

Bibliografica

Isabella Adinolfi - Laura Candiotta (eds.), *Filosofia delle emozioni*, il melangolo, Genova 2019, pp. 144.

Il denso ma agile volume, a cura di Isabella Adinolfi e Laura Candiotta, è un'indagine sul ruolo delle emozioni nei processi che coinvolgono la soggettività entro una condizione patica che non è mera esposizione passiva dell'io al mondo. Se «l'emozione esprime il pensiero, che è la sua immediata, concreta [...] manifestazione» (p. 7), essa non può più considerarsi elemento irrazionale opposto alla ragione, a dispetto di una certa tradizione filosofica. Senza poter essere messa in *epochè*, oltre a palesare la natura incarnata del pensiero, l'emozione è dischiusura, condizione di possibilità del significato dei fenomeni. Come a dire: la *Sinngabung* è mediata dall'emozione, che costituisce «la prima forma di interpretazione/valutazione/attribuzione di significato operata da un organismo in un determinato ambiente» (p. 9). È evidente l'eco della heideggeriana *Befindlichkeit* in quanto esistenziale che manifesta l'essere del *Dasein* come autotrascendimento, in una rimodulazione teorica che fa dell'emozionale il luogo di orientamento dell'esperienza conoscitiva dell'uomo rispetto all'altro da sé. Altrettanto evidente è il superamento dell'idea di un soggetto deterministicamente forgiato come *tabula rasa* da un fuori di sé, per percorrere una dialettica che la fenomenologia di matrice husserliana definirebbe come relazione co-originaria fra sintesi attiva e sintesi passiva quali costituenti inscindibili della natura intenzionale del soggetto. Da questo punto di vista, è chiaro come per la filosofia delle emozioni queste hanno più che un semplice valore psicologico: sono veri e propri problemi epistemologici, che mettono immediatamente in gioco la domanda sulla natura della relazione io-mondo, io-fenomeno.

Le emozioni non sono solo visibili, somatizzate nel corpo, espressione di una corporeità patica; sono epistemiche, perché direttamente implicate nei processi identitari di configurazione e continuo riplasmarsi del soggetto a fronte della sua esperienza di realtà. Candiotta dichiara esplicitamente che il problema epistemico delle emozioni «chiede ragione della relazione [...] tra la ricerca della verità, propria della filosofia, e la disposizione affettiva al sapere» (p. 12), che del resto la filosofia assume come suo cominciamento, asserendo che la meraviglia è principio del co-

noscere. Il problema che affronta Candiotta, in effetti, fa del conoscere un oggetto intenzionale, ossia il tema di una ricerca rispetto alla quale «le emozioni epistemiche agiscono [...] come motori di un apparato cognitivo volto al proprio perfezionamento» (p. 13). Candiotta sottolinea che «le emozioni epistemiche sono necessarie per pensare bene» (p. 14), tesi questa che l'Autrice sviluppa guardando alla filosofia antica e importando il principio della *virtue epistemology*, secondo cui il soggetto epistemico non è un individuo disincarnato e neutro, ma un singolo concreto *hic et nunc*, con i suoi tratti ontologici e vissuti esistenziali. In forza del nesso causale fra emozione e conoscenza, la prima, secondo un'accezione "forte" di "emozione epistemica", «contribuisce alla produzione della conoscenza» (p. 16), perché «costituent[e] delle virtù intellettuali» (p. 18). Le emozioni epistemiche svolgono un ruolo primario nella ricerca del vero, perché trasformano la soggettività nel suo «divenire psichico ed esistenziale», che è reso possibile «da un riorientamento dello sguardo, da una rivoluzione che chiede all'agente cognitivo di non scambiare più le falsità per verità» (p. 22), e che, soprattutto, è motivato dal pungolo di quell'inquietudine, che spinge il soggetto al movimento di fuoriuscita da sé, destinandolo al suo impegno intenzionale, in quanto soggetto che per natura desidera conoscere, come insegna la greicità, cui Candiotta si volge con insistenza. Una simile prospettiva invoca un impegno verso le emozioni, ossia la necessità di una cura delle emozioni, contro la continua «ingiustizia epistemica», la strumentalizzazione delle emozioni «per mediare messaggi di discriminazione» (p. 28) o, comunque, la mistificazione del reale per i propri interessi. L'idea di una cura epistemica non significa solo avere a cuore la verità, ma prendersene cura; è, dunque, «un invito a purificare e rinnovare il modo di sentire, percepire e pensare la realtà» (p. 29).

Lo "studio di un caso" di Roberta de Monticelli, del resto, insiste nella stessa direzione. A partire dalla suggestione di *Vita e Destino* di Grossman, De Monticelli analizza i due principi fondamentali della fenomenologia del sentire: 1) «il sentire è essenzialmente una percezione del valore-qualità di ciò che può essere positivo o negativo» (p. 35); 2) «[i]l sentire è sempre una esperienza di autorivelazione» (p. 37), secondo una gradualità di modi qualitativi, direttamente proporzionali al grado di coinvolgimento personale. Un sentimento è avvertito tanto più profondamente quanto più «è proporzionale all'importanza dei valori che esso concerne» (p. 39). L'intensificazione del sentire si verifica soprattutto in presenza di una verità «che suscita un assenso profondo, o addirittura richiama alla vita il proprio intero essere» (p. 42), poiché «c'è una felicità in questo intensificarsi della vita, in questo modo d'essere più largo e più profondo» (*ibidem*), che coincide con il «sentimento di essere di nuovo *se stessi*, come se si fosse improvvisamente riacquistata *la propria vera misura, la propria dignità*» (*ibidem*). De Monticelli esplicita la posta in gioco

nell'esperienza emozionale della verità, in cui ne va di noi a partire dalla relazione con la verità del mondo: «Ciò che viene scoperto in questa esperienza emotiva è [...] quel valore [...] in virtù di cui “vale la pena” di vivere, nonostante tutto il dolore che la vita porta con sé» (*ibidem*). L'esperienza del proprio valore, che passa dal momento dell'apertura interpersonale, è insieme epistemica e morale: è «una forma di scoperta cognitiva circa il mondo, la quale è allo stesso tempo una scoperta di sé» (p. 43), che è la «vera origine di una rinnovata libertà morale» (p. 46). Si tratta di un “incremento” dell'individuo, fortificato nel suo coraggio morale, perché libero dalla pressione delle forze sociali o politiche reprimenti.

Il fatto che l'emozionale sia la spinta propulsiva del sapere è, dunque, il *Leitmotiv* dell'intero volume, come mostra anche il saggio di Luigi Vero Tarca. Spingendosi oltre la tradizionale dicotomia *logos*-emozioni, Tarca argomenta con efficacia a favore della tesi della coappartenza fra sfera emotiva e sfera logico-razionale. Vi è, cioè, una dimensione di coincidenza fra la «vita logico-razionale [...] e quella esistenziale-emotivo-etico-estetica» (p. 59), nella quale «il *logos* è [...] interamente pervaso di passione, affettività, emozione [...], e nello stesso tempo l'emozione è [...] strutturalmente legata al pensiero in quanto collocata nel cuore del rapporto [...] con la realtà» (*ibidem*). L'emozione non è solo una forma di intelligenza, ma è «momento *essenziale* per il funzionamento della logica proprio nei suoi aspetti più basilari e fondativi» (p. 67), specialmente nella situazione emozionale potentissima, «inaudita, peculiare e specifica» (p. 79), che è l'esperienza della verità.

