

Bibliografica

C. Hammond, *Il mistero della percezione del tempo*, tr. it. di A. Montrucchio, Einaudi, Torino 2013, pp. 320.

Comprendere il tempo è per gli umani così difficile perché è come per l'occhio voler guardare se stesso. Può farlo solo in uno specchio. Questo specchio è la filosofia. Per essa, infatti, la domanda sull'essere è stata sin dall'inizio – da Anassimandro, Eraclito, Parmenide – la domanda sul tempo. Tentare di capire l'umano significa interrogarsi sulla struttura temporale che noi stessi siamo. Le ricerche più attuali sulla psicologia del tempo confermano che «è l'esperienza del tempo ad ancorarci alla nostra realtà mentale. Il tempo è al centro della nostra maniera non solo di organizzarci la vita, ma di *vivere* la vita» (p. 13). Il tempo, infatti, oltre che essere un ritmo costante della materia e del cosmo è anche una costruzione della mente umana, la quale esiste e pensa «grazie a una combinazione di processi che coinvolgono la memoria, l'attenzione e le emozioni» (p. 301). Pur se incentrato sul tempo psicologico, questo libro non può dunque evitare di porsi delle questioni propriamente filosofiche.

Tra di esse è centrale la tendenza – giudicata anche da Bergson tanto inevitabile quanto negativa per una reale comprensione della temporalità – a spazializzare il tempo. Una spazializzazione che, se non si vuole ridurre al reciproco appiattimento e all'indistinzione tra il tempo e lo spazio, deve fare riferimento alla ricchezza della corporeità umana, alla struttura fisica ed esperienziale dalla quale il tempo si genera e dentro cui il tempo accade mentre il corpo si muove nello spazio. Un neurotrasmettitore come la dopamina è fondamentale per la stima del trascorrere del tempo e sembra che i neuroni possiedano «intrinseche proprietà di tempificazione» (p. 85) attraverso la rielaborazione di «input dati dai sintomi fisiologici del corpo». Dati dall'intero corpo e non soltanto del cervello (p. 88), anche se è poi nell'ipotalamo e nel suo nucleo soprachiasmatico che «i neuroni oscillano costantemente, con un ritmo appena superiore alle 24 ore che viene corretto dalla luce del giorno» (p. 94). Il tempo fisico della natura, il tempocorpo delle percezioni e il tempomentente dell'esperienza consapevole sono, dunque, tra di loro convergenti e producono la «coscienza auto-noetica, il senso che abbiamo di

noi stessi come esistenti nel tempo» (p. 143). Di questo senso è componente fondamentale la memoria, la quale non ha sede in nessuna specifica parte dell'encefalo perché i ricordi non sono degli enti ma costituiscono degli eventi che accadono senza posa attraverso il lavoro delle sinapsi e l'attività dell'ippocampo.

La memoria è il fondamento anche della costruzione interiore del futuro, perché essa non si limita a conservare i ricordi di quanto accade ma li rielabora di continuo per adattarli alle diverse circostanze e aperture della vita. È per questo che «tanto nel presente quanto nel futuro, è la memoria a rivelarsi fondamentale per l'esperienza del tempo» (p. 302). Memoria, attenzione, emozioni, slancio verso il futuro prossimo e lontano costituiscono la vita della mente, la cui dimensione temporale fa sì che il tempo sia una costruzione insieme psichica, biologica e sociale. Di questa ricchezza esistenziale Claudia Hammond affronta soprattutto una ben precisa ma fondante questione: il variare della percezione temporale con il progredire dell'età. Più si invecchia più sembra che il ritmo temporale si velocizzi, mentre dell'infanzia e della giovinezza si hanno di solito una percezione e un ricordo dilatati, lenti. Il cervello, infatti, utilizza una maggiore quantità di energia quando si trova ad affrontare situazioni, problemi, oggetti nuovi. Questo ha come conseguenza che più si è giovani più il tempo sembra scorrere lentamente. Da bambini e da adolescenti il cervello memorizza molti eventi, oggetti, circostanze, poiché tutto è nuovo e potenzialmente utile. Un cervello più anziano non ha bisogno di tale completezza, in quanto molte esperienze gli sono già note. Avendo meno contenuti da fissare, l'esperienza temporale sembra scorrere più velocemente.

Gli altri fattori determinanti che spiegano l'accelerazione della percezione del tempo sono gli stessi individuati da Thomas Mann nella *Montagna incantata*: «Anni densi di avvenimenti trascorrono molto più lentamente di altri poveri, vuoti, leggeri, che il vento soffia via. [...] Una uniformità ininterrotta abbrevia grandi periodi di tempo in un modo incredibile e spaventoso» (T. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di B. Giacchetti-Sorteni, Dall'Oglio, Milano 1980, vol. I, p. 116). Se il tempo oscilla e si deforma – il titolo originale del libro di Hammond è, infatti, *Time Warped* – la causa sta nel fatto che «monotonia e varietà» modificano di continuo la percezione che la mente ha dello scorrere delle ore, dei giorni, degli anni (p. 187). Hammond definisce “paradosso della vacanza” il fenomeno descritto così bene da William James: «In generale, il tempo riempito con esperienze varie e interessanti sembra breve mentre passa, ma lungo quando vi si ripensa. D'altronde, un lasso di tempo privo di esperienze sembra lungo mentre passa, ma breve in retrospettiva» (p. 190).

Molte persone sono angosciate dalla sensazione che gli anni trascorrono troppo velocemente e vorrebbero che il tempo rallentasse; altre sono invece op-

presse da una lentezza che sembra rendere vuoti gli istanti e la vita. Anche se Hammond afferma che non esiste «una sola ricetta sulla gestione del tempo che funzioni per tutti» (p. 276), nell'ultimo capitolo – il VI – comincia a elencare numerose modalità tecniche per «cambiare il proprio rapporto con il tempo» (p. 258). E qui il libro sembra diventare un banale e anche ripetitivo manuale su come si fa a “guadagnare tempo”, tanto che la stessa Autrice ammette «che tutto questo inizi a sapere di ciance da psicologi» (p. 289). Al di là di tali chiacchiere, il testo offre delle verifiche sperimentali a due elementi fondamentali della filosofia del tempo: il rapporto con i significati e la centralità del futuro. «Se disponiamo gli eventi nel tempo, è proprio per dar loro un senso» (p. 18); e questo vuol dire che l'analisi della temporalità è una cronosemantica. Il significato profondo dell'esistere umano sta probabilmente nella sua apertura costante verso ciò che ha da essere. Per Heidegger il futuro è «il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica» perché il tempo è avvenire-essente stato-presentante (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, § 65, pp. 916 e 925-927) e Hammond conferma che «contemplare il futuro potrebbe essere la posizione di default della nostra mente» (pp. 205 e 231). Oscillante o stabile, oggettivo o interiore che sia, il tempo rimane in ogni caso il tessuto di cui è fatta la vita umana, la sua sostanza.

