse alla prospettiva che porrò qui in rilievo.

La cifra cui subito l'autore collega la filosofia è rappresentata dalla coppia di concetti "prossimità" e "ulteriorità", che servono a qualificare insieme la *conditio humana* e la natura della filosofia. Per quanto concerne la prima, prossimità e ulteriorità s'intrecciano indissolubilmente in quello che Rigobello chiama l'"a priori ermeneutico": «La condizione ermeneutica è condizione trascendentale. L'apriori di questo trascendentale è l'irrinunciabile domanda di senso, la risposta a questa domanda interrompe l'indefinito rinvio. Siamo strutturati nel positivo, e ciò precede il dubbio e stimola la ricerca. Questo avvertimento pregiudiziale a ogni ragionamento costituisce l'*apriori ermeneutico*, forma trascendentale del consistere dell'uomo. Questo apriori ermeneutico ci costituisce nell'esserci, nell'essere in via ed è ciò che dà senso alla vita» (p. 29) E ancora: «L'*apriori ermeneutico* è il luogo genetico della domanda trascendentale perché, pur essendo condizione formale di ogni singola interpretazione, non esaurisce lo slancio originario (*Ursprung*) nei singoli atti interpretativi, li condiziona, li precede e li supera, ne è il *fondamento*. È quindi trascendentale, in analogia al giudizio trascendentale kantiano. Sintesi a priori come in Kant, con alcune differenze sostanziali. Mentre in Kant l'ideale trascendentale è una illusione trascendentale, nella prospettiva che stiamo illustrando è a fondamento dello slancio originario (che Kant invece attribuisce alla semplice spontaneità). Il senso è costitutivo come fondamento e regolativo nelle singole applicazioni, ossia nelle singole interpretazioni particolari» (p. 18).

È un tema ben noto dei più recenti scritti di Rigobello e non mi è possibile soffermarmi qui su di esso quanto il suo spessore teorico certo richiederebbe. Mi soffermerò su un solo aspetto: in quale modo cogliamo questo senso costitutivo della nostra esistenza? La risposta di Rigobello, per un verso, ricorre a un concetto ben noto della tradizione filosofica, quello dell'intuizione intellettuale: «L'esclamazione dello Straniero di Elea nel *Sofista* è una testimonianza e l'espressione dell'irrompere di una "riflessione recuperatrice" (Marcel), ma non sarebbe possibile il recupero se non ci fosse stata precedentemente una *intuizione intellettuale*, una intuizione del positivo. La risposta a una domanda trascendentale di senso non può essere un continuo domandare tra evasione e disperazione. L'essere precede il non-essere. Se vogliamo mantenere il discorso su di un piano filosofico, consapevoli della rottura metodologica ma senza ricorrere a esperienze religiose, ad atteggiamenti mistici, occorre fare riferimento all'intuizione intellettuale. Essa è l'atto noetico con cui perveniamo, in particolari esperienze intensamente vissute, a cogliere il senso dell'essere, il fondamento della realtà appreso in forma atematica, che risveglia in noi l'intuizione di un consistere originario, la capacità di svincolarlo dal volto sensibile dell'immagine»

(p. 29). E ancora: «Questa intuizione intellettuale si rivela in qualche modo analoga all'*apriori ermeneutico*, e ci ricorda l'intelletto attivo di Aristotele o quella presenza più intima a noi di noi stessi di cui parla Agostino» (pp. 29-30).

Ma fin dove può giungere questa intuizione? Quali contenuti particolari è in grado di cogliere?

La risposta di Rigobello ha, a ben vedere, due aspetti, che vanno tenuti presenti insieme. Per un verso, ricollegandosi alla tradizione fenomenologico-esistenzialistica, soprattutto cristiana (Marcel, Ricoeur, ecc.), egli risponde che questa intuizione ci rivela un'ineludibile domanda intorno al senso ultimo dell'esistenza, che le scienze empiriche, come tali, non possono mai soddisfare, ma che fonda l'irriducibilità trascendentale della persona umana. Con riferimento alla *Grammatica dell'assenso* di Newman, per esempio, egli insiste sull'impossibilità di porre la domanda filosofica senza coinvolgere *ab initio* l'interrogante stesso: «La filosofia è [...] non soltanto impegno nella ricerca, ma atteggiamento che investe la vita nel suo insieme. L'assenso è un atto intellettuale e anche esistenziale. La concatenazione logica sillogistica non è sufficiente, occorre una *koinonia* tra il pensato e il vissuto, un coinvolgimento» (p. 47).