Sulla stessa linea, Isabella Adinolfi, attenta lettrice della lezione weiliana, sottolinea la funzione mediatrice dell'emozione e, in particolare, dell'«emozione suscitata dall'apprensione del bello» (p. 119). Prediligere il bello in quanto intrinsecamente bene – è la dimensione del *kalòn kai agathòn* che Adinolfi ha presente secondo la visione platonico-weiliana – è corrispondere ad un'emozione: l'ammirazione è risposta ad una «qualità sensibile [...] [che] ci “afferra” [...] dal di fuori, [che] si “impone” non appena vi facciamo attenzione» (p. 134). L'emozione è «reazione intelligente alla percezione del valore» (*ibidem*) e, perciò, segnava: scaturita dal contatto con ciò che è bello e buono, essa «indica [...] a chi vi presti attenzione [...] la giusta direzione» (p. 139), svolgendo un importante ruolo etico, perché orientamento «nei momenti più cupi della storia [per] un'umanità incerta e smarrita» (*ibidem*). Si potrebbe chiosare che non è tanto “la bellezza a salvare il mondo”, ma l'emozione suscitata dalla bellezza, se di essa si ha cura, in quanto motore positivo dell'agire retto come anche della conoscenza del vero da cui sorge l'azione morale.

Non si può, infine, tacere la forte tesi del saggio di Marco Fortunato: l'indignazione è un'emozione *sui generis* che riguarda la «vocazione dell'uomo a dire di no» (p. 105). Al di là dell'analisi di Fortunato, che declina la figura dell'uomo come *Neinsager* in termini ontologici guardando a Pasolini come ad una lezione vivente

sul tema, emerge ancora una volta il valore morale dell'emozione: l'indignazione, con il suo investimento radicale sulla realtà *tout court*, è la radice del rifiuto senza compromesso dell'«ingiustizia e del male che [...] rodono intimamente e [...] affettano per intero» la realtà (p. 110). Dall'indignazione sorgono la denuncia e la resistenza che, come direbbe Stig Dagerman, sono la matrice della libertà, nata dall'«improvvisa scoperta», cui seguono denuncia e resistenza, che «nessuno, nessuna potenza e nessun essere umano, ha il diritto di esigere da me tanto da far dileguare la mia voglia di vivere» (S. Dagerman, *Il nostro bisogno di consolazione*, tr. it. di F. Ferrari, Iperborea, Milano 2017, p. 18). È la libertà dell'«uomo inviolabile», della persona «sovrana entro i suoi propri limiti», ossia quella di colui che, consapevole di sé nella conoscenza del mondo, a partire da un'emozione che lo illumina, sa che la vita non può diventare «prigionia al servizio di certe funzioni» e che egli non è solo «un elemento di una massa chiamata popolazione terrestre», ma è «un'unità che agisce autonomamente» (*ibi*, pp. 18-19).

Rosa Maria Lupo

Roberto Morani, *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 388.

Il volume nasce con l'intento di proporre una rilettura di Hegel che possa superare i vecchi crismi dell'interpretazione tradizionale: ottimismo filisteo, conservatorismo politico e giustificazionismo di fronte all'esistente, razionalismo astratto e metafisico in uno sfondo di piena positività, dove ogni momento negativo è assorbito e superato. Di fronte poi a un sistema che apparentemente si mostra come un tutto compiuto e perfettamente organizzato, nonché estremamente teoreticistico, gli interpreti hanno provato spesso, secondo Morani, un sentimento di freddezza se non addirittura di fastidio. La ricezione di Hegel è apparsa problematica, dando l'impressione di una filosofia avulsa dai bisogni del presente. Pur ammettendo di essersi formato all'interno di una *koinè* culturale che ha reso complicata la comprensione di Hegel, l'Autore riconosce la necessità di una rilettura dei testi hegeliani, e d'altronde non è un caso che alcuni grandi pensatori del Novecento abbiano saputo accogliere l'importanza e l'attualità di Hegel.

Il volume è suddiviso in dodici saggi che portano a scoprire un altro volto di Hegel, lontano da quello disegnato dallo schema ermeneutico dominante, e Morani invita il lettore a rileggere Hegel autonomamente per provare a ripercorrerne le vie concettuali senza i pregiudizi inculcati dalla tradizione. L'Autore affronta quattro concetti-cardine della filosofia hegeliana, ossia tempo, soggettività, negatività e

dialettica, fornendo per ognuno di essi una chiave di lettura mediante cui è possibile ritrovare un Hegel nuovo per orientarsi nel presente.

Al tempo sono dedicati i primi due saggi, volti a mostrare la plurivocità del tempo in Hegel, il quale appare ben lontano dal darne una sola definizione e dal presentarlo in un'unica forma (cfr. pp. 15-65). Secondo Morani, sulla base dei testi hegeliani, la tesi di Heidegger, per cui il tempo hegeliano si darebbe univocamente al modo della semplice-presenza, risulta insostenibile. In effetti, Hegel mostra sì di considerare il tempo come durata infinita dell'"ora" universale, ma solo per come questo si presenta nella natura, ovvero in una forma ancora inautentica, inespressiva del vero concetto di tempo, ravvisato invece da Hegel in una particolare immagine dell'eternità, diversa da quella tradizionale e rispecchiata nello spirito nella sua compiutezza assoluta. Il concetto di eternità di Hegel è unità negativa assoluta, che nega tutti i singoli momenti del tempo, ma al contempo, conservandoli in sé, li nega come sue negazioni: è quindi negazione della negazione. L'accostamento tra l'eternità come concetto del tempo e lo spirito nella sua massima realizzazione è analizzato da Morani a partire da un'interpretazione del mito platonico di Er (cfr. pp. 55-57). Il lavoro dello spirito consiste nella *Er-innerung* ("interiorizzazione memorante"), mediante la quale lo spirito scava entro di sé e porta alla coscienza i suoi stessi contenuti temporali. Tramite questo percorso, lo spirito porta il passato (che già sempre era) al presente, e questo portare il passato al presente è un farlo venire dal futuro; ciò permette allo spirito la sua massima realizzazione. Ecco perché nello spirito, nella sua forma suprema, si manifesta il tempo nel suo concetto, ossia l'eternità: nell'unica realtà dello spirito vengono infatti a darsi simultaneamente passato, presente e futuro, dove nessuno di questi è tale sussistendo per sé, ma tutti nell'unità concreta dell'eterno.

Passando al tema della soggettività, mediante un confronto con la *Storia della follia nell'età classica* di Foucault, Morani illustra come in Hegel vi sia un progetto parziale di reintroduzione della follia nell'alveo della ragione (cfr. pp. 67-90). Se Cartesio aveva escluso completamente la follia dall'essenza della ragione pensante, Hegel la rimette in gioco in due modi, uno positivo e l'altro negativo. Quello positivo consiste nel riconoscere alla follia il carattere di passaggio necessario nello sviluppo intrinseco dello spirito. L'elemento negativo sta nel fatto che nella sua configurazione reale ciascuno spirito razionale deve tenersi lontano dalla follia irrazionale, ma questo per Hegel significa solo allontanare la follia di fatto, non di concetto. Essere razionali per Hegel significa anche poter scadere nella follia: la follia è parte del concetto della ragione. L'immagine che della soggettività dà Hegel è, dunque, lontana da quella della prima modernità: il soggetto di cui parla esclude sì, di fatto, la follia, ma la include concettualmente; si tratta pertanto di una soggettività nel concetto più ampia rispetto a quanto non fosse prima. Ulteriori sviluppi su una nuova immagine della soggettività in Hegel si trovano nel saggio in cui si mette in

