

Bibliografica recensioni

F.J. Gonzales, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, Pennsylvania State U.P., University Park 2009, pp. 358.

Un dialogo tra Platone e Heidegger non c'è stato. Non tanto perché Platone e Heidegger appartengono a epoche storiche lontane, quanto piuttosto perché Heidegger si è occupato a varie riprese di Platone senza riuscire tuttavia a "dialogare" veramente con lui. Questa tesi viene corroborata e portata avanti attraverso scrupolose analisi dei testi heideggeriani su Platone, da Francisco Gonzales nel suo ultimo libro dedicato al rapporto tra i due grandi pensatori.

La ricostruzione della lettura heideggeriana di Platone è quindi all'insegna della "critica" (p. 1). Ma tale critica cerca di esaminare le talvolta stravaganti analisi heideggeriane facendo luce su quei punti in cui l'interpretazione di Platone porta su un terreno fortemente condizionato per la realizzazione di un vero dialogo con il filosofo greco. La questione fondamentale, con cui Gonzales apre e chiude il suo testo, è quella del *logos*, e conseguentemente del *dia-logo* e della dialettica in Platone.

Il libro è suddiviso in tre parti, a loro volta scandite da sette capitoli. La ricostruzione della lettura heideggeriana inizia dunque con l'analisi della dialettica e della sua critica da parte di Heidegger. Tale analisi emerge come lettura filologico-ermeneutica per presentare un quadro d'insieme che appare più completo, rispetto ad altre interpretazioni, del (mancato) dialogo Heidegger-Platone. Tale lettura si è avvalsa della pubblicazione dei primi testi heideggeriani, quelli degli anni Venti su Platone, come le lezioni sul *Sofista* (GA 19). Partendo proprio dall'analisi dei testi dei primi anni Venti, che culminano con le lezioni sul *Sofista* del 1924-25 (GA 19), Gonzales evidenzia come l'interpretazione di Platone si inserisca all'interno degli interessi fenomenologici, da un lato, e aristotelici, dall'altro, che occupano un posto di primo piano per lo Heidegger degli anni Venti. In estrema sintesi potremmo dire che il tema del *logos* e la sua caratterizzazione "decadente" come *Gerede*, come ciò che media e de-finisce, sono inseriti in un'ottica metodologica di tipo fenomenologico che condiziona fortemente la lettura heideggeriana di Platone.

Gonzales analizza le posizioni che Heidegger prende nelle lezioni sul *Sofista*, facendone un centro attorno a cui ruotano i due capitoli della prima parte del libro, che sono di carattere metodologico. Il primo capitolo è infatti dedicato alla dimensione del metodo e all'etica della filosofia (cfr. pp. 8-

68), il secondo si concentra invece sulla questione dell'essere e sulla modalità di questo approccio (cfr. pp. 70-106).

Il confronto Heidegger-Platone emerge nella seconda parte del libro, in cui Gonzales prende in esame le interpretazioni della verità, questione centrale negli anni Trenta e Quaranta. In particolare, il terzo capitolo affronta i corsi del semestre invernale 1931-32 *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34) e quello del 1933-34 (GA 36/37), in cui Heidegger interpreta il mito della caverna e parte del *Teeteto*. In questi corsi l'essenza della verità, da disvelamento, connota un rapporto di correttezza, corrispondenza con la cosa: è qui in gioco una trasformazione di cui Heidegger vuole dare conto attribuendola a Platone. Ma né nel corso del 1931-32, né in quello del 1933-34 questa analisi è funzionale a comprendere, di fatto, la trasformazione che la concezione della verità avrebbe subito nei testi platonici. Heidegger mette sì in gioco l'affermazione di Socrate per cui il prigioniero liberato della caverna può vedere adesso in maniera *più corretta* (*orthoteron*, cfr. *Rep.* 515d). Ma così facendo si limita a radicare la trasformazione della verità come correttezza (*Richtigkeit*), come corrispondenza, *nel* disvelamento stesso, senza indicare concretamente come avviene la trasformazione dell'essenza della verità (cfr. pp. 111 e ss.). Il comparativo usato da Socrate, inoltre, non direbbe qualcosa di più sulla relazione di corrispondenza tra l'oggetto e l'ombra, bensì si relaziona all'idea di un "più alto grado di essere e disvelamento" (p. 112). L'analisi della metafora della luce, che Heidegger conduce in questo contesto, aiuta ad approfondire la relazione tra verità e idee, ma sempre partendo da un errore fondamentale – secondo Gonzales – che Heidegger compirebbe ripetutamente, ovvero quello di equiparare l'immagine della luce alle idee (cfr. in Heidegger GA 34, p. 106). Questo errore risulta determinante non solo per lo sviluppo delle future posizioni heideggeriane, quelle dei *Contributi alla filosofia* del 1936-38, ma anche per la comprensione del saggio la *Dottrina platonica della verità*, apice dell'interpretazione heideggeriana di Platone e dell'interpretazione critica di Gonzales. Sottolineando una sostanziale continuità di pensiero rispetto alle posizioni assunte nei confronti di Platone nei corsi precedenti, Gonzales ribadisce come tale continuità in Heidegger consista nella "perpetuazione di un errore" (p. 136): riducendo la "luce", la verità, alla visibilità delle idee, la verità è ridotta all'*idea* nei termini di "qualcosa che viene visto" e che corrisponde a qualcos'altro. In realtà, come sottolinea Gonzales a più riprese, tale assunzione non corrisponde tanto a ciò che Platone scrive, ma a ciò che Heidegger pensa: Platone distingue infatti la luce del sole dalle idee, come dimostrano alcuni passaggi testuali che Gonzales mette in gioco. In questi Socrate afferma che ciò che corrisponde alla luce del sole nella sua analogia non sono le idee, ma la verità: le idee vengono illuminate dalla luce della verità (*Rep.* 508d); e inoltre Socrate tratta conoscenza e verità come analoghe a visione e luce (*Rep.* 508e-509a). Sulla