Ma per altro verso, pur senza ridurre in alcun modo la filosofia alle scienze particolari, Rigobello non intende affatto rivendicare, in concreto, cioè nel concreto esercizio del filosofare, un metodo di ricerca peculiare del filosofo in quanto tale. Ciò emerge già nel passo che segue: «La *metodologia dell'inverificabile* è in fondo la ricerca rigorosa del nostro esserci, riassunta mirabilmente da Kant nella tripla domanda: che cosa posso sapere, che cosa devo fare, che cosa mi è concesso sperare [...]. La terza domanda si situa certamente fuori di un rigoroso illuminismo, Kant la colloca esplicitamente nell'ambito della fede religiosa. La *metodologia dell'inverificabile* può giovare di tutte le metodiche delle varie discipline scientifiche, ma contemporaneamente inscrivere le conoscenze che acquisisce nell'orizzonte dell'inverificabile che ci supera e insieme ci fonda. Elementi di metodologia dell'inverificabile potremmo ravvisarli nella scepri platonica, nell'inquietudine agostiniana, nelle ragioni del cuore di Pascal. In sintesi si tratta dell'uomo che pensa mettendo in questione se stesso. Siamo di fronte a un "allargarsi della ragione" in una razionalità più complessa in cui si può collocare anche lo sguardo oltre il confine di Kant, iscritto in una ragione post-illuministica, in una fenomenologia in cui anche il *neosocratismo* e l'*homo viator* di Marcel possono trovare il loro ambito» (p. 35).

Ora, a prima vista il passo sembra configurare una contrapposizione fra la filosofia e le scienze (rispettivamente rappresentate, per un verso, da quella che egli, sulle orme di Marcel, chiama metodologia dell'inverificabile e, per altro verso, dalla ragione scientifica, che non può essere considerata l'unica forma di conoscenza rigorosa). Ma, a ben vedere, rivendica al tempo stesso l'impossibilità di separare la filosofia dalle scienze particolari e viceversa, come richiede un concetto sufficientemente ampio di ragione: mi pare che qui traspaia una tesi di grande interesse circa il rapporto tra la filosofia e le scienze, nella misura in cui la *metodologia dell'inverificabile* "può giovare di tutte le metodiche delle varie discipline scientifiche". Certo, come ho già accennato, per Rigobello queste ultime procedono in linea di principio con grande sicurezza verso la verifica delle loro asserzioni (che, aggiungerei, riguardano oggetti posti da-

vanti a sé, resi in un senso importante estranei alla persona umana grazie alla loro oggettivazione tecnica in macchine funzionanti), mentre la seconda pone questioni che non possono prescindere da chi s'interroga (e, in ultima istanza, solleva la questione radicale del senso). E tuttavia su un punto importante la ricerca scientifica e quella filosofica *non si distinguono*. Dopo essersi chiesto se la filosofia ha un senso che potremmo dire etico-pedagogico, Rigobello risponde positivamente, nella misura in cui la sua finalità ultima è lo sviluppo della persona, ma proprio da questa risposta egli ricava la tesi in questione: poiché la finalità della filosofia è appunto lo sviluppo della persona, essa non può avere un solo metodo di ricerca: «Ciò comporta una autonoma formazione interiore e, sul piano della ricerca, una pluralità di metodi. Ogni teoria scientifica non va considerata come una conoscenza definitiva, ma sempre esposta a diversi possibili sviluppi. [...] *La stessa pluralità di metodi indica non solo i limiti che la ricerca incontra nel suo esercizio, ma anche la capacità di riproporre ulteriori prospettive*» (p. 48; il corsivo è mio).

Mi pare perciò di non forzare troppo almeno alcune intenzioni fondamentali di questo piccolo ma prezioso distillato della filosofia di Armando Rigobello, dicendo che in esso, fra l'altro, emerge una concezione al tempo stesso 'esistenziale' e 'analitica' del rapporto tra le scienze e la filosofia: in quanto richiesta radicale di senso posta *dalla e per* la persona umana, la filosofia è, al pari di ogni disciplina empirica che voglia presentarsi come scienza, criticità radicale senza compromessi, richiesta incondizionata di senso. Questa concezione evita sia la soluzione del naturalismo d'impostazione analitica sia quella dell'antinaturalismo di tipo fenomenologico-esistenzialistico. Vorrei esprimerla liberamente come segue. Per un verso, l'indagine filosofica è attraversata *dall'inizio alla fine* dallo *gnóthi seautón*, e questo rende la filosofia irriducibile alle scienze particolari: la sua criticità è anche riflessiva, perché riguarda il solo essere che, per quanto ne sappiamo, può sollevare e di fatto solleva ogni domanda, inclusa quello che concerne se stesso. Ma per altro verso la filosofia, non diversamente dalla scienza, non dispone di metodi particolari, tranne quello della criticità. È l'eterna lezione di Socrate, che è l'uomo più sapiente (e saggio) perché sa di non disporre di alcun metodo risolutivo particolare. L'indagine di Socrate, l'indagine della filosofia, di volta in volta dipende da metodi particolari sempre diversi. Questa è la verità d'ogni variante dell'odierno naturalismo, persino di quelle più estreme, che però, di solito, si lasciano sfuggire la vera ragione di ciò: soltanto così le risposte della filosofia, e forse ancor più le sue domande, possono aiutare la persona umana, nella varia e imprevedibile fenomenologia della sua esistenza concreta.