Alberto Giovanni Biuso

A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, pp. 115.

La questione relativa alla natura del tempo e alle sue caratteristiche è stata una delle più dibattute in ambito filosofico e scientifico a partire dall'antichità classica sino ai nostri giorni. In essa si sono intrecciate immagini della realtà e statuti epistemologici, ricostruzioni della storia naturale e degli uomini. Dalla negazione, almeno sul piano ontologico, di Parmenide alla concezione platonica di Newton, sino all'assunzione trascendentale di Kant, alle visioni qualitative di Bergson e Proust e alla sua spazializzazione in Einstein, la concezione del tempo è stata una chiave di volta di sistemi filosofici e modelli scientifici, costituendo un elemento determinante delle loro architetture.

Temporalità e Differenza illustra e riannoda molte delle concezioni del tempo elaborate soprattutto dal pensiero occidentale e ne fornisce una propria, complessa e originale immagine, partendo da una definita tradizione filosofica che, per un verso, passa da Husserl ed Heidegger e, per l'altro, ha come riferimenti teoretici Hegel, Nietzsche, Bergson e Proust.

Secondo l'Autore il tempo pervade ogni manifestazione della natura e della vita umana e sociale. Senza riferimento ad esso sarebbe preclusa ogni comprensione ontologica ed è nella prospettiva temporale che la coscienza coglie la propria continuità nel costante mutarsi della realtà.

Il corpo e il suo divenire sono strettamente correlati al tempo, che è anche il segno e la causa della sua trasformazione, dalla nascita alla morte. La percezione che il corpo ha di se stesso e del proprio agire nello spazio e nel tempo è a priori rispetto a qualsiasi comprensione. Gli stessi linguaggi sono caratterizzati da sincronia e diacronia, cioè da una solida dimensione di identità e da una di continua trasformazione. Il tempo ha una dimensione plurale che non può essere ridotta ad alcuna comprensione particolare e specifica. Esso può essere inteso solo facendo riferimento alla sua molteplicità ontologica e mai attraverso gli strumenti epistemologici di discipline particolari, ma solo, oltre ogni dualismo e riduzionismo, grazie a un consapevole approccio filosofico, che è l'unico in grado di comprendere la realtà nella sua variegata completezza.

Non esistono enti o sostanze che siano autonomi dai contesti e dal costante flusso del divenire, del quale essi sono una parte e, nella dimensione temporale, un istante. La realtà è costituita da elementi in continuo movimento, che danno tuttavia origine a significati che permangono, come accade, per esempio, per un fiume, le cui acque sono sempre diverse, ma il cui significato mentale perdura. Gli eventi non accadono sullo sfondo di una linea del tempo, ma costituiscono essi stessi tale sfondo e il suo fluire. Il tempo del soggetto è irriducibile a una dimensione puramente quantitativa, ma tale percezione del tempo è strettamente connessa a quella quantitativa, misurata con il moto del Sole ed espressione in questo modo della complessità ontologica del tempo, non riconducibile ad approcci unilaterali. Il tempo è la dimensione irreversibile del vivente, la struttura profonda della natura, della storia e delle singole esistenze.

Il problema del significato e della comprensione dello scorrere del tempo è stato affrontato da molti autori. Fra le risposte date a tale quesito sono ricordate quelle di Plotino, Agostino, Hume, Kant, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Prigogine ed Einstein. In particolare la teoria della relatività di quest'ultimo, che risolve il tempo nello spazio, negandone l'esistenza, presenta molteplici contraddizioni, che derivano dalla valenza solo logica e non ontologica di molte sue argomentazioni. A differenza del tempo matematico della teoria della relatività, quello reale del mondo empirico non è affatto reversibile. La fisica teorica contemporanea elabora un'immagine del mondo e della sua formazione (come, per esempio, quella del Big-Bang) che differisce dalle costruzioni metafisiche solo per il proprio linguaggio matematico. In tal senso rappresenta una filosofia inconsapevole e, quindi, una cattiva filosofia, spesso slegata da ogni riscontro empirico.

Ai modelli umanistici e antropocentrici devono essere sostituiti parametri più realistici, consapevoli della natura molteplice, ibrida e contaminata del corpo che siamo. La civiltà occidentale è ossessionata dalla morte, a cui si oppone in ogni modo, dando centralità al punto di vista medico e con una vera e propria rimozione sociale. Riconquistare la consapevolezza della tragicità della vita e della necessità della morte consente una comprensione profonda e non illusoria di caratteristiche e significato dell'esistenza.

Allo stesso modo la consapevolezza della tendenza di ogni sistema all'entropia restituisce anche alla prospettiva delle scienze fisiche una linea del tempo direzionata e irreversibile. La termodinamica ha reso evidente la centralità del tempo per la materia, per le sue leggi e per la loro comprensione, ridando alla prospettiva di Eraclito quella preminenza a lungo tenuta dalla negazione del tempo di Parmenide.

Il tempo determina continuità e differenza degli eventi e supera la distinzione surrettizia fra soggetto e oggetto, sostituendovi la molteplice pluralità del fluire degli enti e dei soggetti, che raggiungono un'identità stabile solo con la morte. Il tempo è anche il principale elemento del tormento che accompagna il sentimento amoroso, che vorrebbe fare dell'alterità dell'amato un'identità con il proprio essere e che percepisce quindi la sua distanza come un abbandono e il fluire della sua vita come uno scacco al proprio desiderio di un possesso totale e duraturo. L'altro rimane infatti sempre irriducibile al sogno di chi ama sottrarlo al fluire del tempo e ridurlo alla condizione di un oggetto posseduto.

La negazione del tempo, come quella della relatività einsteiniana e di molta fisica contemporanea che ha fatto propria la metafisica parmenidea, è una forma di nichilismo, perché negare il tempo significa negare la vita e l'esistente, che sono intrisi di temporalità. Le tesi che negano il tempo sono statiche, chiuse e tendono a eternare gli enti. Per esse il tempo rappresenta il principio fondamentale dell'alienazione dell'essere, la cui perfezione si esprimerebbe nella sua totale immutabilità. Il soggetto appare invece preservato da ogni pericolo di caduta idealistica o solipsistica proprio dalla sua natura temporale, immersa nel continuo fluire della realtà.