luce la differenza tra Hegel e Kant in merito al *Gewissen*, la coscienza morale (cfr. pp. 213-239). Per Hegel, in Kant c'è una negazione dei dati e delle determinazioni esteriori che risponderebbe a motivazioni eteronome ed estrinseche della volontà. Il problema è però che Kant si fermerebbe alla vuota formalità della volontà, senza passare a nuove determinazioni a partire dalla coscienza. Quest'ultima infatti rimarrebbe involupata in se stessa nel semplice rispetto degli imperativi categorici: pura volontà del dovere per il dovere, sullo sfondo di una mancanza di contenuti specifici e di una totale indeterminatezza. È questo che Hegel rimprovera a Kant: approva il passo compiuto nella *pars destruens*, ma sente il bisogno di riformulare la *pars costruens*, ed è qui che per Morani andrebbe seguito Hegel. Giunto all'annullamento di tutte le determinazioni della realtà esterna, il soggetto si ripositiona come *Gewissen* e si trova così di fronte a un bivio. O da sé si porta a riformulare le determinazioni, ormai però dentro di se medesimo, del bene ideale e oggettivo, sottomettendosi alle idee; oppure si pone, attorno alla vanità del tutto, come l'unica cosa che vale e di fronte a cui ogni altra è rimessa al suo arbitrio indifferente, oggetto di libito e di gioco momentaneo. La coscienza diventa così padrona di ciò che è e di ciò che non è, di quando è e di quando non è, di come è e di come non è.

Per noi contemporanei quest'ultimo passaggio, date le parole che caratterizzano la seconda strada che può scegliere la coscienza, fa risuonare la campanella d'allarme del nichilismo, "il più sinistro tra tutti gli ospiti" diceva Nietzsche (cfr. p. 294). È innegabile che oggi l'atmosfera in cui viviamo sia avvolta non solo da quel nichilismo passivo dove ogni senso dell'esistente è stato inghiottito, ma anche da quel nichilismo attivo che vuole l'uomo come padrone di tutto. Eppure, è proprio a questo punto che Morani esplicita come in Hegel si esprima un pensiero cateconico che richiama la *forza che frena* di paolina memoria (cfr. pp. 291-292), che evita lo scadimento nel nichilismo. Infatti Morani mostra come Hegel avverta il rischio che il mancato riconoscimento volontario delle idee comporti per la soggettività. Per Hegel però è il *Gewissen* da sé che, con la decisione, l'*Entscheidung*, deve mirare a una strada o all'altra e, affinché possa rendersi semplice la scelta della prima, diventa fondamentale il lavoro in se stesso per la *Er-innerung*, tramite la quale soltanto le idee possono essere portate alla coscienza.

Per quanto riguarda il discorso sulla dialettica, Morani ritiene che non sia separato da quello della soggettività, in quanto essa risulta essere il nuovo metodo hegeliano. Dove però il metodo non è più la via scelta dal soggetto per decidere in modo padronale quali cose siano e come siano; il metodo diventa il dispiegarsi stesso del concetto, il principio motore dell'autosviluppo dello spirito verso la sua forma compiuta. Per Hegel la conoscenza in quanto scienza non si ottiene calcolando da sé e partendo dai propri schemi categoriali e di giudizio, ma, fenomenologicamente, rimettendosi totalmente all'oggetto, lasciandolo dispiegare da sé. Questo ancora

una volta vuol dire che la soggettività di cui parla Hegel non corrisponde a quella che si era delineata da Cartesio in poi, e la cui ulteriore crescita avrebbe portato al nichilismo, ma è quella che da se stessa, per la scienza, rinuncia a farsi soggettività attiva e oppressiva, per invece abbandonarsi all'oggetto, lasciandolo essere, dandogli spazio e rinunciando a dominarlo.

L'ultima tematica affrontata da Morani è quella inerente la negatività, questione trattata per lo più nel settimo saggio (cfr. pp. 191-212). Anche in questo caso l'interpretazione dominante da superare è quella di Heidegger, secondo cui il negativo in Hegel finisce per essere solo un momento del cammino dello spirito, poi definitivamente superato a favore della piena positività finale. Ma Morani chiarisce che l'idea hegeliana non è necessariamente volta al superamento del negativo in modo definitivo nella sua dialettica reale (a differenza di quanto avviene in quella esclusivamente logica). L'idea di Hegel non è più l'idea platonica, realtà suprema immutabile, e non è nemmeno l'idea che mai si positivizza nella realtà, come in Kant. L'idea che Hegel teorizza è un'idea che può realizzarsi, ma nel farlo non è detto che si mantenga tale, perché può scadere nella sua forma privativo-negativa, dimostrando con ciò di non aver mai tolto definitivamente il negativo da sé, il quale è in realtà sempre conservato e quindi può attualizzarsi: la forma privativo-negativa è e rimane intrinseca all'idea stessa.

È vero che Hegel afferma che tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale, ma nella *Scienza della logica* egli dice anche che il giudizio non è la forma adatta per esprimere l'unità degli opposti che è l'idea. Questo vuol dire, dice Morani, che anche la forma negativa del giudizio fa parte della verità (che appunto è l'intero dell'unità degli opposti), e quindi l'idea come razionale può essere anche non reale, può avere ancora da esserlo ed è sempre in possibilità di non esserlo, ha in sé il negativo.

Come si può vedere, Morani ci consegna un Hegel diverso da quello a cui normalmente pensiamo. È un Hegel che ci mostra la complicatezza, la plurivocità e la multiformità dei concetti, un Hegel aperto al futuro, inquieto anticipatore, e possibile rimedio, di alcuni mali limpidamente presenti oggi.

Umberto Marcantonio

Adriana Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 147.

Publicato nel 2019, *Democrazia sorgiva* di Adriana Cavarero conduce un'operazione interessante di definizione dei confini semantici della democrazia, il cui

contenuto espressivo è affetto sovente da una disturbante genericità. L'analisi di Cavarero sviluppa una trama argomentativa in sei capitoli seguiti da un'appendice, dando origine ad un intervento puntuale e dai toni incalzanti sotto la spinta dell'urgenza di ridare forma, dignità, possibilità al concetto di democrazia, talvolta sconosciuto ed eccedente rispetto ai modi in cui è stato tradizionalmente rappresentato.

La questione di una definizione di "democrazia" appare all'Autrice pressante e scivolosa. In un'epoca in cui i tempi procedurali della macchina statale sono scanditi da un costante ritorno alle urne, in seguito a vuoti di potere precoci, ed il populismo xenofobo compromette la retorica dei partiti, la crisi della democrazia rischia, infatti, di divenire un tema abusato e ozioso. Tuttavia, la fecondità dell'opera di Cavarero si squaderna in un personale e sapiente uso della decostruzione riversata strategicamente nell'azzardo della costruzione di un nuovo paradigma politico, ispirato al pensiero di Hannah Arendt.