MARCO BUZZONI

JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Neuroscienza e filosofia dell'uomo*, Edusc, Roma 2014, pp. 332.

LE neuroscienze, e segnatamente la neuroscienza cognitiva – che cerca correlati cerebrali e spiegazioni biologiche delle funzioni superiori dell'essere umano –, stanno cominciando a interrogare a fondo anche l'antropologia filosofica e a metterne in discussione alcuni fondamenti. Ignorarlo o, addirittura, cercare di negarlo è un atteggiamento non solo intellettualmente scorretto, ma anche inutile. Prendere di petto

la questione è però un'impresa coraggiosa, perché chiari esiti, pur sempre provvisori, di tale processo di riaggiustamento conoscitivo e teoretico non sembrano ancora all'orizzonte. In quest'impresa si è impegnato con rotta sicura e timone saldo, forte della sua personale competenza e della doppia cartografia – scientifica e filosofica – che maneggia con sicurezza, Juan José Sanguinetti, ordinario di Filosofia della conoscenza presso la Pontificia Università della Santa Croce, autore di un volume destinato a diventare un utile faro per la navigazione di molti.

Nella prima parte di *Neuroscienza e filosofia dell'uomo*, Sanguinetti guida il lettore attraverso una sintetica e chiara storia della ricerca sul cervello e sulle funzioni psichiche a esso via via attribuite, dall'antichità fino ai nostri giorni. La premessa e il senso di questa rassegna scientifica, che fornisce anche al profano un prezioso sguardo sinottico a un sufficiente livello di profondità tecnica, stanno nello scopo generale del volume, il quale «intende analizzare la neuroscienza e la filosofia dell'uomo presupponendo che entrambi i livelli di indagine siano validi e complementari» (p. 15). Si parte con Alcmeone di Crotona (vissuto nel VI a.C.) – il primo medico a porre nel cervello la sede delle capacità cognitive – per arrivare ai più significativi neuroscienziati contemporanei, per molti dei quali si fornisce un'ardita (sia detto in senso positivo) sintesi del pensiero sistematico o “filosofico”.

Sanguinetti coglie infatti come presso i non specialisti il rilievo di alcuni ricercatori sia riferito alle loro opere di sintesi e di divulgazione, nelle quali non solo si espongono le scoperte compiute ma anche personali visioni che sui dati neuroscientifici spesso si appoggiano soltanto parzialmente. Queste teorie sono assai vicine a una filosofia dell'uomo in senso proprio e risultano capaci di influenzare la cultura generale e l'opinione pubblica ben al di là delle singole conoscenze fattuali, giovandosi dell'alone di autorevolezza che giunge loro dal successo medico, esplicativo e mediatico delle neuroscienze. Il caso di Jean-Pierre Changeux può essere di chiarimento. Il neurobiologo francese ha contribuito a notevoli avanzamenti nella comprensione della struttura delle proteine, del ruolo di alcuni recettori cerebrali e della dinamica epigenetica delle sinapsi. Si tratta di studi pubblicati in riviste specialistiche, ma nei suoi noti libri Changeux si è fatto alfiere di un'immagine *neuronal* dell'essere umano, secondo cui tutti gli stati mentali sono stati materiali del cervello. Sulla scorta di ciò, «propone un ambizioso programma educativo, basato sulla moralità universale dei diritti umani [...], [ma] purtroppo» – nota giustamente Sanguinetti – «il suo fervore per i valori della scienza, della verità [...], la sua difesa del rispetto del prossimo e della sua libertà [...] non hanno niente a che vedere con ciò che si può dedurre da una rigorosa neurobiologia. Quei valori sono un'eredità culturale che l'autore ha ricevuto dall'Occidente e sono soprattutto convinzioni che egli sostiene come una persona umana che si colloca davanti al bene e alla verità» (pp. 99-100).