Gli enti esistono indipendentemente dalle menti che li pensano e la conoscenza parte dalla loro percezione sensibile, ma prende forma e significato attraverso una costruzione mentale che vive e si realizza nel tempo. Il contesto temporale del soggetto trova inoltre nella propria contemporaneità una dimensione intersoggettiva, che si riconosce in una determinazione comune del tempo, scandita da orologi e calendari. Secondo l'Autore è, però, lo sguardo fenomenologico che consente di superare la contrapposizione tra tempo soggettivo e tempo oggettivo, tempo quantitativo e tempo qualitativo. L'approccio fenomenologico

va oltre questa distinzione in quanto coglie contemporaneamente la dimensione soggettiva e oggettiva dell'esperienza e della conoscenza, percependo quel processo in cui l'identità dell'istante coesiste con il flusso della differenza, in una comprensione profonda e unitaria del tempo e della vita che esso è.

Un problema che la filosofia non può eludere è quello delle origini, spesso deliberatamente trascurato dalle scienze fisiche, in quanto non affrontabile con i loro strumenti euristici. Per la filosofia la risposta non può che essere radicata nel fluire stesso del tempo senza alcun inizio e senza una prevedibile fine. Le scienze della Terra non hanno dato una risposta a un simile quesito, ma hanno operato uno straordinario ampliamento del tempo del mondo dai 6.000 anni del racconto biblico ai 14 miliardi di anni dell'universo e ai quattro miliardi e mezzo di anni di vita della Terra, confermando anche nei fatti l'esistenza della freccia del tempo e l'irreversibilità del suo scorrere.

Il tempo esiste e consiste in modo assai peculiare, in quanto è caratterizzato dalla molteplicità e dalla differenza che sono insite nel suo fluire. Il tempo è percepito come una costante alterità, che si realizza, però, nella dialettica tra identità dell'ente che diviene e differenza che esso nel divenire realizza continuamente. Differenza che è la ricchezza inesauribile della realtà in continua trasformazione, dove le alterità non sono antinomie inconciliabili, ma aspetti complementari dell'infinita complessità e molteplicità del mondo.

Il tempo della coscienza soggettiva e quello, anch'esso qualitativo, della società si intrecciano continuamente con il tempo della fisica e della sua misurazione tramite il moto dei pianeti e gli orologi. Tuttavia, solo lo sguardo filosofico è riuscito nel corso della storia a cogliere il senso profondo del tempo, a partire dall'analisi di Aristotele, che lo voleva come una mediazione tra tempo della coscienza e tempo della misurazione fisica, sino all'ipotesi fondamentale di Kant, che l'ha valutato come condizione necessaria per il darsi di percezioni e fenomeni.

I concetti di tempo di Parmenide, Platone, Aristotele e Kant sono comunque tutti, anche se in modi differenti, collegati a quello di spazio. È invece con Husserl che il problema viene affrontato con matura consapevolezza filosofica, giungendo, attraverso l'approccio fenomenologico, a comprenderlo nella sua complessa e molteplice natura di flusso, come sintesi delle concezioni fisiche e quantitative e delle visioni soggettive e qualitative. Il tempo può essere rappresentato come un processo a spirale, che procede facendo riferimento alla memoria e al ricordo e che si svolge nella relazione tra eventi e soggetti, dando consapevolezza e pienezza al succedersi degli istanti dell'esistenza. In tale flusso la mente dà senso alla molteplicità di significati generati dall'azione umana, dalla corporeità in cui trova comprensione il soggetto e il mondo, che costituiscono lo *Zeitleib*.

Mente e coscienza, che sono luoghi semantici, devono essere colti nella loro autentica natura di tempo incarnato, proteso verso il futuro sulla base dei suoi ricordi e delle sue esperienze passate. L'esistenza è vita calata nel tempo, consapevole della propria interconnessione con l'esistenza del mondo. Il contesto intersoggettivo è ben radicato nella coscienza, che è consapevole della comune appartenenza al flusso del tempo, sempre identico e differente. La coscienza non crea il tempo, che è al contrario la vita della coscienza in relazione con il mondo, ma vive immersa nel tempo e non può pertanto rappresentare la sua fonte.

La funzione semantica del corpo umano è in grado di trascendere i propri limiti spazio-temporali. Nel contempo l'esistenza dell'uomo nel mondo è consapevole della propria temporalità e finitudine e sa collocarsi all'interno del più ampio contesto che la circonda, proiettando su di esso la trama temporale con la quale lo può comprendere e lo può riempire del senso costitutivo della propria intenzionalità. Il tempo costituisce l'origine di questo processo, perché sta alla base della coscienza e del pensiero, rappresentando il limite dell'esistenza umana e della sua capacità di comprensione.

Il tempo è la condizione per ogni forma di conoscenza ed è il substrato fondante di ogni ontologia. *L'hic et nunc* assume significato in relazione alla sua collocazione nel flusso temporale, nella consapevolezza del soggetto di essere stato e di esserci ancora nel futuro, di mantenere la propria identità rispetto al generale trasformarsi del mondo e di mutare continuamente rispetto a ciò che è progressivamente stato nel passato. Non può darsi essere senza mutamento e una delle più chiare evidenze dell'osservazione empirica è il permanere della materia nella continua trasformazione delle sue forme.

La dimensione costitutiva e ontologica del tempo è il suo essere contemporaneamente identità e differenza. Nel flusso temporale gli enti mantengono la loro identità, ma nel tempo tale identità continua a mutare. La temporalità rimanda necessariamente alla differenza, che non è il nulla parmenideo, ma la trasformazione che consente l'identità. Il flusso temporale non è il contenitore dell'accadere degli eventi, ma è questo stesso accadere. La realtà in continuo movimento è l'identità e la differenza della materia in perpetua trasformazione, l'essere nella sua unità e molteplicità di identità e differenza.

Il problema della comprensione e della definizione del tempo, già di per se stesso estremamente complesso, si intreccia, nell'opera di Biuso, con lo sforzo di condurre un'analisi radicale del senso e delle modalità dell'agire del soggetto nel mondo, segnato dalla temporalità e dalla finitudine. In tale prospettiva l'Autore parte dalla solida riflessione elaborata dalla civiltà greca e dalla sua profonda saggezza, perfettamente consapevole del dramma dell'esistenza e, nel contempo, capace di valorizzare la ricchezza straordinaria della vita e delle sue suggestioni,

per giungere ad esiti teoretici originali e complessi, fondati in quella saggezza, ma arricchiti dall'immenso patrimonio di pensiero prodotto nel corso dei secoli dallo straordinario e fecondo sviluppo delle scienze e dalla tormentata e penetrante riflessione occidentale svoltasi dal medioevo sino alla nostra contemporaneità.

