

Bibliografica

L. Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo “moderno” di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 176.

Leonardo Messinese torna ad occuparsi di Gustavo Bontadini, e lo fa in un volume che rappresenta un sintetico ma densissimo ritratto per scorci del «grande airone della filosofia italiana», così denominato per la capacità del pensatore milanese di «dominare – con l’apertura delle sue ali – l’intera storia del pensiero occidentale» (p. 20) e di rielaborare la metafisica classica alla luce delle acquisizioni della filosofia moderna e contemporanea. A tal ragione, Bontadini è secondo Messinese un autore che merita di essere maggiormente studiato, sia per diffonderne la figura al di là di una cerchia tuttora ristretta (cfr. p. 15), sia per illuminare aspetti poco considerati, come il rapporto ch’egli intravedeva tra metafisica, esistenza, fede e cultura.

Gli scorci aperti dall’Autore sulla sfaccettata figura di Bontadini sono i seguenti: il Bontadini storico della filosofia, tanto nella sua veste di neoscolastico valorizzatore del pensiero moderno (capitolo 2) quanto in quella di originale interprete della filosofia contemporanea (capitolo 3); il Bontadini metafisico, nella doppia articolazione conferita al suo “Teorema di Creazione” (capitoli 4 e 5); il Bontadini maestro e avversario di Severino (capitolo 6); ma anche il Bontadini “filosofo secondo”, attento alle istanze più marcatamente esistenziali e religiose e alle conseguenze antropologiche della propria fondazione metafisica (capitoli 7-10).

Proprio relativamente a questi ultimi aspetti più trascurati, Messinese intende difendere la tesi, già avanzata a suo tempo da Severino, che la metafisica bontadina costituisca una preziosissima ma non sfruttata *chance* per la filosofia in generale, e per quella cristiana in particolare. La *chance* – su cui l’Autore si sofferma preliminarmente nel capitolo 1 – è quella di mostrare che aderire alle verità della rivelazione non solo non contraddice, ma è altresì richiesto incontrovertibilmente dalla ragione. Inoltre, il pensiero “neoclassico” di Bontadini consentirebbe di elaborare una originale forma di cristianesimo moderno, come naturale conseguenza di una “fede *con* metafisica”, in grado di misurarsi con i problemi più urgenti del nostro tempo.

Tuttavia, per apprezzare appieno questo esito, in qualità di “corollario” del teorema a cui Bontadini lavorò per decenni, è necessario ripercorrere i passi stori-

grafici che lo condussero alla sua costruzione e quelli teoretici che ne costituiscono la struttura. È quanto si premura di fare Messinese, non mancando, nel dipingere il ritratto, di problematizzare talune dottrine, discutere teoreticamente alcuni snodi e assumere precise posizioni nel dibattito tra gli interpreti.

L'Autore mostra come, distanziandosi dalle riserve degli ambienti neoscolastici verso la filosofia moderna, Bontadini abbia svolto nei confronti di quest'ultima un'operazione analoga a quella svolta da Tommaso con il pensiero aristotelico – e ben al di là delle aperture che pure provennero da personalità come Gemelli, Olgiati e Chiocchetti. Bontadini presentava la filosofia da Cartesio a Gentile come la preparazione del *punto di partenza* dell'inferenza metafisico-teologica (cfr. p. 45): ossia l'*Unità dell'Esperienza*. Essa va pensata come il piano fenomenologico entro cui pensiero ed essere si coappartengono, e la preparazione che vi conduce non è che il progressivo togliimento del presupposto naturalistico per cui l'essere è esterno al pensiero e da esso solo "rappresentato": processo che trova un primo significativo punto di svolta già in Kant, ma che giungerà a compimento soltanto con l'idealismo.

Dall'interno della stessa Unità dell'Esperienza è di nuovo possibile, secondo Bontadini, *determinare* il fondo dell'essere: inferire cioè che l'immediatezza fenomenologica necessita di un principio che la trascende. Occorre però liberarsi dall'*equivoco* dell'idealismo postkantiano: nella sua forma più rigorosa, che è l'attualismo di Gentile, esso si pone come dialettizzazione assoluta di ogni contenuto, ma male intende se stesso elevando automaticamente l'immanenza dell'Atto a categoria non ulteriormente mediabile. L'idealismo attuale «dovrà essere valorizzato piuttosto nella sua valenza di "problematicismo"» (p. 64), vera e propria struttura della contemporaneità, dal cui interno si potrà, in virtù della riconquistata intimità onto-fenomenologica, cercare di dimostrare o che l'essere coincida con l'esperienza (metafisica dell'immanenza) o che in qualche misura la ecceda (metafisica della trascendenza). Ottenuti tali guadagni sul piano storico-ermeneutico, Bontadini tenterà in effetti la seconda via. Dopo il *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), in cui il trascendimento teoretico dell'esperienza veniva soltanto annunciato, egli ha consegnato la realizzazione del suo progetto speculativo a saggi sparsi, da intendersi secondo Messinese come vere e proprie «meditazioni metafisiche» (p. 55). Nei capitoli dedicati alle due principali versioni della dimostrazione metempirica, l'Autore mette in risalto il fondamentale valore assunto dalla tesi parmenidea, per la quale l'essere non può identificarsi al suo opposto, e da quella «scotista» (p. 83), per la quale l'essere va semantizzato univocamente, sebbene ciò non sconfessi il rapporto analogico della creatura al creatore (come Berti aveva obiettato a Bontadini). L'istituzione del nesso creativo e, in definitiva, la stessa affermazione metafisica nella sua forma "cristianiz-