Ciò non significa che il corpo e, in special modo, il sistema nervoso non siano importanti. Anzi, Sanguinetti ha il merito di evidenziare, anche a beneficio di tanti studiosi contemporanei che probabilmente non l'hanno letto, come Tommaso, e con lui altri pensatori, avesse ben chiara l'idea delle localizzazioni cerebrali delle funzioni psichiche e legasse le sue analisi morali alla costituzione fisica dell'individuo, al modo della neuroetica attuale. Ad esempio, tra i brani più espliciti citati nel volume, l'Aquinate spiega che «l'impeto delle passioni può essere dovuto alla loro velocità [velocità

temperamentale di reazione], come si vede nei collerici, o alla loro veemenza, come avviene nei malinconici, le cui passioni si accendono esageratamente a causa della condizione fisica. Oppure può succedere che qualcuno non sia perseverante nelle sue scelte perché la sua adesione a esse è troppo debole a causa della fragilità della sua condizione fisica» (ST, II-II, q. 156, a. 1, ad. 2).

Ma prima di tornare al pensiero di Tommaso, che può essere preso come chiave interpretativa (e valutativa) generale del progetto di Sanguineti, va seguito lo sviluppo complessivo del volume. La cui seconda e più corposa parte è dedicata appunto alla filosofia dell'uomo declinata secondo "persona e corpo" e "sensazione e percezione", oggetto dei due vasti capitoli che la compongono. Se obiettivo della neuroscienza «è lo studio della dimensione neuronale dell'uomo», tale dimensione va rapportata «alla totalità della persona. Partendo dal cervello si arriva in qualche modo a tutto l'uomo, perché la neuroscienza in quanto scienza 'ibrida' non può fare a meno di stabilire correlazioni con le capacità psichiche» (p. 133). Si transita così a una " rassegna delle posizioni filosofiche intorno al problema mente-corpo", di cui l'autore si è ampiamente occupato anche in suo precedente manuale (*Filosofia della mente*, Edusc, 2007).

Detto che Sanguineti propende, coerentemente con le premesse, per una posizione antiriduzionista, egli passa quindi a descrivere un'ontologia degli atti umani tesa a spiegare sia il dilemma mente-corpo sia a inquadrare le recenti scoperte delle neuroscienze. Tale ontologia è di dichiarata ispirazione aristotelico-tomista, in una «elaborazione personale che naturalmente ha pretesa di essere vera. Epistemologicamente è situata nell'ambito filosofico, non in quello scientifico» (p. 144). L'ispirazione tomista risiede «nella concezione dei *gradi dell'essere e della vita*, presa dall'esperienza e confermata dalla scienza». Da una parte, vi è il crescere di complessità delle entità e degli esseri (con un richiamo all'*emergenza* di nuove proprietà e relazioni al salire di livello). Dall'altra, c'è lo snodo concettuale forma-materia (ilemorfismo), secondo cui «un livello fisico reale – ad esempio ossigeno o acqua – viene incorporato come costituivo *materiale* in una totalità complessa o in una nuova struttura emergente che possiamo chiamare *formale*, così come, per fare un esempio didattico, una traccia grafica è materia delle forme che può acquistare come lettera a, b, c ecc.» (p. 145).

In un'analisi serrata dei caratteri della persona e del suo corpo, a parere dell'autore emergono proprietà fondamentali dell'essere umano – quali l'unità personale, l'interiorità, la trascendenza, il dominio sulla materia e la creatività –, le quali inducono a concludere che «la dimensione intellettuale e volontaria della persona non è organica, a causa della sua trascendenza sulla materia e sulle strutture corporee e in particolare sul cervello considerato come organo delle funzioni sensitive e vegetative. Una tale condizione del nostro livello intellettuale può essere chiamata spirituale, il che indica un grado massimo d'immaterialità positiva ed esistenziale» (p. 165).