Per il senso tragico dei Greci la vita era un attimo di luce tra due eternità di tenebre, ma un attimo che era appunto luce e da vivere sino in fondo, in tutte le sue seducenti opportunità. Biuso riprende senz'altro questa prospettiva radicale e tragica, ma nel distacco filosofico e razionale così presente nel miglior pensiero greco come anche in certi autori moderni e contemporanei quali Spinoza e Nietzsche, che rappresentano alcune fra le principali fonti della sua riflessione.

Il tempo è la chiave interpretativa con la quale Biuso cerca di realizzare il proprio obiettivo di operare una comprensione unitaria del senso dell'agire dell'uomo nel mondo, evitando approcci unilaterali e fuorvianti. Il tempo è la sostanza dell'essere, perché fuori dal tempo non si dà nulla e quindi nulla può essere concepito. La temporalità è la cifra indiscutibile dell'esistente e la finitudine dell'essere trova in essa la sua naturale e inevitabile necessità. Sfuggire al dramma dell'esistenza significa sfuggire alla vita, a quanto il tempo, pur nei limiti segnati ai viventi, è in grado di offrire.

Il contesto filosofico e i riferimenti fra i quali si muove l'Autore evocano talvolta riflessioni segnate da elementi metafisici che un pensiero critico e razionalistico spesso non può condividere, ma le sue argomentazioni e la maggior parte degli esiti teoretici a cui giunge sono espressione di una razionalità avvertita e consapevole, libera da cadute dogmatiche e da fondazioni autoreferenziali.

In particolare appare largamente apprezzabile lo sforzo compiuto per cogliere la natura costitutiva e ontologica del tempo, sulla quale converge la riflessione filosofica e quella scientifica. È impossibile infatti, dopo la felice comprensione dell'origine delle specie operata dall'evoluzionismo darwiniano e dai suoi aggiornamenti, non collegare l'identità degli esseri al tempo. Non vi sono essenze ontologiche, come l'Autore pone bene in evidenza, né essenze immutabili, trasparenti al tempo. Gli esseri sono quello che sono, hanno cioè questa o quella determinazione ontologica, in relazione al tempo e non vi sono gerarchie fra gli esseri se non per la maggiore o minore organizzazione biologica dei loro corpi, dalla quale pure deriva la stessa capacità dell'uomo di elaborare i linguaggi, anch'essi sviluppatasi nel tempo, e di assumere la connotazione ora dominante, rispetto al resto dei viventi, di essere un animale simbolico e di avere quindi una coscienza che si caratterizza come un dispositivo semantico, come ancora giustamente sottolinea l'Autore.

Assolutamente condivisibile è il chiaro tentativo di superare ogni parcellizzazione dei saperi e quindi ogni separazione interpretativa, in quanto il pensiero

dell'uomo è unico e le sue diverse manifestazioni sono necessariamente interrelate. Pur restando fermo che ogni disciplina ha il proprio statuto epistemologico e i propri particolari riferimenti è evidente che una comprensione non unilaterale di un evento richieda la molteplicità dei punti di vista euristici che l'uomo ha saputo darsi nel corso della propria storia e non quello di una singola disciplina, assunta a unico strumento di indagine del mondo.

In tal senso la riflessione che l'Autore conduce su natura e caratteristiche del tempo e sulla sua centralità per gli esseri e la loro esistenza è magistrale, perché si impegna, per quanto è possibile, a non trascurare alcun apporto disciplinare, cercando di giungere a una comprensione unitaria di questo concetto. La stessa preminenza che sembra dare alla filosofia per giungere a una conoscenza profonda del tempo e del suo significato è in realtà relativa alla sua comprensione sul piano del senso, che non è terreno d'indagine delle scienze particolari, alle quali è attribuita invece la massima rilevanza sul piano della comprensione fisica e quantitativa della temporalità.

Il sapere filosofico si intreccia in maniera accorta e critica a quello scientifico in una visione complementare e non antagonistica della conoscenza. Le scienze hanno una chiara supremazia nella comprensione dei fenomeni e nell'agire concreto nel mondo dell'uomo, nella loro capacità di comprendere e modificare la realtà, di indagare e di rendere sempre più chiaro l'"attimo di luce", pur essendo del tutto disarmate nella spiegazione del dramma dell'esistenza, collocata fra le due eternità di tenebre. Non si tratta evidentemente di un'incapacità a illustrare le ragioni della finitudine degli esseri, perché anche la sola biologia evoluzionistica è in grado di farlo a un livello di chiarezza più che soddisfacente. Una domanda sul significato dell'esistenza è per le scienze evidentemente priva di senso, ma non lo è certo per il destino degli uomini, che, quando rifiutino di coglierlo nelle immagini consolatorie delle religioni e delle metafisiche, si trovano ogni giorno a cercare di comprendere il senso della propria esistenza nonostante la chiara consapevolezza della sua finitudine e dello scacco inevitabile della morte che la segna. Su questo terreno si colloca una delle funzioni della filosofia, che, come recita la celebre espressione spinoziana, deve *nec ridere, nec lugere, sed intelligere*. La comprensione di una mancanza di senso è essa stessa una valida risposta filosofica, ma lo è certamente di più un accorto recupero della saggezza classica, che vede nella finitudine un elemento ineliminabile dell'esistenza, alla quale tuttavia non manca di riconoscere il dono straordinario della luce della vita e dell'intelligenza alla quale l'uomo riesce ad attingere. Una concezione del tempo come struttura fondante dell'esistenza, ma anche come elemento che garantisca, nella dialettica tra identità e differenza degli esseri che si avvicendano nel flusso della storia naturale e umana, la ricca e variegata molteplicità del mondo e della vita, restituisce

al divenire e alla finitudine la loro drammaticità e insieme la pienezza di una vita unica e irripetibile, capace di senso anche nei propri inevitabili limiti cronologici.

Il volume di Biuso non è, dunque, solo un'opera che affronta con efficacia la questione della temporalità e dell'esistenza, ma è anche uno sforzo multidisciplinare per un tentativo di comprensione globale di eventi, fenomeni e significati, sullo sfondo dell'insopprimibile esigenza di comprensione del senso della vita da parte degli uomini, giungendo a esiti di notevole spessore teoretico, che offrono soluzioni originali a questioni centrali per la riflessione filosofica. Il volume rappresenta così un lavoro che potrà sicuramente essere discusso a partire da punti di vista fondati su differenti tradizioni filosofiche, ma con il quale si dovrà necessariamente confrontare chiunque intenda, da questo momento in avanti, affrontare i temi in esso trattati.