zata” consisteranno allora nel pensare l’ente d’esperienza come ontologicamente proveniente da un essere immutabile e libero, onde evitare di ammettere un suo contraddittorio annullamento. Apportando diverse argomentazioni teoriche e documentali, Messinese contesta a una certa *vulgata* che la seconda articolazione del teorema (che fa leva sulla contraddittorietà del divenire *qua talis* piuttosto che della sua assolutizzazione) non deve essere vista come una resa di Bontadini alle critiche mosse da Severino, ma come una esplicitazione di quanto già contenuto nelle prime formulazioni (molto eloquente a riguardo è una lettera di Bontadini allo stesso Messinese, posta in *Appendice*). In questo modo il confronto dei due filosofi appare più come un affinamento reciproco che non come una battaglia ingaggiata e vinta dal discepolo ribelle, con l’indubbio vantaggio di una comprensione meno parziale di entrambe le posizioni.

La modernità del cristianesimo di Bontadini è individuata da Messinese nel suo carattere *inclusivo*, capace di integrare la dimensione filosofico-sapientziale (equivalente, nella contemporaneità, al momento spiritualistico) e quella metafisico-inferenziale (momento neoscolastico): tale cristianesimo moderno, cioè, non separa, come nella prospettiva di Pietro Prini, il conferimento di senso all’intero d’esperienza tipico della fede (che per Bontadini è *ab origine* tutt’uno con la filosofia) dalla sua possibile fondazione epistemica. Anzi, proprio quest’ultima per Bontadini “apre” apoditticamente lo spazio del senso religioso, laddove la fede è ciò che vi introduce in maniera pratico-esistenziale, non ancora come *opus puri intellectus*. Le due locuzioni *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem* stanno tra loro in un rapporto circolare, essendo la fede (anche in senso puramente “laico”, ad esempio come fede nella scienza) il filosofico assenso a un significato che eccede l’immediatezza del dato, e la metafisica quella operazione puramente intellettuale in grado di confermare o smentire la verità del suddetto senso, cui inizialmente si aderisce per motivazioni solo psicologiche, antropologiche e culturali. Si potrebbe però osservare che il rapporto tra fede e intelletto, così inteso, conduca a concepire la fede come una *philosophia minor*, di cui l’intelletto potrebbe pure fare a meno una volta elevatosi alle altezze del *logos*, in maniera simile a come hanno fatto Averroè nel Medioevo, l’Illuminismo e Hegel nella modernità, lo stesso Severino su base neoscolastica. La *chance*, pertanto, è suscettibile di svilupparsi in un *rischio*. Ciononostante Bontadini era profondamente convinto che tra religione e filosofia sussista una vera e propria complementarità; ragion per cui a suo avviso “filosofare nella fede” non significava tanto pensare nella consapevolezza che si arrivi a un punto in cui l’indissipabile problematicità del pensiero si arresti per acquietarsi nella certezza arazionale della rivelazione, ma piuttosto pensare fiduciosi che la ricerca non andrà mai contro la propria scelta del senso, e anzi potrebbe confermarla. Ma significherà anche ricompre-

dere apologeticamente tutte le istanze moderne apparentemente in antitesi con la tradizione: ragion per cui quello di Bontadini è un cristianesimo ecumenico, non succube ma amico della scienza e, eventualmente, alleato della rivoluzione.

Antonio Lombardi

L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano - Udine 2022, pp. 353.

Perché Heidegger e la Gnosi? Per molte ed essenziali ragioni, la prima delle quali sta nel fatto che «sondare e cercare di dimostrare la natura gnostica della filosofia heideggeriana, come tale filosofia possa scaturire e maturare – anche al di là della consapevolezza che Heidegger ne ebbe – da una comprensione gnostica dell'essente» significa conseguire una fondamentale conferma «che la gnosi sia una possibilità essenziale, che può essere sempre rivelata e compiuta, che è sempre data con l'esistenza umana» (pp. 9-10). Significa dunque comprendere alla radice non soltanto l'ontologia heideggeriana, ma anche e soprattutto lo stare al mondo, la sua complessità, il suo enigma, la vicinanza dell'essere al nulla non come concetto o come destino ultimo, ma esattamente come sostanza quotidiana e pervasiva che intrama di sé l'esserci e che l'esserci a volte intuisce, senza averne piena consapevolezza.

È anche tale «ignoranza del fondamento» (p. 15) che l'atteggiamento gnostico intende rimuovere. Una ignoranza intrinseca al limite che segna tutte le cose, soprattutto quelle vive, quelle consapevoli, quelle che intuiscono una qualche estraneità al mondo, quelle che sentono una nostalgia teoretica e non soltanto emotiva verso un'alterità che sembra essere stata da un certo momento in poi preclusa.

Nella Gnosi questa condizione assume i nomi metaforici e insieme materici di tenebra e luce. Stare al mondo, esservi nati è un «nascere nel buio [che] significa nascere nel limite della luce. L'esserci è questo limite» (p. 337). Lo gnosticismo antico, questo complesso e fondante fenomeno collettivo e personale, storico e religioso, teologico ed esistenziale è esattamente «un'ermeneutica della finitudine universale traslata sul piano simbolico e archetipico del mito» (p. 205).

Lucrezia Fava racconta lo gnosticismo con la tensione di un romanzo e pensa la Gnosi heideggeriana con il rigore del concetto.