La posizione argomentativa di Cavarero trova corpo nella proposta di una democrazia sorgiva, enucleata come momento germinativo che può nascere ovunque vi siano degli esseri umani che agiscono di concerto. La possibilità di pensare diversamente la democrazia e la politica insiste, per Arendt, sulla dimensione aporetica della relazione con l'altro, in uno spazio pubblico non violento. Tale visione si radica in una complessa compenetrazione di soggettività e alterità in costitutiva dipendenza reciproca, entro cui si contestano l'egemonia e la naturalità di una comunità pubblica fondata su un soggetto padrone di sé e fautore di una reciprocità agonistica e violenta. In Arendt scorgiamo l'opacità strutturale di un soggetto incapace di dare interamente conto di sé e intrinsecamente dipendente dalla convocazione altrui per poter esistere pienamente. L'individuo è invocato dalla voce incarnata della comunità politica; la risposta ad una tale chiamata si realizza nell'esibizione della propria irriducibile unicità e singolarità. La politica autentica si estrinseca nella trama sonora che esalta la *plurifonia*, ovvero la voce della pluralità (cfr. p. 121), che assume toni accoglienti e avvolgenti per la comunità umana con le manifestazioni carnali delle singole *voce*s, qualificate come nuclei di identità. L'irradiarsi della plurifonia mette insieme l'affettività e l'effettività collettiva, sussumendole sotto il segno di una sonorità vitalistica che non sconfini mai nella musica minacciosa e violenta delle masse in marcia. Come scrive Cavarero, la voce archetipica della pluralità è «una voce la cui manifestazione emozionale, lungi dal consistere nel piacere del dissolversi in un sol corpo, viene invece dal godimento di una pluralità in relazione corporea e vocale. Come se la democrazia sorgiva avesse un suono che rivocalizza, ogni volta e anche da adulti, la felicità creativa e generativa dell'inizio» (p. 136).

Proprio la voce, come l'Autrice ci ricorda nel corso delle sue opere da *A più voci* a *Tu che mi guardi tu che mi racconti*, rivela una struttura essenzialmente aptica che abita nella relazione tra gli interlocutori, nelle maglie di un *logos* non fredda-

mente speculativo ma sorprendentemente narrativo. La liberazione della ninfa Eco passa attraverso la rivoicalizzazione del *logos* e la radicalizzazione di ciò che nella comunicazione è assolutamente unico: la *phonè*. La voce non è un involucro sonoro accidentale; è piuttosto nucleo sostanziale, che offre a chi è disposto a tendere l'orecchio l'incanto di una melodia dalla profusione inesauribile. La vibrazione di una gola di carne trova la sua massima espressione in uno spazio pubblico dai connotati teatrali, inverando il sublime paradosso per il quale il parossismo vocale non annulla la parola e il suo significato, ma a questo si salda, moltiplicandone lo spessore drammaturgico e timbrico. La rigenerazione politica, in altri termini, passa per una riconfigurazione drammatica della scena in cui lo spazio pubblico assume i connotati di un teatro che vede esibirsi costantemente attori emergenti, iniziatori. Lo spazio democratico, dunque, non assume un carattere territoriale ben definito e limitato alle sedi istituzionali del potere, ma si configura come l'ambito relazionale di un reciproco apparire in cui i presenti possono vedere ed essere visti, udire ed essere uditi.

Sulla scorta delle riflessioni arendtiane del saggio *Sulla Rivoluzione*, Cavarero fa proprio un paradigma democratico in cui l'esperienza del potere è distribuita su una molteplicità di spazi politici locali. In consonanza con le tesi di *L'alleanza dei corpi* di Judith Butler, *Democrazia sorgiva* concepisce la politica non come raccolta di corpi muti, ma come rete di relazioni basata sui discorsi e sulle azioni delle persone. L'utilizzo del termine "rete" non è casuale: importanti pagine del testo di Cavarero, in particolar modo nel secondo capitolo e nell'appendice finale, sono dedicate ad una critica serrata al concetto di *e-democracy*, letto da alcuni pensatori politici come un mezzo di espressione privilegiato di una forma contemporanea di democrazia diretta. Per i fautori della *e-democracy*, internet è una rete di protezione in cui il soggetto può sperimentare una totale libertà di espressione e una reale partecipazione attiva alle decisioni del potere. La potenza della rete risiederebbe allora essenzialmente in ciò che essa fa scoprire nelle relazioni tra esseri umani, attraverso la creazione di un cyberspazio consensuale e cooperativo. L'impiego innovativo delle *ICT* permette di creare nuovi spazi di dialogo tra i privati cittadini e le amministrazioni locali e statali, abbattendo le gerarchie e promuovendo una supposta cittadinanza orizzontale. Ciò lascia intravedere tra le maglie della rete globale il riferimento al mito fondativo della democrazia occidentale: l'*agorà* dell'Atene del V secolo a.C.

Agli ottimisti del web sembra che la piazza reale possa essere soppiantata dall'*agorà* virtuale del cyberspazio. Certamente, come è stato notato da più parti, nel caso del fenomeno delle Primavere Arabe la rete si è rivelata un potente mezzo in grado mettere in comunicazione gli attivisti e determinare attraverso i social la modalità di azione politica. Tuttavia, bisogna sottolineare come gli effetti politici delle iniziative on line siano stati determinati da ciò che concretamente poi si è svolto in piazza: senza le migliaia di persone radunate a piazza Tahrir al Cairo per reclamare a gran voce le

dimissioni di Mubarak, la caduta del regime sarebbe potuta avvenire? Pertanto, è importante notare come la politica si costruisca attraverso i corpi, tra i soggetti che fisicamente si mostrano. Ciò che conta non è però la mera prossimità fisica degli individui che si muovono in massa: in dialogo con Butler e Canetti, Cavarero si guarda bene dal concepire come “spazi democratici” le piazze affollate da assembramenti di masse che producono un insieme roboante di suoni, clamori e strilli che si fondono all’unisono in una voce collettiva deindividualizzata. Piuttosto, Cavarero insegna che la performatività politica dell’azione corporea porta alla riscoperta della materialità dell’incontro, resa possibile da una disconnessione dal web e dalla ricostruzione di una rete sociale che riqualifica lo spazio pubblico. Se la demagogia populista trasforma il corpo in strumento di digitazione, la materialità corporea di tutto l’impianto politico-democratico arendtiano presuppone, invece, uno spazio condiviso di interazione tra attori politici che fanno del corpo che parla e agisce il filtro privilegiato di relazione con il mondo. È evidente come il vocabolario filosofico arendtiano metta in crisi l’attuale versione digitale della democrazia diretta, che trasforma il soggetto in un individuo egocentrico e anonimo, facilmente manipolabile all’interno dell’infosfera.

Cavarero ci insegna, allora, come per ripensare il senso autentico del politico è necessario ricorrere al codice dell’azione, che è espressione di dissenso, desiderio di cambiamento che si inserisce nella trama del reale “vivificandola” con il suo *pathos* affermativo di inizio assoluto. La democrazia, dunque, lungi dal presentarsi esclusivamente come una forma di governo o uno schema ideale di valori, si struttura come uno spazio di soggettivizzazione che dona a chi vi si immerge il gusto antico della felicità pubblica.

Alessandra Zanet

Francesco Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di Filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 208.

Se è vero che dalla concezione dell’universale è nata non solo la cultura greca ma la stessa idea di Europa, allora la crisi del senso stesso dell’universale non può certo essere considerata una questione meramente teorica. Per questo è prioritario puntare su un’idea di comunità che, additando nella stessa comunità umana la concretezza di una universalità capace di ricomprendere l’irriducibile molteplicità insita in ogni società umana, concili l’opposizione tra universalità e pluralità. Il che rende innanzitutto necessario ripensare «l’intrinseca relazione tra universale e particolare/ plurale dopo le loro storiche separazioni e le loro forzose o nominali composizioni tipiche delle vicende della statualità moderna» (p. ix).