Dario Generali

A. Fersen, *L'universo come giuoco*, a cura di C. Tafuri - D. Beronio, AkropolisLibri - Le Mani, Recco - Genova 2012, pp. 250.

Alessandro Fersen (1911-2001), polacco d'origine ma italiano d'adozione, è noto come uomo di teatro. Eppure i testi, *Arte e vita. Taccuini e diari inediti e L'universo come giuoco*, usciti per i tipi Le Mani e AkropolisLibri, e gli altri che usciranno nei prossimi anni, a cura di Clemente Tafuri e David Beronio, ci presentano un Fersen filosofo. Genera quasi incredulità la scoperta, se non fosse che, nella lettura, si ritrova il volto tutt'intero di uno studioso i cui interessi molteplici hanno indotto spesso i critici a un'interpretazione settoriale della sua attività, affibbiandogli di volta in volta le etichette più disparate – teatrante, antropologo, pedagogo –, quando invece proprio il suo indiscusso eclettismo avrebbe da subito dovuto trarre fuori dall'inganno di un'errata classificazione, se è vero che il filosofo è proprio colui che più di ogni altro ha interesse per tutti i campi del sapere. Chi divenne immediatamente consapevole della personalità filosofica di Fersen fu, invece, il suo grande amico Giorgio Colli: «29 novembre 1944 – Colli mi convince indirettamente che forse non è la poesia, ma la filosofia la mia direzione vera» (A. Fersen, *Arte e vita. Taccuini e diari inediti*, a cura di C. Tafuri - D. Beronio, Le Mani - AkropolisLibri, Recco - Genova 2012, p. 31).

L'universo come giuoco, benché sia un'opera giovanile – la sua tesi di laurea –, è un testo teoretico che segnerà tutta la vita dell'Autore. Scritta quando aveva all'incirca ventiquattro anni, «lo stile profetico consente a Fersen di procedere in modo mai banale attraverso le difficoltà che il suo pensiero gli presenta.

E ciò mentre egli porta avanti una critica spietata alla realtà fenomenica» (p. X). Tafuri e Beronio hanno scelto di rieditare la versione del 1936 e non la successiva risalente invece al 1958, rivisitata dallo stesso Fersen, in cui l'attenuazione dei toni, benché spesso enfatici, aveva tolto vigore alla scrittura e reso meno attendibile la tesi principale. Con l'edizione del 1958, infatti, «*L'Universo come gioco* diventa quindi un testo più prudente, più attento ai codici della comunità accademica ma, in definitiva, meno convincente» (*ibidem*).

Il coraggio giovanile con cui Fersen sostiene la sua teoria, d'altronde, continua a essere la cifra di quest'opera che oggi, grazie anche alla cura redazionale di Tafuri e Beronio, ha acquisito una fruibilità tale da risultare, oltre che visionaria, perfettamente rispondente alle questioni della nostra epoca. La scrittura di Fersen è fortemente narrativa e innovativa, a tal punto che a volte la trattazione sembra destinata ad assolvere un compito ben diverso da quello di dar ragione delle argomentazioni filosofiche trattate; sembra insomma rivolta a un pubblico di spettatori e non di lettori. E il testo risulta sì impegnato eppur godibile e persino ironico da poter essere letto da specialisti e non. Un po' come spesso accade con lo *Zarathustra* di Nietzsche. I toni raggiungono a volte l'enfasi, ma l'efficacia argomentativa licenzia in fretta il piccolo – e del resto simpatico – slittamento giovanile, senza darvi troppo peso, come Tafuri e Beronio sostengono nella nota introduttiva.

A esergo dell'opera è un frammento di Eraclito, intorno al quale è costruito l'intero nucleo teoretico del testo, come spiega lo stesso Fersen in un brano che risulta anche un'incisiva sintesi della sua filosofia: «Ebbene la mia meditazione intera coincide con quanto Eraclito ha saputo dire in otto brevi parole. Ora qui viene a proposito il commento: giacché dissi che l'*Universo come giuoco* è una formula rivelante un comportamento e non un'essenza. Ed ecco Eraclito: l'eternità è un fanciullo – dove la personificazione non indica un'essenza, ma unicamente un atteggiamento etico. Inoltre: un fanciullo, cioè un essere senza raziocinio – ecco l'assenza di ragione nell'Universo. Che giuoca ai dadi – dove si accentua il carattere di puro comportamento; inoltre: il fanciullo giuoca – ecco il senso del giuoco, dell'inutilità; e ai dadi giuoca – dall'inutilità e dall'assenza di ragione scaturisce il puro caso, giacché il giuoco dei dadi è il tipico giuoco d'azzardo. Allora Eraclito suggella il suo aforisma: regalità di fanciullo. Ecco l'aristocrazia della vita, ecco l'apprezzamento etico che scaturisce dalla vita stessa: non verità, non essere, ma unicamente aristocrazia» (p. 228).

Fersen cade anche in qualche contraddizione e se ne rende conto a tal punto che cerca una giustificazione che, però, risulta debole dal punto di vista teoretico: «Qui si accentua l'improprietà del mio linguaggio e del mio ragionamento, giacché io mi devo ancora servire di essi per esprimere cose inesprimibili in termini di ragione: spazio in un'atmosfera di valutazioni assolutamente eterogenee rispetto

alla ragione. Mi si può rimproverare che, se continuo a giudicare, continuo a conoscere e quindi a servirmi del prisma dello Spettacolo: in verità io parlo il linguaggio umano, mi esprimo nella lingua coordinata e creata dalla ragione, quindi per quanti sforzi io faccia, non riesco a liberarmi dalla schiavitù del linguaggio e devo esprimere in termini di ragione e di conoscenza ciò che con la conoscenza e con la ragione nulla ha in comune» (p. 129).

Inevitabilmente, insomma, è costretto a usare gli stessi strumenti razionali che condanna per strappare il velo ordinato dietro cui la ragione nasconde la realtà. Di fatto per combattere il nemico bisogna non soltanto conoscerlo, ma anche non avere alcun pudore a usare gli stessi suoi mezzi. D'altronde Fersen dichiara esplicitamente la sua intenzione di immergersi nell'universo come giuoco soltanto alla fine, quando afferma di voler annullare lo spettacolo. Solo allora la contraddizione è sciolta e Fersen è libero persino di tacere: «Annullo definitivamente lo Spettacolo – ed ecco io non conosco più: ma allora, tolta la conoscenza, non resta che il Giuoco. L'ultima gomina è recisa, l'ultimo ostacolo è superato: nell'istante in cui io cesso di conoscere, io cesso anche di parlare – io taccio – tutto si dissolve in me – tutto muta stranamente – la mia coscienza annega – tutte le solite forme intellettuali scompaiono da me – tutte le parole precipitano in un baratro – si dissolvono – io mi abbandono alle onde oceaniche della vita – cado come in una mistica estasi – io *vivo*» (p. 231).