Racconta che dalle differenti potenzialità di Sophia Achamoth, vale a dire di uno degli eoni che scaturiscono dalla pienezza ineffabile dell'essere e della luce, da ciò che gli gnostici chiamano Πλήρωμα,

«si generano più sostanze: dallo stato cupo (dolore, timore, afflizione, disagio) la sostanza illica; dal desiderio di convertirsi la sostanza psichica; dalla gioia per la

visione luminosa di Gesù la sostanza spirituale. Sophia prova a dar loro una forma compiuta e lo fa servendosi di un demiurgo che essa stessa plasma dalla sostanza psichica della conversione. Il Demiurgo crea corpi sia dalla sostanza materica sia dalla propria sostanza psichica: i primi costituiscono gli uomini ilici, i secondi gli uomini psichici; mentre gli psichici sono sempre avvolti da uno strato ilico, quest'ultimo può essere privo dell'elemento psichico» (p. 159).

Così si genera il limite. Questa è la risposta gnostica alla domanda *si Deus est, unde malum?* Il limite non è venuto da fuori, il male non è sorto da una opposizione potente e consapevole ma è

«nell'èone più distante dalla fonte del tutto, personificato e abitato da Sofia, [che] l'armonia si infrange. Sofia infatti compie un errore fatale: desidera produrre un'immagine di se stessa – imitando l'atto di autoriflessione del Padre – e in effetti, con la propria potenza, riesce a produrla; ma poiché compie il suo gesto senza la necessaria cooperazione del suo compagno di sizigia e senza il necessario assenso dell'Essere supremo, il suo prodotto risulta essenzialmente deviato, imperfetto, non conforme alla natura degli esseri spirituali. Quest'opera fallita porta il nome di Yaldabaoth e con essa, o meglio, con la colpa commessa da Sofia per ignoranza del proprio limite, inizia il destino del mondo corruttibile» (p. 183).

Come si vede, si tratta di una vicenda diversa da quella che la Gnosi forse più conosciuta – quella iranica di Mani – racconta. Si tratta invece della Gnosi siriacocoziana di Valentino e della sua scuola, per la quale «luce e oscurità, nascosto e manifesto sono due dimensioni opposte dello stesso Essere» (p. 338). Questa è la Gnosi filosofica che non separa ma unisce oscurità e illuminazione, velamento e svelamento, il nulla e l'essere.

Per Fava è questa la Gnosi che contribuisce a far nascere e a rendere così profonda, così densa, così enigmatica, così radicale, così sotterologica la filosofia di Heidegger. Una Gnosi che, esattamente al modo degli antichi gnostici valentiniani, individua non fuori ma dentro il divino la frattura del nulla; che comprende nell'essere stesso la ferita del suo limite, dalla quale scaturisce la domanda metafisica di fondo: perché l'essere e non il nulla, visto che l'essere è più semplice del nulla? La risposta heideggeriana è che «il Nulla è la trascendenza assoluta, è il totalmente altro rispetto all'esserci del mondo, o meglio, è la possibilità strutturale all'esserci stesso, con tutto ciò che esso comporta, di non esserci» (p. 213).

Una possibilità che da lutto si trasforma in potenzialità luminosa, in cura del malanno d'esserci, poiché di fronte alla densità inscalfibile del limite, e del dolore che per gli enti senzienti ne scaturisce, «nessuna cura sembra possibile per l'inquietudine, l'angoscia, il bisogno d'evasione che animano lo gnostico. Se non, come

“cura”, la non presenza del mondo in quanto tale» (p. 121), vale a dire ciò che nella storia della filosofia e della teologia viene chiamato “acosmismo”, il rifiuto dell’essere come tale.

Sia per alcuni degli gnostici antichi sia per molta Gnosi successiva, compresa quella di Heidegger, il limite è una struttura molto più complessa di quanto termini e concetti quali “colpa”, “peccato”, “caduta” indichino. Si tratta invece della vicenda totalistica e fondativa di «una divinità in fuga da se stessa, libera ma colpevole di esonerarsi dalla propria essenza» (p. 187). La vita dentro il tempo, la vita come tempo, va dunque accettata quale prezzo inevitabile di una cicatrice che guarisce la ferita che il corpo divino ha inferto a se stesso tramite l’erranza di un proprio eone, di Sophia.

Lo gnosticismo e la Gnosi rappresentano in questo modo una forma di sapienza che accosta il male al divino, la tenebra alla luce, senza che essi si tocchino, ma anche senza costituire due ontologie separate. In ogni caso «quando sarà completamente purificato dagli elementi impropri della esistenza terrena» lo gnostico come scintilla decaduta ma pur sempre luminosa «si salverà divenendo soltanto una luce eterna e perfetta, così com’è la Luce del Pleroma nel quale non accade più alcun evento cosmico. Chi ha la propria origine in Dio è in se stesso fonte di luce, di gnosi e di salvezza» (p. 127).

Lucrezia Fava sostiene con forza argomentativa e con *pathos* teoretico che questa intuizione fonda il *Denkweg* heideggeriano e lo intride nell’intero suo percorso:

«Se *Essere e tempo* poi, come credo, è la più completa e profonda analisi ontologica dell’esistenza mondana, e se l’esperienza che il Sé fa della propria esistenza, proprio come la descrive Heidegger, è un’esperienza gnostica, allora è corretto spostare lo sfondo gnostico anche agli sviluppi successivi della sua riflessione. Perché Heidegger, come chiarisce egli stesso, non svolta dalle sue analisi nell’opera del ’27, ma è tutto ciò che si trova in quest’opera che lo porta alla svolta della sua filosofia verso il punto di vista più profondo da cui quel contenuto stesso dev’essere ricompreso» (p. 261).