Ha radici lontane la crisi dell'universale europeo e coincide con l'avvio del processo della secolarizzazione tra il XVI e il XVII secolo, dunque con la crisi dell'idea di umanesimo cristiano e dell'aderenza da esso garantita tra universale e particolare. Per questo l'operazione che il testo innanzitutto realizza, tanto preziosa quanto capace di farsi via via sempre più evidente, la si coglie già in una nota del primo capitolo (*L'inglobante secolare: secolarizzazione e universalità*), volta a dichiarare l'orizzonte entro cui l'Autore intende muoversi. In essa, analizzando il fenomeno della secolarizzazione, egli si dice «consapevole del fatto che l'analisi si mantiene entro una prospettiva formale filosofica, tanto essenziale per comprendere la storia dell'idea secolarizzante, quanto insufficiente a rendere conto dei complessi processi storici» (p. 9, nota 13). In realtà è proprio questo che rende preziosa l'operazione che il testo realizza: ricostruire la trama concettuale che permetta l'emergere di un percorso che, pur sotteso agli effetti storici, stenta a lasciarsi riconoscere nella sua unità proprio a causa della molteplice e plurivalente espressione fenomenica. Le note, così, risultano preziose quanto il testo stesso; il che si evidenzia come segno di una profondità di senso e di ripercussioni, di echi e di rimandi, che meritano attenta considerazione. Sicché tra testo e note c'è la storia della filosofia per intero, attraversata con la lente del tema in oggetto; ma c'è anche un dialogo continuo con i vari autori, i cui orizzonti vengono lucidamente, ancorché sinteticamente, delineati.

Il fenomeno della secolarizzazione, pur nascendo unitario come separazione dall'universalismo cristiano, si rivela poi ambivalente nei suoi esiti storici. Rimane tuttavia il fatto che «l'implicazione più profonda, e per questo anche più duratura, della secolarizzazione, sarà quella di delegittimare [...] non tanto l'idea, sempre ambivalente, di 'cristianità', quanto piuttosto la *valenza speculativa costruttiva della fede cristiana*» (p. 12). Il risultato è un ateismo che non può che sfociare in un nichilismo pratico che, mentre pare celebrare la libertà individuale nella mancanza di un centro unificante, finisce con il fare da cultura di sostegno al tecno-capitalismo (cfr. p. 31).

Esito dello stesso processo secolarizzante, la *Laicità* si fa dunque tema del secondo capitolo, dove viene analizzata nelle sue svariate forme: da quella che ha come modello la *laïcité* francese e che pretenderebbe di promuovere la società, neutralizzandone l'identità a livello politico; a quella alla Rawls che, con la sua *teoria liberale neocontrattualista*, mira a socializzare la religione; fino ad Habermas che, insieme a Rawls, incarna la sensibilità tutta postmoderna di una laicità che, facendo tesoro dell'istanza del pluralismo liberale, non si definisce per semplice antitesi rispetto alla tradizione religiosa. La trattazione del tema si allarga e si specifica poi, facendo il punto della situazione in Italia, dove si registra una *vis polemica*, che poco giova ad una concezione equilibrata e serena del tema.

Con il terzo capitolo, *Universalismo neoliberale vs particolarismo neocomunitario*, la trattazione si fa ancora più intensa, volgendosi al rilievo delle ripercus-

sioni sul piano morale del pluralismo religioso unito alla crisi dell'universalismo. La crisi dell'ideale della sinergia tra etica e politica, ricostruita nei suoi nodi più decisivi, fa da introduzione all'esposizione della *tesi* generale: «la difficoltà del dibattito fra liberali e comunitari (esemplarmente tra le posizioni di Rawls e quelle di MacIntyre) dipende dalla sua ancora eccessiva (benché inconsapevole) dipendenza dall'aporetica moderna» (p. 52). Il quadro che emerge dal confronto fra i due pone «il *pluralismo* come *problema centrale e determinante* a livello antropologico e sociopolitico» (p. 67).

Diventa dunque fondamentale interrogarsi su *Pluralismo e multiculturalismo* (cap. IV), dal momento che il multiculturalismo costituisce una sfida per la politica moderna e per l'ordine democratico stesso. Di qui la necessità «di pensare il rapporto tra identità e differenze secondo una prospettiva costruttiva di *interculturalità*», dunque nella prospettiva di un'*antropologia relazionale* (p. 80).

E così tornano, più attuali che mai, i temi cari al secolo scorso tra identità e differenza, fino alla dialettica del *riconoscimento*, e dunque fino a chiamare in causa lo stesso tema della narrazione, dal momento che «*il circolo dell'interpretazione narrativa include sé e l'altro* come momenti di un unico avvenimento sempre in atto» (p. 82). S'impone così come certamente *universale* la stessa *situazione ermeneutica* dei soggetti e delle loro comunità (p. 89).

Ma la responsabilità del compito della mediazione rimane tutta dell'Occidente, chiamato a «svolgere il duplice ruolo di predisporre le condizioni di un incontro interculturale e insieme di esserne esso stesso protagonista» (pp. 99-100).

E, poiché la crisi della fede teologale ha finito con «l'incidere sulla dimensione di fede umana (credenza e fiducia) quanto alla possibilità stessa del legame sociale e politico» (p. 101), il quinto capitolo – *'Fede' e legame sociale* – è dedicato allo studio di quel fenomeno storico per cui la riflessione moderna sull'intersoggettività ha preferito mettere «al centro non l'ideale dell'intesa, ma *la realtà del conflitto*» (p. 102). L'analisi della prospettiva di Honneth permette dunque di ricostruire la trama di una questione che, rilanciando «il tema del riconoscimento come sostanza insieme della relazione intersoggettiva e del legame sociale», appresta la possibilità di additare la necessità di un superamento ancora più pieno della tendenza a separare mondo vitale e sistema sociale (p. 121).

D'altra parte, con la globalizzazione, la questione relativa all'universale ha ormai raggiunto punti estremi (cap. VI: *Globalizzazione e istanza di comunità*), mentre l'unificazione su base tecnica, economica e finanziaria, lungi dall'accomunare il mondo, tende ad uniformarlo e apre ulteriori scenari di conflittualità (cfr. pp. 133-134). Le conseguenze aberranti di una universalità semplicemente tecnocratica, apparentemente capace di un'ampiezza metaculturale e metasociale più forte di quelle politiche e religiose, in realtà ha condotto allo stravolgimento del senso stesso

della vita comunitaria. I contributi, qui opportunamente ripresi, di Viola, Habermas, Donati, Portinaro, Jullien, aiutano a far luce sulla situazione drammatica di un'Unione europea ormai bloccata nel passaggio da "progetto di élites" a "forma di cittadinanza" (cfr. p. 136). Comprensibile, dunque, il riemergere di un'istanza comunitaria che, in un serrato dialogo con R. Esposito, viene analizzata non soltanto nelle motivazioni del suo sorgere, ma anche nello spessore di senso che lo stesso significato etimologico del termine *communitas* testimonia: composto da *cum* e *munus*, «il comune sta nel condividere un *dono* e nel cooperare ad un compito che ne deriva» (p. 144) e che riguarda la necessaria valorizzazione della relazione.

Così, dopo un percorso siffatto, il settimo capitolo, *Comunanza e comunità*, si concentra sulla realtà comunitaria, indagando e riprendendo sia i percorsi filosofici del personalismo del secolo scorso, sia i percorsi legati alla riflessione sul linguaggio. «Il riferimento di base è costituito dai due padri nobili dell'ermeneutica contemporanea, L. Pareyson e H.-G. Gadamer» (p. 150), cui segue la lucida ripresa dei due successivi orientamenti della filosofia ermeneutica: Vattimo e Nancy da una parte, Apel e Taylor dall'altra.