Si sente, anche in quest'esigenza di giustificare se stesso e il suo argomentare razionale, il desiderio di far della sua vita un esempio, tant'è che Fersen pone a esergo del paragrafo 37 della quarta e ultima parte dell'opera una citazione da Tolstoj: «Non si deve poter prescindere in una filosofia dal suo autore e dalla sua vita, bisogna sentire sempre l'uomo dietro la parola, perché è così che veramente si può agire sugli uomini» (p. 188).

L'opera del filosofo polacco anticipa decisamente tematiche che nel Novecento saranno indagate da più autori. Proprio in quegli anni, come lui stesso ricorderà in seguito, Johan Huizinga pubblica l'*Homo ludens* (1939), in cui ritorna il tema del gioco, considerato un fenomeno preculturale a fondamento dell'organizzazione di ogni società. A Huizinga deve molto l'*Internazionale Situazionista* che tra i suoi fondatori annovera un filosofo che affronterà un tema caro a Fersen. Si tratta di Guy Debord che nel 1967 pubblicherà *La Société du Spectacle*. La questione dello spettacolo viene qui indagata in modo specifico, dimostrando come la passività dell'uomo, a cui Fersen aveva accennato, conduca a una vera e propria alienazione dal suo essere più profondo. Ma non soltanto. Si ritrova in quel testo un'analisi critica del linguaggio e dell'opera d'arte. Tutte tematiche già individuate da Fersen: «Sottoposta allo schema del fine, essa [*scil.* l'arte] fece convergere tutta l'attenzione e lo sforzo verso il prodotto, l'opera d'arte; cambiò così il carattere

della vita artistica e la psiche dell'artista creatore. Un tempo non fu così. Un tempo tutto il valore stava in qualche cosa di fuggente di incomunicabile di veramente aristocratico di prodigiosamente vivente – la creazione. Allora l'arte era veramente sentimento libero da scopi, puro da contaminazioni razionali» (p. 178).

Allievo di Giuseppe Rensi, amico di Colli, profondamente nietzschiano, vicino alle tematiche spinoziane e schopenhaueriane e all'antropologia di Lévy-Bruhl, sebbene sempre coraggioso nel differenziarsi dai grandi maestri, Fersen rimarrà legato alla sua opera giovanile, tanto che negli anni Cinquanta comincerà a riflettere sulla possibilità di tradurre in atto – nello specifico nella pratica teatrale – quanto trattato teoricamente nel '36. Il mnemodramma, che a lui dobbiamo, nasce appunto da questo dichiarato ritorno al giuoco, allo stato primitivo, in cui la coppia mito-rito permette all'individuo di vivere e “sentire” le forze originarie che lo abitano, di abbandonare lo stato di coscienza, di entrare in contatto con la parte più profonda, originaria/primitiva e collettiva di sé.

Per concludere un accenno doveroso allo stile di Fersen. Si è detto della sua enfasi che non confluisce mai però nella ridondanza; tuttavia, un discorso a parte merita l'ironia, che è forse il tratto più coraggioso e insieme irriverente di Fersen. Autori come Kant o Hegel spesso sono da lui stigmatizzati con espressioni sardoniche che non lasciano scampo alla loro filosofia. Eppure, nonostante il dissenso con cui si accolgono tali dichiarazioni – foss'anche per puro rispetto più che per condivisione teoretica – non si può nascondere che la lettura del saggio diventa persino divertente e così, in un'epoca in cui “il vacuo elucubrare” sembra spesso farci annegare in un «immenso carcame cadaverico di concetti di parole tecniche di termini aridi, da cui la vita è già da gran tempo fuggita» (p. 188), leggere Fersen è una ventata di allegria e di speranza. Un giovane del 1936 ci racconta lo spettacolo degli anni Dieci del Duemila con lo stesso linguaggio che oggi potrebbero usare i nostri ragazzi più colti. Difficile accettarlo in una società gerontocratica come la nostra.

Giusy Randazzo

P. Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano - Udine 2013, pp. 140.

Nel recente volume di Pio Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*, particolarmente interessante è il titolo scelto: il termine “orizzonte” sembra infatti apparentemente ridondante se affiancato al termine “trascendentale”, poiché già il trascendentale, almeno da Kant in poi, designando le condizioni di possibili-

tà della conoscenza, rimanda anche inevitabilmente ai limiti e ai confini che, in quanto tali, definiscono e delinano un “orizzonte” della conoscenza. In realtà, il termine “orizzonte” rimanda ad una pluralità di significati che, seppur apparentemente distanti, sono tutti presenti nel volume di Colonnello e ne definiscono anzi la sua specificità; l’orizzonte, etimologicamente *horizon (kyklos)*, ovvero “(cerchio) che delimita”, è la linea apparente, fenomenologica si potrebbe anche definire, che separa la terra dal cielo ed in questo senso esso è sì una linea di confine, ma non ancora un trascendente in quanto questa linea varia in base al punto di vista da cui si osserva. La nota metafora dei nani sulle spalle dei giganti attribuita a Bernardo di Chartres può essere letta, attraverso le indicazioni di Colonnello, come uno spostamento in avanti, lento ma continuo, dell’orizzonte del trascendente, concetto quest’ultimo che viene a riconfigurarsi come un universale variabile, in quanto l’universalità gli è data dal trascendente, limitante spazialmente le possibilità della conoscenza oppure, in altre parole, l’*Io storico nel suo immanente spazio mondano*. Allo stesso tempo, il concetto di orizzonte restituisce anche la variabilità del mutare del punto di vista in grado di consentire, storicamente e quindi temporalmente, una visuale maggiore sull’universalità spaziale del trascendente stesso. In questo senso, anche lo spazio dedicato all’al di là dell’orizzonte del trascendente, uno spazio trascendente le possibilità di conoscenza del soggetto, è uno spazio che nel corso della riflessione filosofica va via via sempre più riducendosi, rimanendo, tuttavia, ugualmente uno spazio mai del tutto riconducibile all’interno dell’orizzonte, poiché, anche se sulle spalle dei giganti, nessuno può ugualmente raggiungere una vetta tale da cui poter osservare l’intera totalità del mondo. La linea fenomenologica tra cielo e terra, seppur variabile, rimane comunque ineliminabile.