E questo non soltanto nell’itinerario che dallo gnosticismo conduce a Heidegger ma anche in direzione inversa. Andando probabilmente anche al di là delle intenzioni di questo libro prezioso nella pur immensa letteratura heideggeriana, è la stessa Gnosi che viene illuminata dall’analitica esistenziale e dall’ontologia fondamentale di Heidegger. Se infatti, «lo gnostico riconosce in se stesso il segno della sua provenienza da una perfetta configurazione ontologica in cui non accade nessun mondo, nessun divenire degli enti, nessuna storia dell’umanità, nessuna vita pensante e mortale, nessun male, e ogni cosa riposa in stato di completezza» (p. 128), questo vuol dire che non è l’ente, neppure quello umano, a poter stare al centro della scena del mondo ma è il mondo stesso.

L'antropodecentrismo della differenza ontologica si coniuga al disprezzo gnostico verso l'umano. E da qui può risplendere, in modo forse paradossale ma plausibile, il significato e il senso della Gnosi come apologia delle rocce, delle stelle, di un mondo senza storia, senza male, senza dolore, senza alcuna «vita pensante e mortale», come scrive Fava, un mondo che «riposa in stato di completezza», qualunque cosa accada. Senza saperlo – e immaginando il contrario – gli gnostici sono metafisicamente materialisti e anche per questo possono aprire la strada a un riscatto del cosmo pneumatico, al di là del mondo antropocentrico e antropocentrato:

«Finché il buio non è totale, finché l'esistenza avviene come strappo e spiraglio del proprio velamento, finché essa stessa è l'incompleta possibilità del Nulla, il perdurare della caduta, allora l'umano vive ancora della possibilità di superare il proprio oblio nella conoscenza dell'avvento originario. Nella gnosi dell'*Ereignis*» (p. 341).

Quella Gnosi, quella filosofia, quella conoscenza che possono giustificare e spiegare il «bisogno di inchiodare l'uomo non alla sua croce ma alla sua gioia» (p. 120). Una formula davvero felice, scintillante.

Alberto Giovanni Biuso

E. Nardelli, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, con una prefazione di S. Hrnjez - L. Illetterati, Padova University Press, Padova 2021.

Il libro di Elena Nardelli non si limita a essere un'altra ricerca nell'ormai ampia letteratura sulla traduzione, su Heidegger e Derrida. Il modo in cui la ricerca è condotta e l'ipotesi che la guida, ossia che la traduzione sia «il bivio al quale si trova *la* filosofia oggi» (p. 235), è del tutto originale e di per sé basterebbe a invitare alla lettura di questo libro. Un libro che espone la vocazione traduttiva della filosofia senza fare della traduzione l'anomalia o l'eccezione della filosofia stessa e, anzi, riconoscendo in essa «il demone più insistente della filosofia» (p. 237) – ovvero la sua risorsa ma anche il suo meccanismo capace di farsi carico del «bisogno della filosofia» (p. 236) incessantemente ridestato «da un sentimento di insoddisfazione per la parola» (*ibidem*) e che a partire da tale insoddisfazione potrà cercare di «individuare dei criteri traduttivi» (*ibidem*). Criteri che permettono di mettere a nudo «ciò che c'è di più saldo nel pensiero di ciascuno, ciò che a un primo sguardo appare irrinunciabile facendone emergere [...] il suo tratto peculiare, la singolarità dell'esperienza» (*ibidem*). E, di qui, il bivio traduttivo, ossia «la possibilità o la necessità di una non aderenza, di produrre sul piano della prassi

uno slittamento» (*ibidem*). In questo bivio Nardelli fa della traduzione la *piere de touche* della filosofia e, soprattutto, di Heidegger e Derrida. L'Autrice però non si limita all'esposizione e commento dei loro testi sulla traduzione e, anzi, la sua scrittura filosofica è essa stessa una vera e propria traduzione della loro opera, come attesta il corpo a corpo che Nardelli ingaggia con i suoi autori mostrando ciò che grazie alla traduzione apprendiamo di nuovo sulla *Destruction* heideggeriana e sulla *déconstruction* derridiana.

Nei titoli delle due parti in cui il libro si articola, traduzione e filosofia si legano e invertono (prima parte: *Traduzione e filosofia*; seconda parte: *Filosofia e traduzione*), a segnalare quella loro stretta connessione capace di guidare la scrittura e l'argomentazione filosofica. Introdotte dalla *Prefazione* di Hrnjez e Illetterati (*Pensare e fare diversamente*) e dall'introduzione dell'Autrice, le due parti sono separate da un *Intermezzo* in cui si affronta la questione "traduzione e interpretazione". Qui si legge che in Heidegger «l'interpretazione diviene [...] traduzione» (p. 94) e che poiché «ogni traduzione fa appello a una o più interpretazioni che a sua volta richiameranno rispettivamente una nuova traduzione bisognosa di interpretazione e così via» (p. 97), nella non coincidenza tra interpretazione e traduzione e, anzi, nella loro tensione e avvicinarsi «può forse essere individuato il farsi stesso della tradizione filosofica e della sua trasmissione» (*ibidem*). Per quanto appena detto, allora, anziché essere un semplice momento di passaggio questo intermezzo condensa il metodo stesso con cui Nardelli scrive di filosofia e traduzione.