Dinanzi all'attuale crisi del politico, l'esigenza di concepire *una nuova società civile* si fa pressante. L'ultimo capitolo, *Società politica e bene comune*, riesce nell'operazione non certo facile di riprendere i fili delle criticità analizzate lungo l'intero percorso e, insieme, di guardare con fiducia propositiva alla possibilità di una società che, riqualficando il *valore antropologico della relazione*, possa dirsi *civile* perché capace di produrre un'"eccedenza relazionale". «In questa prospettiva la *problematica del 'comune'* assume un rilievo fondamentale, primario per un'antropologia sociale e politica» (p. 179) che sappia essere consapevole del fatto che, poiché «*nei beni comuni di relazione* l'universalità sta nella relazione stessa», il *bene comune* (sociale e politico) per eccellenza non può che essere il *bene relazionale*, «*comune a tutti i membri di una società* in quanto tali» (p. 182). Proprio «per questo esige di essere protetto e governato, consapevolmente assunto e amministrato, cioè di diventare *bene comune politico*, istituzionalizzato e normativo» (p. 183).

Grazia Tagliavia

Guido Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 286.

È un lavoro che costringe il lettore a «ripensare la filosofia dal punto di vista della vita» (p. 33) l'ultimo volume di Guido Cusinato, perché pone di fronte al fatto che nessuna eidetica pura può cogliere la plasticità irriducibile dell'orga-

nismo vivente, che necessita piuttosto di essere compreso con concetti diversi da quelli della metafisica classica. Il limite delle ontologie del vivente tradizionali è, infatti, l'assumere il fenomeno vitale secondo le categorie con cui la scienza naturale guarda all'inorganico, scadendo in una "deanimazione" del vivente, come accade al riduzionismo, che esclude dall'indagine nozioni come orientamento, fine, valore, soggettività, espressività, affettività, sia pure per evitare la "fallacia naturalista" (cfr. p. 101). La posta in gioco, in effetti, non è però eliminare l'uso di un certo lessico concettuale, con cui l'ente – vivente e non – è stato indagato. Semmai, si tratta di individuare una polisemia irriducibile di certe nozioni: i concetti di «causa, effetto, spazio, tempo, movimento e forma acquistano, nel fenomeno vitale, un significato del tutto diverso da quello rintracciabile nel mondo inorganico» (p. 83). D'altro canto, l'alternativa non può essere una prospettiva antropocentrica, a sua volta rea di «non [...] pensare la vita secondo categorie proprie» (*ibidem*) e di renderla «monopolio esclusivo dell'umano» (p. 102).

Cusinato propone un'ulteriore via metodologica per preservare la singolarità inedita del vivente in quanto materia primordialmente affettiva che si esprime, cioè capace di «interagire con il piano espressivo della vita, manifestando un proprio punto di vista distinto da quello ambientale» (p. 13). La singolarità del vivente si rivela in *affordances*, che nel caso proprio dell'uomo – ed è questa una delle lezioni più forti del volume – mostrano «persone che chiedono di essere felici» (p. 124), suggerendo che "persona" significa capacità di «trasgredire il proprio *eidōs* e rinascere, [...], [per] diventare qualcosa di completamente diverso da quello che [si] è» (*ibidem*). Un sistema personale non è una totalità chiusa compiutamente realizzata, ma «un sistema [eteropoietico] capace di rinascita» (*ibidem*), che «allarga il proprio orizzonte percettivo fino a cogliere i fragili filamenti, altrimenti invisibili, delle *affordances* etiche che partono all'autodati del fenomeno: la persona è l'essere che risponde alle richieste d'espressione e di realizzazione del fenomeno stesso» (*ibidem*), ivi incluso quel fenomeno che ella stessa è. In altri termini, come l'Autore ampiamente discute nel capitolo settimo, la persona è processualità ontogenetica plastica inesauribile (cfr. pp. 208-209), che si definisce come *personal-non-self*, in quanto capacità di autotrascendimento del "proprio piccolo sé". La singolarità personale è l'esito di un riposizionamento nel mondo del vivente uomo, sollecitato continuamente dal compito di una ri-formazione di sé a seguito della costante rilettura delle sue rilevanti esperienze passate, ma soprattutto dell'incontro – non di rado traumatico – con l'alterità. L'impatto sorgivo di nuove forme d'essere nella singolarità personale mette, dunque, in stallo la definizione, tenuta in piedi in tutta la prima parte del volume, degli organismi viventi come sistemi autopoietici, mostrando semmai che la persona si costituisce dove vi è «trasgressione del vincolo autopoietico» (p. 212), frutto dell'incontro *trans-soggettivo* e *inter-formativo*

fra singolarità personali in reciproca costituzione tramite pratiche solidaristiche di *emotional sharing*.

Visto dalla conquista di questo risultato, il volume è un affondo teorico nel percorso di ricerca di Cusinato, quasi a completamento dell'indagine dei lavori precedenti, *La totalità incompiuta* (2008) e *Periagoge* (2017²). Insieme, però, esso rappresenta una svolta, che concretizza la ricerca degli ultimi anni dell'Autore, offrendo una direzione nuova e interessante, tramite la revisione dell'enattivismo e della biosemiotica, in alternativa – perché profondamente scheleriana nella sua matrice – al modello proposto, ad esempio, da un autorevole studioso quale Cimatti. Muovendosi a cavallo fra l'ontologia del vivente di Schelling, di Dilthey e di Bergson e la filosofia della biologia (peraltro con un ben orchestrato rimando critico ad uno Uexküll ancora seguace dell'apriorismo trascendentale kantiano e alla sua nozione di *Bauplan*), le scienze della vita, la fenomenologia della percezione e delle emozioni, la filosofia della mente, le neuroscienze cognitive e la filosofia della persona, fino ad abbracciare l'orizzonte della psicopatologia con il riferimento corposo a Kimura, Cusinato si impegna in un generoso confronto non solo con Scheler, di cui è da sempre appassionato interprete e profondo conoscitore, ma anche con alcuni dei nomi più significativi (solo per citarne alcuni: Varela, Thompson, Gallese, Zahavi, Fuchs) della ricerca contemporanea, ingaggiando quasi un combattimento corpo a corpo con le loro teorie. L'esito è lo sviluppo articolato della tesi-chiave a fondamento della filosofia di Cusinato: l'individuo, singolarità personale in continua trasgressione di sé nell'incontro con l'altro in un costante riposizionamento ex-centrico, è "eccedenza" che trascende la chiusura ambientale, è la capacità della vita di «posizionarsi nell'apertura al mondo» (p. 20), è un «prende[re] forma nell'incontro con l'altro, [...] trasgredendo il sistema immunitario della propria chiusura autopoietica» (p. 24), contro qualsiasi forma di solipsismo emotivo, ontologico ed epistemologico. Siamo di fronte non solo ad un insolito ma riuscitissimo intreccio, che ci porge uno Scheler filosofo della biologia straordinariamente attuale e capace di tenere testa alla ricerca contemporanea sull'organismo vivente, ma anche ad una tesi nuova entro lo *status quaestionis* attuale, che fa perno sulla capacità patica del soggetto vivente di formarsi e formare la realtà in forza della sua facoltà di trascendere la propria chiusura autopoietica. La tesi ha conseguenze importanti, attentamente sviluppate dall'Autore, così da farcene apprezzare la prospettiva come originale e feconda.