Il volume di Colonnello si intitola, però, *Orizzonti del trascendente* con una declinazione al plurale del termine “orizzonte”. Probabilmente la pluralità è dovuta alle diverse visuali sul tema prese in considerazione: da Aristotele a Heidegger, da Kant a Nietzsche, passando anche per Freud, Husserl, Gaos, Zubiri e altri ancora. Ognuno di questi autori, dall’alto della propria visuale soggettiva, ci offre una diversa descrizione del panorama: il tentativo, arduo, ma ben riuscito, di Colonnello, è quello di disegnare una mappa geografico-topologica che possa tenere insieme le diverse visuali di questi autori, mappa che, in un certo qual modo, consiste in una sovrapposizione di mappe – le quali coincidono perfettamente in alcuni punti, ma differiscono radicalmente in altri – e dalla quale, attraverso queste sovrapposizioni, possa emergere una nuova mappa, più estesa e completa, che conserva a un tempo ripetizioni e differenze.

Se il primo significato di orizzonte qui messo in evidenza è puramente teorico e il secondo invece ermeneutico, c’è un significato ulteriore nel volume di Colonnello, un significato pratico, che si delinea a partire dal tentativo di rinve-

nire una nuova universalità come compresenza di individualità e non elevazione di una individualità ad universale. In altre parole il tentativo di Colonnello, da un punto di vista pratico, è quello di delineare un piano del discorso *orizzontale* e non verticale. In questa prospettiva, particolare rilievo assume la bella analisi del concetto di meticciano nella riflessione filosofica latinoamericana.

Infine, credo si possa intravedere anche un'altra chiave di lettura del volume, sempre in relazione all'idea di orizzonte: il significato biografico, di biografia intellettuale, dell'Autore. L'orizzonte, per la sua etimologia, è un "cerchio che delimita" e, la pista ermeneutica seguita da Colonnello in questo volume evidenzia anch'essa una natura circolare e l'Autore, per percorrere tale pista, si è avvalso di Heidegger come bussola all'interno di questo *Holzweg* del pensiero: *interpretare è sempre un nuovo modo di filosofare*.

I saggi raccolti nel volume si possono dividere in tre sezioni: la prima, comprendente i primi tre saggi: "Vita fittizia e affezioni dell'anima. Heidegger interprete di Aristotele", "Sensibilità e immaginazione tra la I e la II edizione della *Critica della ragion pura*", "Colpa innocenza perdono. Tra sapere poetico e ragione metafisica"; la seconda comprendente i saggi quarto e quinto, ovvero "La ragione inquieta. Freud il perturbante e l'eterno ritorno", "Identità differenza alterità. Percorsi della ragione etica"; l'ultima, la terza, comprendente gli ultimi tre saggi: "Edmund Husserl e José Gaos. Tra fenomenologia trascendentale e fenomenologia esistenziale", "José Gaos e la fenomenologia della temporalità", "Rileggendo il nesso sentire/comprendere in *Intelligenza senziente* di Xavier Zubiri".

Nei primi saggi è più chiara la presenza di Heidegger come strumento della pista ermeneutica. Più in particolare, il primo saggio si occupa della lettura heideggeriana di Aristotele, il secondo tratta, sempre in chiave heideggeriana, la questione riguardante la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, mentre il terzo è centrato sui temi della *colpa*, dell'*innocenza* e del *perdono*, in cui, anche se sottotraccia, si possono evincere le suggestioni ricevute dalle fondamentali analisi di Heidegger su Paolo di Tarso.

Allo stesso modo dei primi tre saggi, anche gli ultimi tre si presentano come percorsi guidati dallo strumento ermeneutico heideggeriano. Se i primi tre sembrano insistere sulla ricezione di Heidegger in direzione fenomenologica, gli ultimi tre sembrano invece denotare una ricezione di Heidegger in direzione esistenzialista. In particolare, il saggio "Edmund Husserl e José Gaos. Tra fenomenologia trascendentale e fenomenologia esistenziale" istituisce un serrato confronto tra questi due autori, mediato e compreso, proprio grazie allo strumento ermeneutico offerto dalla concettualizzazione heideggeriana.

Tra i primi tre e gli ultimi tre, in posizione mediana, si situano due saggi che rompono, apparentemente, la continuità del discorso. Questi due saggi, dedicati

rispettivamente, il primo, a Freud e al tema dell'eterno ritorno e il secondo a "Identità differenza alterità. Percorsi della ragione etica", individuano, come indica più esplicitamente il sottotitolo del secondo saggio, nella sfera etica lo spazio in cui si può ricercare il senso di questo apparato centrale all'interno del percorso di Colonnello. Il problema teoretico del trascendentale ha, infatti, la sua cartina di tornasole sia nella sfera etica sia, in particolare, nel concetto di universalità, nozione che non è possibile accettare in senso forte, come Colonnello dimostra nel suo volume, e a cui, però, non è neanche possibile rinunciare del tutto, almeno sotto il rispetto pratico: «[L]a vissuta esperienza morale ci insegna che non si può fare a meno del principio dell'universalizzazione» (p. 91). Allo stesso modo, è nella sfera morale che bisogna ricercare il senso del saggio su Freud e l'eterno ritorno. L'Autore interpreta molto bene la «relazione problematica tra Freud e Nietzsche» (p. 73), una relazione in cui «si tratta non tanto di cogliere meramente affinità e consonanze tra l'idea freudiana del ritorno del rimosso o della coazione a ripetere con la teoria nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico; ma semmai, di individuare la linea di discriminazione che segna opportunamente le distinzioni» (p. 86). Nel caso specifico, la linea di discriminazione non è identificabile nell'*orizzonte* scrutato da Freud e Nietzsche, *orizzonte* per molti versi simile, ma nell'atteggiamento etico differente per il modo con cui entrambi si rapportano alla visione teoretica. Freud e Nietzsche, forse, sono saliti sulla vetta dello stesso monte, ma mentre uno ne rimane estasiato, l'altro rifugge con orrore da quella visione.

In definitiva, fra i numerosi pregi del volume, emergono, in particolare, l'acribia scientifica e la sensibile metodologia ricostruttiva e interpretativa con la quale l'Autore (ri)percorre queste complesse vie del pensiero.