L'Autrice lo fa dedicando un primo capitolo a Heidegger che traduce Aristotele per ritrovare nel linguaggio greco ciò che la stratificazione del pensiero nel tempo ne ha smarrito – il che attesta che traduzione e interpretazione operano come un articolato di *distinti* efficaci soltanto se l'uno sta con l'altro. Con ciò Nardelli sia rinnova il senso dell'*hermeneuein* greco (interpretare ma anche tradurre), sia mostra che funzionando insieme traduzione e interpretazione operano una sorta di scavo del senso. Infatti, «nel *Natorp-Bericht* la traduzione decostruttiva comincia a scavare l'*aletheuein* aristotelico per spogliarlo della patina logico-gnoseologica acquisita nel corso dei secoli» (p. 47), procedendo l'Autrice – con questa traduzione interpretante o interpretazione traduttiva – da Aristotele (cui come noto è dedicato il *Natorp-Bericht*) al *Sofista* di Platone e poi verso la riproposizione heideggeriana del *logos*. Viene fatto detonare, in queste pagine, il movimento che la traduzione è, movimento per cui essa è mentre *opera* «quel passo indietro che permette di lasciar venire alla parola ciò che si svela mostrandosi da sé» (p. 62). Il secondo capitolo tenta la stessa operazione con Derrida traduttore di Heidegger. Con una mossa originale Nardelli *prima* traduce/interpreta Heidegger *via* Derrida e *poi* arriva all'intrigante esposizione della verbalità della traduzione che il filosofo francese esprime non col verbo *traduire*, ma *relever*. Dopo la traduzione di Heidegger «in

ottica derridiana» (p. 73), Nardelli, infatti, con Derrida si volge a quell'insuperato commento del *Mercante di Venezia* che il filosofo francese ha proposto in *Che cos'è una traduzione "rilevante"?* e che l'Autrice restituisce senza che le sottili movenze linguistiche derridiane si perdano.

Ma è soprattutto nella seconda parte (*Filosofia e traduzione*) che si scopre che "traduzione" è *meno* un sostantivo e *più* l'esprimersi di azione e motilità. Di qui le analisi in cui Heidegger e Derrida si intrecciano e da cui emergono la traducibilità di quell'essere dall'apparenza intraducibile, i paradossi della traduzione e la pluralità delle sue economie, la trasformazione che la traduzione fa subire al "soggetto", il tema della metafora e del metaforico nonché il riconfigurarsi del binomio tradizione-traduzione riesposto sotto il titolo di *Tradizione in traduzione* (cfr. pp. 199 ss.). In queste pagine si condensano le diverse linee interpretative che fin dall'inizio traversano il libro e che si coagulano attorno alla *Destruktion* heideggeriana e alla *déconstruction* derridiana rilette alla luce del *Leitmotiv* che, come anticipato, mette la tradizione in traduzione. Scrive Nardelli: «Se la traduzione è il modo con il quale Heidegger si rapporta all'eredità della tradizione e sta in essa, *Destruktion* è il termine che egli stesso sceglie per designare questa specifica pratica» (p. 207). E poco dopo: «La *Destruktion* è il lavoro di un preciso momento storico finalizzato a cogliere se stesso sull'intera eredità storica che lo precede perché ogni nuovo inizio radicale che pretende di evitare il confronto con la tradizione non è altro che un'illusione ingenua» (p. 209); e come, se non nel movimento del tradursi *altrove*, la tradizione (o meglio: le tradizioni) arriva presso *altro*, *diventando persino "altro"*? Un portarsi verso altro che anche la *déconstruction* derridiana occasiona, essendo quel «movimento traduttivo che [...] mira direttamente alle strutture che costruiscono il discorso, più che alle singole unità lessicali» (p. 217). Certo, a Nardelli non sfugge il rischioso *enjeu* di queste congiunzioni (*Destruktion* e traduzione – *déconstruction* e traduzione), nelle quali contemporaneamente si annuncia il rischio di un'identificazione in cui tuttavia giace sempre una differenza e di una differenza che va verso una sovrapposizione identificante. Tuttavia, l'Autrice mostra che la traduzione è capace di assumere questo rischio per quella motilità che ne costituisce il cuore. Nardelli ne dà prova con Derrida e quella *trasformatività* della traduzione che permette di stare all'interno della "aporeticità vorticoso" conseguente dal fatto che per un verso la traduzione permette al filosofo di riequilibrare la sovrapposizione e la distinzione tra significante e significato (Nardelli cita il passo in cui Derrida propende per l'indistinzione dei due termini scrivendo che «ogni significato è anche in posizione di significante» [p. 223]), per altro verso «la traduzione mette tutto il peso dalla parte della distinzione» (*ibidem*) fino a sfociare nel celebre motivo dell'esperienza che è traduzione e, insieme, «impossibile esperienza dell'altro che sollecita l'apertura della non identità» (p. 224).

Questo libro meriterebbe un confronto più serrato anche su altri temi, ad esempio quello appena citato dell'«altro», a proposito del quale l'Autrice convoca, tra gli altri, Jullien e Berman. Qui è possibile, tuttavia, limitarsi soltanto a questo cenno per tornare, in fine, al bivio presso il quale Nardelli ci convoca; un bivio nel quale la traduzione ci dà il suo appuntamento per ricordarci che in essa ne va della «sopravvivenza dello stesso discorso filosofico», come l'Autrice scrive invitando chi che non voglia sottrarsi alle sfide della filosofia a farsi carico del proprio compito di traduttore.

Carla Canullo

G. Vallortigara, *Pensieri della mosca con la testa storta*, Adelphi, Milano 2021, pp. 221.

Se si fosse alla ricerca di un testo, nell'ambito della biologia e delle neuroscienze, che prometta di essere influente per la tradizione filosofica quanto lo furono, a suo tempo, le pubblicazioni di Jakob von Uexküll, sfogliando le pagine di questo libro di Giorgio Vallortigara ci si troverebbe certamente di fronte a un valido candidato. Vallortigara, già autore di importantissimi studi sulla cognizione matematica (e non solo) in chiave etologica – da menzionare almeno *Cervello di gallina* (Boringhieri, Torino 2005) e il più recente, scritto con Nicla Panciera, *Cervelli che contano* (Adelphi, Milano 2014) –, amplia, con questo testo, la posta in palio. Qui non si tratta soltanto di discutere un segmento, per quanto importante, della conoscenza, ma di dare una definizione di «coscienza».