Superando il principio dell'adattabilità, ormai ridimensionato dalla stessa ricerca evolucionista, ed importando quello della *downward causation*, Cusinato sottolinea la connessione originaria fra la dimensione autopoietica dell'individualità e la sua capacità di generare significato, notando però – ed è qui una delle novità della sua posizione – che la *Wertnehmung* (prioritaria rispetto a quella della *Wahrnehmung* e fonte da cui si sprigiona la facoltà del *sense making* secondo l'idea della

primaria *Gegebenheit* del valore in quanto *Urphänomen*, ossia «condizione per la costituzione e la manifestazione del fenomeno stesso» [p. 119]) è una dimensione percettiva pre-rappresentativa, manifestazione di «un preciso “ordine del sentire affettivo”» (*ibidem*), che si realizza in una struttura pulsionale e secondo uno schema corporeo. Si tratta di una costituzione ontologica originaria dell'individuo, che si dà per successione di livelli, in una processualità creativa mai riducibile al prestabilito, sempre inedita, manifestativa della libertà del vivente, in quanto capace di superare il primo stadio di rivolgimento (una forma di “retroazione” che è dell'animale e non della pianta) verso un centro – se stesso –, con cui un organismo vivente si costituisce come *proto-self* nell'autoriferirsi affettivamente a sé quale “centro di rilevanza” cui riferire le sue attività (cfr. p. 54). Tale livello di costituzione, corrispondente ad una formazione di datità a se stessa di secondo livello da parte del vivente, dopo la nascita biologica, è un'operazione fondamentale, che consente al vivente di percepirsi come identità, distinguendosi dall'altro da sé come sua esteriorità. Nondimeno, è un momento destinato ad essere superato da un'operazione di livello ulteriore: la “resa” della vita al mondo. Da Scheler, Cusinato trae il suggerimento di una riduzione, diversa da quella egologica husserliana, che «prevede la possibilità di partecipare al gesto con cui la vita trascende sé stessa, mettendo fra parentesi tutti i meccanismi di selezione della datità adottati dalla vita fino a quel momento» e per questa via «[a]zzerando il filtro selettivo dello schema corporeo» (p. 75), per lasciare spazio alla contro-intenzionalità del mondo e dell'altro da sé e permettere ai fenomeni di apparire «non in riferimento alla loro possibile rilevanza per il soggetto, ma in virtù del loro stesso valore» (p. 76). Ciò implica – ulteriore tesi di Cusinato – che l'atto di produrre significato nel vivente, esito dell'originaria *Wertnehmung* affettiva, è di natura partecipativa e reazionale. Sta bene attento qui Cusinato a superare lo “stereotipo dell'intersoggettività” (cfr. p. 159), su cui fanno perno le posizioni di Gallagher e Zahavi, sostituendo alla nozione del “monolitico e immutabile” *minimal self* della psicopatologia fenomenologica quella, appunto, di un *proto-self*, intrinsecamente relazionale, indentificantesi con lo schema corporeo, a cui fa capo la capacità dell'organismo vivente di “sentirsi” unitariamente come corpo vivo. La costitutiva attitudine a produrre significato è nel vivente la sua capacità di esprimersi, dove l'espressione, oltre ogni finalismo, funge da principio di individuazione dell'organismo vivente. In quest'ottica, recuperando un certo uso filosofico (specie in Jonas) della nozione di metabolismo, l'Autore ne estende l'uso «oltre l'orizzonte biologico [...] [per] ipotizzare un metabolismo semiotico valido per tutti i sistemi autopoietici» (p. 43). Da tale ampliamento metodico della nozione di metabolismo Cusinato conquista un diverso punto di vista, che supera i limiti dell'emergentismo à la Varela: un vivente è sì *autopoiesis*, ma è anche processo metabolico che trasforma «in qualcosa di *ontologicamente diverso*» (p. 44), entro il suo auto-organizzarsi

sistemico, gli elementi dell'ambiente che assorbe, trasformando insieme se stesso. Ciò significa che «un sistema vivente non mira unicamente a sopravvivere, ma può esprimere una propria forma d'interesse e un proprio ordine di preferenze» (*ibidem*). Questo implica una percezione primordiale di valori, frutto di una capacità affettiva in quanto facoltà «di risultare sensibile a ciò che [...] è rilevante» (p. 45). Estendendo l'applicabilità della nozione di metabolismo all'ambito socio-culturale, l'Autore si spinge a ipotizzare un *metabolismo biosemiotico e culturale*, quale condizione di possibilità per l'interazione semiotica fra gli individui sul piano non solo biologico, ma anche sociale. Si tratta di una forma di metabolismo affettivo, di una «dimensione affettiva originaria, comune a tutte le forme viventi, da cui derivano [...] umori, emozioni e sentimenti» (p. 47). La forma di funzionamento del metabolismo affettivo, tramite cui il vivente si individua, è descritta con precisione e costituisce uno dei contributi più originali del volume: «Nel metabolismo affettivo, le strutture espressive ambientali, con cui interagisce l'organismo, vengono selezionate in base a una primordiale *Wertnehmung* e quindi vengono "masticate" e ridotte in frantumi (*catabolismo*). Successivamente, la struttura pulsionale [...] del corpo vivo seleziona questi elementi, riorganizzandoli e sintetizzandoli dal proprio punto di vista sistemico (*anabolismo*). Un organismo non seleziona dall'ambiente solo sostanze chimiche ma anche informazioni, segnali, stimoli, per poi rielaborarli in unità sistemiche secondo la propria auto-organizzazione: *il metabolismo di un organismo non elabora solo le proprie cellule, ma anche il proprio posizionamento semiotico ambientale*» (pp. 47-48), ed è indice di un movimento espressivo, che è «fonte di produzione di senso nell'interazione fra i diversi organismi» (p. 48).

L'importante sezione sulla psicopatologia ha la sua ragione nel fatto che, recuperando uno scritto poco attenzionato di Scheler del 1912 (*Über Selbsttäuschungen*), in cui le analisi delle patologie della percezione «servono a fondare una nuova filosofia della percezione», mentre quelle delle «patologie della sfera affettiva ed emozionale [...] una nuova fenomenologia delle emozioni» (p. 173), Cusinato si trova in mano una specie di cartina di tornasole, in parte utilizzata attingendo al lavoro di Cutting, che conferma la natura ex-centrica della persona. Il capitolo sesto, infatti, chiarisce come le condizioni psicopatologiche testimonino il fatto che ciò che va in frantumi nella psicopatologia è il funzionamento pre-riflessivo dello schema corporeo del corpo vivo. A ciò l'individuo cerca di porre rimedio, adottando comportamenti che sono spia della frattura dell'unitarietà del vivente, scomposta in azioni meccaniche, ossessive, compulsive, ripetitive, controllate in modo spasmodico da un'attività iper-riflessiva. I disturbi psicopatologici sono l'indicazione di una perdita «del tacito orientamento della legislazione materiale del corpo vivo» (p. 174), la quale, in quanto forma primordiale della datità del vivente, produce la sua presa di posizione rispetto alla sfera valoriale, che funge da sorgente espressiva.

Tali disturbi sono segno di una “fatica di metabolizzazione dei valori” e con questa tesi il capitolo svolge un ruolo cruciale, quasi di transito nel volume verso l’ultima parte, perché lascia emergere l’importanza dell’ordine del sentire affettivo, che caratterizza l’individuo come singolarità personale. La condizione psicopatologica è sintomo della spezzatura della struttura personale ad un doppio livello: sul piano dello schema corporeo e su quello dell’*ordo amoris*. Dalla conquista di questa tesi Cusinato si addentra nell’analisi dell’“anatomia” dell’ordine del sentire, che è alla base dell’incontro con l’altro nella forma di una condivisione emotiva quale luogo dell’ontogenesi della persona, sulla scorta di una grammatica “universale” pre-rappresentativa dell’espressione (cfr. pp. 124-126 e p. 149) comune fra gli organismi, che permette la “sintonizzazione” fra i viventi come anche l’*unipatia*, in quanto forma originaria di *emotional sharing* e fondamento dell’intercorporeità (e si noti che è proprio questa tesi sul ruolo della grammatica dell’espressione che regge l’originale e fruttuosa declinazione della biosemiotica da parte di Cusinato). Il disturbo dell’*ordo amoris* è, allora, proprio la perdita della forma ex-centrica dell’esistenza, che non solo compromette la capacità enattiva dell’individuo di conferire senso, ma che anche lo respinge indietro, soffocando il suo movimento di apertura verso l’altro da sé e schiacciandolo verso un’autoreferenzialità tragica, dolorosa, che è arresto della metabolizzazione di tutti quegli umori non intenzionali in sentimenti intenzionali, tramite cui un individuo conquista il suo accesso al mondo e vi si posiziona.