Siamo spirituali, ma incarnati o incorporati, come mostra la trattazione finale di sensazione e percezione, in cui le facoltà psicologiche trovano base e vincoli espliciti nella configurazione e nel funzionamento del nostro sistema nervoso. In questo senso le nuove conoscenze neuroscientifiche disponibili sono di ausilio alla filosofia dell'uomo, ad esempio nello spiegare la percezione come integrazione cognitiva, il manifestarsi delle emozioni di base in stretto rapporto con la fisiologia individuale e nel dare indizi sul sorgere della coscienza fenomenica. Anche qui, però, non vi è

solo una causazione dal fisico allo psichico, dato che «la dimensione spirituale della persona può intervenire in una direzione *downward* in questo quadro sinergico, ad esempio incorporando negli stati affettivi un ingrediente di ottimismo, per motivi diversi, per non parlare dell'influsso della virtù della prudenza e della laboriosità sugli stati d'animo e gli affetti» (p. 291). Com'è noto, d'altro canto, il tema della *downward causation* risulta altamente controverso e oggetto di discussioni tuttora aperte.

Benché l'impresa tentata da Sanguineti, cui si faceva riferimento all'inizio, sia certamente da salutare come un contributo rilevante, non si può escludere che filosofi della mente e neuroscienziati cognitivi di orientamento riduzionista manifestino un'insoddisfazione nel raccordo tra scienza e filosofia, che nasce dalla difficoltà di trovare un linguaggio e, soprattutto, un terreno concettuale comune. Ritorniamo dunque a Tommaso per alcune considerazioni sul volume in oggetto e il dibattito più generale. Come ha efficacemente rilevato Edward Feser, se intesa in modo corretto, l'antropologia di Tommaso è davvero difficile da inquadrare nella filosofia della mente contemporanea. In realtà, tutti gli equivoci nascono proprio dal fatto che l'idea stessa di "filosofia della mente" quale è intesa oggi – cioè il tentativo di risolvere a livello metafisico il rapporto tra mente e corpo – è sostanzialmente estranea alla riflessione dell'Aquinate.

Se da un certo punto di vista può essere provocatorio e anche interessante, come ha fatto recentemente Denys Turner nel suo *Thomas Aquinas: A Portrait* (Yale UP, 2013), definire Tommaso un *materialista* rispetto al problema mente-corpo, ciò non è filologicamente sostenibile, nemmeno alla luce del dibattito attuale. La difficoltà sta proprio nella terminologia, e gli espedienti per evitare i vicoli ciechi delle "etichette" non sono di aiuto. Gli studiosi della filosofia medievale e i teologi sono solitamente scettici nel ricorrere al termine "dualismo", che suona loro più nell'accezione platonica di essere umano identificato con l'anima immateriale, custode anche delle funzioni cognitive, e "imprigionato" in un corpo assiologicamente svalutato. In questo senso, l'autore della *Summa* risulta certamente assai più aristotelico e "materialista". Ma, nella nomenclatura contemporanea, materialista è chi ritiene che l'essere umano sia, come gli altri animali, solamente un'entità corporea. E, ovviamente, non è questo il caso dell'Aquinate, il quale ha sviluppato numerosi argomenti per dimostrare che l'intelletto umano è incorporeo o spirituale. Quindi, dice Feser, qualora diventi necessario incasellarlo nella tassonomia contemporanea, bisognerebbe definirlo un *ilemorfista dualistico*, con tutti i rischi di equivocazione che rimangono anche in questo modo, e di relativa insoddisfazione per chi vuole maggiore riconoscimento delle basi neuronali del nostro essere umani.

La posizione tomista può allora essere rivitalizzata in riferimento a un ilemorfismo "scientifico" che lavora sia sull'idea di forma sia su un'idea più complessa di materia. Essa incorpora, aristotelicamente, anche cause finali, le quali possono rendere ragione di come sostanze materiali dispongano di caratteristiche quali intenzionalità e teleologia. In questa direzione si spinge, ad esempio, William Jaworski, difendendo un "nuovo" ilemorfismo coerente con la biologia attuale come soluzione meno problematica al dilemma mente-corpo (*Philosophy of Mind*, Wiley-Blackwell, 2011).

In altre parole, la necessaria strada che Sanguineti indica e che ha cominciato ad aprire con la sua opera potrà essere ulteriormente allargata trovando un raccordo

tra due evidenze: quella di un intelletto (non fisicamente localizzato) capace di stati mentali coscienti con contenuto concettuale e quella di un correlato cerebrale di (quasi) ogni operazione psicologica. Si tratta di due dati che Tommaso non avrebbe visto come contrapposti, ma che oggi sembrano invece contraddittori sullo sfondo del naturalismo. La filosofia dell'uomo non chiede alla scienza di falsificare uno dei due, ma ha il compito di trovare una loro convincente composizione anche agli occhi di chi è tentato dal riduzionismo sulla base di dati neuroscientifici sempre più numerosi e convergenti.

ANDREA LAVAZZA