La tesi principale del libro, pertanto, è di grande impatto. Per Vallortigara, è cosciente tutto ciò che è capace di *sentire*, ovverosia ogni organismo che possieda un sistema che gli consenta di distinguere il limite del proprio corpo e ciò che accade al di là di questo confine: «Quello che chiamiamo senziente è un organismo che deve in primo luogo distinguere tra i segnali che genera egli stesso e quelli che sono generati sulle sue membrane da tutto ciò che è altro da lui» (pp. 107-108).

Il testo di Vallortigara è quindi esplicitamente dedicato alla ricerca del meccanismo biologico che agevola la distinzione fra sensazioni interne e percezioni esterne. Il meccanismo di «copia efferente», peraltro già ipotizzato dallo stesso von Uexküll e poi portato alla ribalta da von Holst, Mittelstaedt e Lorenz, assolverebbe a questa funzione. Nell'uomo le cose starebbero più o meno così. Il cervello manda un segnale efferente di tipo motorio ai muscoli extraoculari, responsabili del movimento degli occhi. A questo punto, un'immagine può scorrere sulla retina. Un ulteriore segnale di copia viene però inviato a un comparatore, che ha il compito di «cancellare» lo stimolo sensoriale che si origina dal movimento. In questo modo,

l'organismo è consapevole che il suo agire è "volontario" e che qualcosa si trova al di fuori del suo perimetro corporeo. Se nel comparatore il segnale di copia è invece assente, l'organismo "autorizza" una sensazione, cioè una reazione, passiva e per così dire interiore, a un evento o un oggetto che incontra l'organismo in un certo punto.

L'articolazione di questi plessi tematici riferiti ai rapporti fra movimento e spazio, memoria, sensazione e percezione, ci permette di inquadrare le tesi filosofiche principali del testo. In primo luogo, come si sarà intuito, si tratta di enucleare una concezione della coscienza anti-idealistica e anti-fenomenista (cfr. p. 184, n. 3). La posizione di Vallortigara, che si nutre delle intuizioni del filosofo scozzese Thomas Reid, si pone dunque in aperto contrasto con gli esiti scettici dell'empirismo humeano e, in maniera più implicita, contro forme estreme di fenomenismo *à la* Berkeley. L'io non è, alla Hume, un *bundle of perceptions*, e il legame fra sensazione e percezione è chiaramente connesso alla presenza di un oggetto nel mondo esterno: la sensazione perde d'intensità se l'oggetto da cui si origina si allontana dal campo percettivo. A tal proposito, il grande assente, fra i riferimenti classici dell'autore, è Kant. La confutazione dell'idealismo è infatti, come noto, uno dei *Leitmotiv* della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B274-279), ma essa s'inserisce all'interno di una prospettiva in cui la determinazione della realtà rimane fenomenica, poiché poggia sulle categorie. Considerando, da un lato, l'importanza di Kant per la nascita della fisiologia scientifica (von Helmholtz) e per l'etologia stessa (ancora von Uexküll), tale mancanza colpisce. E lo fa a maggior ragione se, dopo l'iniziale riconsiderazione di *Cervello di gallina* (cfr. p. 93), si considera che in *Da Euclide ai neuroni* (Castelvecchi, Roma 2017) Vallortigara scriveva che Kant «sarebbe deliziato nell'apprendere come gli studi empirici suggeriscano che lo spazio, così come il numero, il tempo, la causalità e la conoscenza degli oggetti fisici e sociali, siano *predisposti* nel nostro cervello e configurino di conseguenza la nostra psiche» (G. Vallortigara, *Da Euclide ai neuroni*, cit., p. 38).

Passando al dibattito più recente in filosofia della mente, va detto che la definizione «minimale» della coscienza proposta da Vallortigara si rivela comunque molto convincente. Innanzitutto, per via della rinuncia alla sostanzialità della «mente»: così come la «vita», essa viene concepita in termini puramente processuali (cfr. p. 176, n. 6), dispensandoci dal considerare la coscienza come un oggetto dotato di certe caratteristiche. Al contrario, le sottolineature continue che anche sistemi con un'organizzazione cerebrale all'apparenza più semplice, come quello della mosca *Eristalis* che dà il titolo al libro, siano in grado di svolgere funzioni cognitive del tutto paragonabili a quelle umane, fanno sì che la mente o la coscienza non si specificino qualitativamente rispetto ad altri esseri viventi, bensì soltanto quantitativamente. Non sarebbe pertanto neppure necessario fare riferimento alla coscienza in termini di un massimo d'integrazione d'informazioni (Tononi), né

all'ipotesi dello «spazio di lavoro globale» (Baars e Dehaene), poiché esse pensano alla coscienza umana per l'appunto come un limite superiore. Se invece ci atteniamo al fatto di avere delle sensazioni, non possiamo ritenere che alcuni animali abbiano sì esperienze, ma solo fino a un certo punto: «O un organismo è capace di esperienze oppure non lo è» (p. 18).