Rosa Maria Lupo

Antonio Pieretti, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017, pp. 222.

“Questo libro non è un manuale”: così si apre il *Tractatus Logico-Philosophicus*. E con questa stessa affermazione può essere presentato il testo di Antonio Pieretti *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, edito da Marietti nella Collana di Filosofia nel 2017. Il volume, infatti, si pone come una presentazione d’ampio respiro di uno dei più grandi filosofi del Novecento, un filosofo che ha lasciato un segno in molte discipline della cultura novecentesca, dalla filosofia del linguaggio alla logica, dall’etica alla filosofia della religione: Ludwig Wittgenstein.

L’Autore analizza il mutamento di pensiero di Wittgenstein nel corso della sua vita, accompagnando le sue analisi con una riflessione costante sul ruolo della filosofia nelle varie fasi del pensatore austriaco. Pieretti, individuando continuità e discontinuità, nota che in tutti gli scritti wittgensteiniani è costante la tendenza ad impiegare la filosofia per far chiarezza su se stessa e il proprio modo di agire. Per que-

sta attenzione verso le forme di vita, scrive l'Autore, la riflessione di Wittgenstein non coinvolge solo la logica, ma anche l'etica, l'estetica e la religione.

Consapevole di non poter separare il Wittgenstein teorico dalle sue vicende umane, Pieretti pone in continuo dialogo la riflessione filosofica del pensatore con gli scritti che ne riproducono i tormenti e le inquietudini, come i diari, i ricordi, gli appunti per le lezioni e le lettere. Questi scritti spesso sottovalutati, nel testo di Pieretti assumono una centralità peculiare in quanto costituiscono lo sfondo entro cui si sviluppa la riflessione wittgensteiniana. Uno sfondo che occorre fare emergere nell'indagine sul filosofo che «ha fatto della sua ricerca un'esigenza e un dovere morale» (p. 10).

L'attività filosofica di Wittgenstein assume le vesti di un progetto di vita, oltre che di un impegno intellettuale e per questa ragione, ritiene Pieretti, non è possibile parlare di Wittgenstein senza prestare attenzione alle sue istanze etiche e al contesto storico-culturale in cui si è sviluppato il suo pensiero. Questo presupposto metodologico è presente in tutti i tre capitoli che compongono il volume.

Il primo capitolo – dal titolo *La filosofia come analisi logica* – è dedicato all'unico libro che Wittgenstein ha pubblicato in vita: il *Tractatus Logico-Philosophicus*. Pieretti ricostruisce la critica nei confronti delle scienze naturali e della logica, basate entrambe su uno stesso modello epistemologico che porta a cercare «ciò che è in profondità, ciò che l'esperienza non può raggiungere» (p. 50).

Ma né le scienze naturali, né la logica possono dire nulla sul mondo e il linguaggio, in quanto escludono dal proprio orizzonte i problemi vitali. Questi, per emergere in tutta la loro rilevanza, devono essere reintegrati nella forma di vita che l'uomo abita.

Proprio questa istanza antropologica consente di collegare il “primo Wittgenstein” con un Wittgenstein “intermedio” degli anni Trenta del Novecento, cui è dedicato il secondo capitolo, *La filosofia come chiarificazione*. Qui Pieretti analizza soprattutto le *Wittgenstein's Lectures* a Cambridge, le *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*, il *Big Typescript*, il *Nachlass* e le *Note sul ramo d'oro di Frazer*. Tutti questi scritti mostrano il mutato atteggiamento di Wittgenstein che inizia a ritenere che la filosofia debba rivolgersi a se stessa ed esaminare i problemi di cui si è occupata nella propria storia. Si tratta di problemi nati per un modo errato di parlare di questioni complesse o che l'uomo ha ritenuto tali.

Radicalizzando questa tesi, si passa all'ultima fase del pensiero di Wittgenstein, quella delle *Ricerche Filosofiche*, pubblicate postume nel 1953 e a cui Pieretti dedica il terzo capitolo, intitolato *La filosofia come terapia*. La filosofia assume una funzione terapeutica perché deve riportare il linguaggio dal suo uso metafisico al suo uso ordinario. Pieretti, ricostruendo l'itinerario filosofico degli ultimi anni del pensatore austriaco, mostra come Wittgenstein giunga alla conclusione che i pro-

blemi della filosofia non vanno risolti cercando nuove conoscenze ma vanno dissolti mostrandone l'infondatezza, legata ad un uso scorretto del linguaggio. La filosofia dunque rifuggendo il modello delle scienze naturali «consente di risvegliarsi al senso di cui partecipa originariamente e che si mostra nelle configurazioni del linguaggio» (p. 22).

Nei tre capitoli la riflessione sul ruolo della filosofia nell'opera di Wittgenstein è messa in costante dialogo con le principali nozioni teoriche elaborate dal filosofo austriaco, come l'immagine del *Tractatus Logico-Philosophicus* e il gioco linguistico delle *Ricerche Filosofiche*.

Il libro si chiude con un capitolo, *Risvegliarsi al senso*, in cui l'Autore ripercorre in modo sintetico e schematico il *viaggio al centro delle opere* di Wittgenstein iniziato duecento pagine prima. Così Pieretti guida il lettore nell'itinerario teorico e umano di Wittgenstein, offrendo costantemente una lettura insieme accessibile e sofisticata. Sembra essere precipuamente il lettore non specialista quello per cui il testo si rivolge. Probabilmente per questa ragione l'Autore omette riferimenti alla letteratura critica sulla filosofia di Wittgenstein. Nonostante ciò, le note contengono spesso riferimenti bibliografici essenziali che possono aiutare ad approfondire criticamente il pensiero wittgensteiniano e le interpretazioni che ne sono state date. Tra queste, in particolare, l'Autore sembra dialogare criticamente con quell'interpretazione *resolute* di Cora Diamond e James Conant che trova tra i suoi seguaci in Italia Aldo Gargani, Piergiorgio Donatelli e Marco Carapezza.

Il ricorso a questi suggerimenti critici può aiutare il lettore a evitare il pericolo di una letteratura prospettica, quella di Pieretti, che pur confrontandosi in maniera continua e serrata con i testi, lascia emergere un interesse precipuo per problemi particolari della filosofia di Wittgenstein, come la critica delle scienze naturali e il ruolo della filosofia, le questioni etiche e metafisiche, lasciando sullo sfondo elementi meno legati a un approccio teoretico e più vicini alla filosofia del linguaggio, rispetto a cui nel panorama italiano ricordiamo la recente *Introduzione a Wittgenstein* di Luigi Perissinotto (2018).

Nel complesso comunque, nonostante la compattezza e il taglio tematico offerto dall'Autore, il testo di Pieretti fornisce un'introduzione dettagliata dell'opera del filosofo trovando un *fil rouge* – quello del ruolo della filosofia – che lega le discontinue e contraddittorie fasi del pensiero di Wittgenstein.

Stefana Garello