Ivan Rotella

R. Bague, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 100.

Col termine "metafisica", ricorda Rémi Bague all'inizio del suo *Ancore nel cielo*, viene genericamente evocato tutto ciò che esula dalle questioni più urgenti della "vita vera". Prendendo in prestito dal lessico marxista alcuni termini chiave, Bague afferma che, nell'immaginario comune, la "metafisica" rappresenta la più classica delle *sovrastutture*, ovvero, una «cima tra le nuvole» dalla cui altezza non affiorerebbe nulla di «concreto» (cfr. p. 16). Da studioso di filosofia antica e medievale, e già allievo dell'autorevole aristotelista e storico della metafisica Pierre Aubenque, Bague rovescia l'ormai logoro luogo comune dimostrando che

l'interrogazione metafisica rappresenta tuttora l'accesso più "concreto" all'*infrastruttura* della realtà, allo "zoccolo duro" di ogni nostra esperienza.

Brague evidenzia l'impossibilità di entrare nel merito della scienza delle *cause e dei principî primi* facendo astrazione dai grandi pensatori che nel passato, in maniera certamente problematica, si sono occupati *dell'essere, dell'esistenza, della sostanza* e dei *principî primi*. Addentrarsi nella storia della metafisica, all'inizio del nuovo millennio, significa, secondo Brague, assumersi il compito di «rimettere la metafisica al suo posto» (p. 20) e, più specificamente, di prendere in considerazione le tappe fondamentali di una campagna condotta contro la metafisica che, a partire da Kant, giunge ad Heidegger passando per Comte e Carnap. Si rivela utile, dunque, una chiarificazione del progetto kantiano per conoscere realmente quanto di esso è noto: la *critica* mirava a "fare migrare" la metafisica dall'ambito teorico all'ambito pratico. Ma se è quest'ultimo la vera patria della ragione, Brague sostiene che «la rivoluzione kantiana è paragonabile non a una emigrazione, ma piuttosto a un'uscita dall'esilio, a un esodo» (p. 22). A partire da questa prospettiva rinnovata, la questione dei *trascendentali dell'essere* (tra le più spinose e combattute dell'intera storia della metafisica) oltrepassa, nell'interpretazione di Brague, il terreno circoscritto degli addetti ai lavori, e arriva a toccare quel punto decisivo in cui, «andandone della vita e della morte», diventa piuttosto «impossibile non fare metafisica» (p. 27). Se è vero per un verso che, secondo la dottrina della scolastica, tutto ciò che è, in quanto è, è anche uno, buono e vero, per altro verso, la medesima dottrina si rivela già radicata nel cuore della metafisica antica, laddove Platone e Aristotele identificavano l'essere col *bene*. Tale identificazione, infatti, «governa il rapporto tra ciò che è e ciò che deve essere. Pensa il rapporto come se fosse in ultima analisi un'identità, sicché l'essere "vale la pena" di essere» (p. 31).

Lo snodo essenziale dell'argomentazione di Brague è individuabile proprio all'incrocio tra la chiarificazione del progetto kantiano e l'identificazione platonico-aristotelica dell'essere con il *bene*. Brague dimostra, infatti, che l'opportunità e la fecondità di un odierno rilancio della metafisica presuppongono la comprensione dello "spostamento" attuato storicamente da Kant: ogni proposta etica o politica che, incentrandosi sull'idea platonica del *bene* piuttosto che sull'orizzonte aristotelico della *praxis*, pretende di opporsi in maniera fondata alle dottrine di stampo utilitaristico, non potrà che fare leva sul cambiamento epocale «della "fisica" soggiacente alla metafisica» (p. 41) operato appunto da Kant. Nel progetto critico trascendentale la "funzione *meta*" sopravvive soltanto a patto di non rapportarsi più alla cosmologia ma all'antropologia. È a partire da questo riposizionamento che il filosofo di Königsberg non soltanto precorre la definizione schopenhaueriana dell'uomo come *animal metaphysicum*, ma fa anche sì che la domanda *Was ist der Mensch?* conquisti una posizione inaggrabile, come mostra

poi Heidegger, nella struttura stessa dell'interrogazione metafisica: «[N]on basta dire che l'uomo è un animale che fa metafisica, che non può impedirsi di farne. Occorre anche dire che egli *esiste* in modo metafisico. L'antropologia implica di per sé un appello alla metafisica. L'esistenza umana è da subito ontologica. Heidegger lo mostra fin dal nome che dà all'uomo, il *Dasein* [...]. A rigore, l'uomo non può essere nominato con niente di quanto può essere descritto in un'antropologia, poiché essa può concernere solo un ente, non un *modo di essere*. Qui serve piuttosto un'ontologia. Ecco il senso delle parole di Heidegger quando afferma di concepire la propria impresa come un "attacco contro l'uomo"» (p. 70).

Contro il luogo comune secondo cui la metafisica sarebbe una *sovrastruttura* priva di rapporti con la vita reale, Brague si dedica con sapienza e rigore all'idea di fondo di questo suo testo; idea secondo cui la metafisica coincide in realtà con l'«*infrastruttura* indispensabile alla continuazione della vita degli uomini» (p. 72), dunque, con una dimensione costitutiva del pensiero stesso, alla quale l'«esistenza biologica della specie umana» (*ibidem*) si mostra costantemente "ancorata". È opportuno in questo senso che il pensiero non si limiti a riflettere su fattori e motivi dei problemi che oggi attanagliano il mondo, ma che guardi piuttosto alle loro *ragioni*: «[P]iù precisamente, non alle cause *passate* della situazione *presente*, ma alle ragioni che dobbiamo avere *oggi* per determinare che cosa sarà il *futuro*» (p. 75). Sarà allora sul piano delle *ragioni* che le riflessioni maturate in ambiti diversi, dall'arte alla scienza, convergeranno nel constatare quanto «in tutti i casi, il fatto resta: l'esistenza stessa di esseri umani dipende sempre più dalla libera volontà di esseri umani» (p. 76).

Brague ci aiuta, pertanto, a scorgere il senso in cui la riflessione metafisica, in controtendenza rispetto alla *Überwindung* profetizzata e auspicata da buona parte del Novecento filosofico, si impone con forza dal momento stesso in cui entriamo nel vivo di questioni certamente urgenti – affrontate da Brague ad ogni capitolo del libro – quali la scelta dell'individuo tra il bene e l'utile, l'esperienza del suicidio, l'opportunità di controllare le nascite e l'eventualità, meno lontana di quanto sembri, della fine della vita umana sulla terra: «[L]a necessità di giustificare l'esistenza stessa dell'uomo obbliga a riconsiderare gran parte degli orientamenti di base del pensiero moderno. Non si tratta di rinunciare ad acquisizioni preziose e conquistate a caro prezzo, e ancor meno di tornare a un passato sognato. Al contrario, si tratta di permettere a chi è soggetto e oggetto di questi benefici, cioè all'uomo, di proseguire la sua avventura. Più esattamente, di *volerla* continuare» (p. 99).

Fabio Treppiedi