Il lavoro di Vallortigara potrà inoltre suggerire utili spunti nel campo della psicologia evoluzionistica, in particolare ai fini della revisione di autorevoli teorie dell'ontogenesi, come quella di Michael Tomasello. Mentre in Tomasello l'origine della «cooperatività» è chiaramente culturale (cfr. M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Harvard University Press, Cambridge - Londra 2019), il ruolo che invece svolge l'elemento sociale nella teoria di Vallortigara è nettamente biologico. Il circolo funzionale in cui essa è coinvolta chiama infatti in causa lo sviluppo cerebrale e il modo in cui quest'ultimo viene innescato dalla crescente richiesta di conservazione delle informazioni. In pratica, mentre il riconoscimento dei volti e la pianificazione spaziale, cruciali per l'interazione sociale, sono portati a termine con ottimi risultati anche da animali solitari, organismi che evolvono da queste soluzioni, e che s'innestano in un tessuto relazionale più complesso, sembrano dover svolgere un lavoro più faticoso. In un gruppo sociale particolarmente nutrito, infatti, occorrerà non solo riconoscere le facce, ma memorizzarle a lungo termine. Di conseguenza, Vallortigara ritiene che il *surplus* neuronale che si può evincere nei diversi passaggi evolutivi corrisponde essenzialmente a questa richiesta ulteriore di memoria, a sua volta derivante dall'ampliamento della base sociale. L'emergere di un agente plurale di tipo intenzionale avrebbe quindi una base naturalistica.

Ritengo, pertanto, che il vantaggio della prospettiva dell'Autore consista nel porre su basi integralmente evolutive e neurologiche sia la questione dell'origine della coscienza e dello sviluppo cerebrale, senza con ciò cedere a forme riduzionistiche di fisicalismo, sia il tema della socialità cooperativa umana. In questo modo, da un lato, il cervello non è soltanto visto come la causa del comportamento, bensì come un elemento che fa parte di una relazione a più termini in cui il suo ruolo principale è distinguere i limiti fra interno ed esterno, fra coscienza e mondo reale, e la sua evoluzione dipendente dalle esigenze d'implementazione della memoria; dall'altro, la cultura viene inserita in tale relazione come una variabile fra le possibili formule evolutive.

In conclusione, mi sia concessa una nota stilistica. La prosa di Vallortigara è un esempio ammirevole di quanto la facilità di scrittura e d'idee possano coniugarsi con i molteplici intrecci che il pensiero scientifico deve seguire. Un equilibrio strutturale fra filosofia e scienza che è difficile rinvenire altrove, senza che una delle due non ne esca un po' ammaccata.

Luigi Laino

C. Carrara, *Essere e Dio in Heidegger*, Petite Plaisance, Pistoia 2020, pp. 200.

La questione di Dio in Heidegger, così si potrebbe chiamare l'interrogativo che segue la traccia di corrispondenze possibili e impossibili avvicinamenti tra il concetto di Essere e Dio nella filosofia del pensatore tedesco, è un tema estremamente articolato e impervio da affrontare; a prima vista così ostico, che perfino ricostruirne compiutamente il perimetro storiografico-speculativo risulta un compito arduo e tutt'altro che scontato. Varie direzioni di ricerca possibili si aprono davanti ad una questione tanto vasta, e altrettante sono state percorse nel tentativo di sviluppare un confronto tra due problemi così centrali all'interno del percorso filosofico heideggeriano. L'Autore decide di affrontare il tema accompagnando il lettore attraverso un cammino preciso e coerente, che esplora quei *topoi* del discorso heideggeriano che gettano maggiormente luce sull'asse attorno cui si snoda tutto il percorso speculativo del pensatore: «[L]a questione centrale del pensiero di Martin Heidegger» – come ricorda infatti l'Autore – «è la questione dell'essere, ma fin dall'inizio del suo cammino, nei sentieri percorsi, il suo pensare è aperto al problema di Dio e a ciò ad esso inerente» (p. 9).

Si potrebbe arrivare a dire, senza correre il rischio di spingersi troppo oltre, che il carattere fondamentale della produzione heideggeriana si manifesta emblematicamente proprio nel suo approccio alla riflessione su Dio. Come hanno mostrato molti interpreti, non è scorretto tratteggiare sullo sfondo del percorso heideggeriano, fin da *Sein und Zeit*, una qualche vicinanza ad una certa gnosi; e più in generale, un'incredibile *vis* iconoclasta attraversa e connota essenzialmente il tentativo di Heidegger di pensare ciò che sempre ha da esser pensato, ciò che si ritrae davanti ad ogni movimento oggettivante e ciò che è costitutivamente irriducibile ad ogni atteggiamento rappresentativo: la meraviglia che l'ente è. L'avvio del libro segue l'atto iniziale dell'interrogare filosofico, lo stupore-trauma che si esprime nella domanda fondamentale (*Grundfrage*) e che Heidegger definisce, in *Was ist Metaphysik*, come la domanda metafisica *par excellence*, che come tale si rivolge sempre ad una totalità e chiama sempre in causa la situazione essenziale dell'esserci della domanda, cosicché nella domanda ne va dall'interrogante stesso. «Ma chiedere in maniera profonda del fondamento» – come commenta giustamente l'autore – «significa chiedere di *ciò che fa sì* che l'essente sia tale. La domanda sull'essente conduce inevitabilmente alla domanda originaria preliminare sull'essere stesso» (p. 16).

Emergono così fin da subito due elementi tipici della riflessione heideggeriana, documentati da citazioni puntualmente riportate dall'Autore. Da una parte, l'andamento speculativo si caratterizza per un procedere che ritorna sui propri passi, che fa un passo indietro (*Schritt zurück*), che ri-pete l'inizio e cerca costantemente di far emergere le esperienze originarie di significato. Dall'altra, già a par-

tire dalle prime battute, sia del libro sia del discorso heideggeriano, si tratteggia chiaramente il tema della differenza ontologica. In ciò che viene alla presenza si consuma una lacerazione, una tensione infinita: un'incolmabile differenza separa e distingue l'essere dall'ente. E tuttavia l'essere è sempre l'essere dell'ente, e l'ente rimanda all'essere. Così l'Autore descrive questo rapporto di identità e differenza che si esprime nella reciprocità del piano ontico e di quello ontologico: «[L]’essere è *identico* all’ente perché è sempre l’essere *dell’ente*, la sua *presenza*. L’essere è *differente* dall’ente perché non può essere, se fosse non rimarrebbe più essere ma sarebbe un ente. L’essere rispetto all’ente è un nulla, nulla di ente, *niente*. L’ente rispetto all’essere *non è* l’essere, anche se è soltanto l’ente che è» (p. 27). La storia del fraintendimento di questa differenza sempre da pensare e salvaguardare, la storia del fraintendimento che pone a fondamento dell’ente non l’essere ma un ente-sommo, che ha di mira solo l’ente e dimentica l’essere, è la storia della metafisica. Il secondo capitolo del volume è dedicato alla disamina delle tappe concettuali di questa dimenticanza, che conduce *destinalmente* l’ontologia all’onto-teologia. Ma com’è documentato chiaramente dall’Autore, attraverso citazioni tratte soprattutto da due testi fondamentali di Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* e *Brief über den »Humanismus«*, non c’è nulla di divino nel pensiero di questa teologia. Essa è parte integrante della storia della metafisica, ancorata a quella tradizione che, da Platone fino alla scienza moderna, ha confuso l’essenza della verità con la certezza. Perciò, al pari della altre, come si legge in un altro importante scritto heideggeriano dedicato al tema, *Phänomenologie und Theologie*, al contrario dell’autentica filosofia, fintanto che persegue su questo cammino essa non può che limitarsi ad essere soltanto una scienza positiva.

«L’idea platonica del divino» – scrive l’Autore – «è il primo grande evento che caratterizza la storia della dimenticanza dell’essere» (p. 44). La metafisica si è tradotta in onto-teologia non per accidentalità storiche, ma perché la modalità eminente in cui si mostra, per Heidegger, la dimenticanza più profonda della differenza ontologica tra essere ed ente, è da rintracciare nel modo in cui ha pensato il divino. Perfino ciò in cui l’inattingibilità dell’essere si annuncia con maggior forza è stato pensato reale *perché* certo, e certo perché *corrispondente* ad un’idea. Questo *ente*, garante della certezza, e quindi della verità della realtà, è posto da Platone in poi, come mostra l’Autore ripercorrendo i tratti salienti del discorso heideggeriano, a fondamento dell’ente come causa formale-efficiente dell’ente. Se nella domanda fondamentale, nel suo presentarsi sempre come storicamente situata e assieme come sempre rivolta all’intero, si mostrava già la tensione che vige tra orizzonte contingente e totalità, e in essa emergeva l’esserci (*Dasein*) come luogo di incontro, come *transcendens* che costitutivamente legava i due movimenti contrapposti, a partire da Cartesio «“soggetto” diventa in modo esclusivo il sé dell’uomo: è il

sé di questo ente che giace già costantemente dinnanzi; è il suo essere presente il fondamento assoluto e inconcusso della realtà e della verità» (p. 52). Un triplice fraintendimento segna, così, la storia della metafisica a partire dalla dimenticanza della differenza ontologica: la confusione di verità e certezza, a cui fa capo la necessità di un ente-sommo, l'aver collocato a fondamento dell'essere il soggetto, e infine il non aver pensato il nulla. Se infatti l'eccezionalità dell'esserci consiste proprio in questa sua capacità di scorgere nel finito, di cui fa parte, nell'ente che è, ciò che *non* è, il niente; solo pensando il problema del nulla, della *velatezza* della *svelatezza*, ci si può avvicinare alla questione dell'essere e della sua verità. E solo a partire da questa si può incominciare a pensare ad un Dio non metafisico, un Dio divino.

Se il terzo capitolo del volume è dedicato alla figura che chiude, secondo il pensiero heideggeriano, la storia della metafisica, e cioè Nietzsche e il suo detto, il quarto è preposto alla disamina dei cinque modi in cui le verità dell'essere si dispiega: *Keibre*, *Ereignis*, *Dasein*, *Sage*, *Geviert*. Essi sono tutti, anche se in maniera differente, modi in cui è possibile incontrare la donazione dell'essere, pensare quell'apertura radiosa (*Lichtung*) in cui esso si dà. Dopo la *svolta*, nel pensiero heideggeriano sempre di più il movimento in cui, a partire dall'esserci, l'essere si rivela nell'ente, viene a coincidere, a partire dall'essere stesso, con la *storia* del suo nascondimento. In essa si iscrive la storia della metafisica. Ma, oltrepassata la metafisica, in cosa consiste questo Dio divino, non più metafisico, che sempre resta da pensare, che attraverso il detto dei poeti è possibile sorgere nei recessi del sacro? «Alla luce dell'essenza del sacro e dell'esperienza greca del divino, la divinità in Heidegger si viene a configurare non come sinonimo o qualità di un qualsiasi dio, ma come l'orizzonte o l'ambito entro cui un dio può risultare *possibile*, come l'aperto entro cui può pervenire a essenziarsi» (p. 140). La verità dell'essere, autenticamente intesa e localizzata nell'esserci, è il silente spazio di manifestazione del sacro, nominato dal poeta, custodito dal pensatore.

Gianluca Gemmani