base di questo confronto testuale Gonzales giudica “gravemente inaccurate” (p. 121) le analisi heideggeriane.

Nei *Contributi alla filosofia* Heidegger prosegue in questa direzione ribadendo l'essenza della verità come soggetta all'esser visto. Qui Heidegger opera ciò che Gonzales, in maniera molto pregnante, definisce la trasformazione di Platone in Platonismo (pp. 157 e ss.). L'eccesso semplificante operato da Heidegger culmina con la *Dottrina platonica della verità*, una dottrina non detta da Platone stesso, ma dal platonismo o heideggerismo.

Negli anni Cinquanta il filosofo di Meßkirch confessa a Hannah Arendt di aver bisogno di rileggere Platone da capo. Cosa che, di fatto, Heidegger non farà. In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, scritto nel 1964, Heidegger ritraffa la posizione assunta nei confronti dei Greci, senza tuttavia menzionare Platone. La verità esperita dai Greci sarebbe già da sempre correttezza e non disvelamento. Tuttavia Heidegger non è più tornato a rivedere la sua posizione su Platone che rimane quella espressa nella *Dottrina platonica della verità*.

A questo punto il testo di Gonzales guarda al cammino interpretativo intrapreso fino a quel momento per poi interrogare nuovamente Heidegger e chiedersi che dialogo avrebbe potuto essere quello tra Heidegger e Platone. Per illustrare questa ipotesi (capitolo quarto) l'autore prende posizione sulle analisi heideggeriane del *Teeteto* (semestre estivo del 1926), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, e nei corsi del 1931-32 e del 1933-34. Nelle lezioni su *Parmenide* del 1942, le tesi dell'interpretazione del *Teeteto* vengono tuttavia riviste, in questo testo, che Gonzales definisce la “storia segreta della lettura heideggeriana di Platone su verità e non verità” (p. 224), si ritrova ciò che nella *Dottrina platonica della verità* veniva occultato e eliminato. Nel capitolo quinto viene così presa in considerazione l'analisi heideggeriana del mito di Er, che viene illustrata nel corso del *Parmenide*.

Nell'ultima parte del libro l'Autore riesce, forse in maniera ancora più visibile, ad esprimere la sua particolare critica a Heidegger. Se l'ultimo capitolo è dedicato all'ultimo Heidegger, quello di *Tempo e essere*, il sesto capitolo si apre con la discussione heideggeriana della forma dialogica in Platone. Nel corso del semestre estivo del 1957 sulle *Grundsätze des Denkens* (GA 79) Heidegger parla di Platone nei termini del “maestro poetico della parola pensante” (GA 79, pp. 132-133, p. 264). Il delicato rapporto tra pensare e parlare, il rapporto tra non detto e detto o scritto, riguarda anche Platone. La forma dialogica, tuttavia, non garantisce agli occhi di Heidegger alcun riparo dai rischi del linguaggio e la critica a Platone rimane, anche in queste lezioni, ancora inalterata. La dialettica viene rigettata così come lo Heidegger degli anni Venti aveva già fatto, a favore di un salto che va oltre lo stesso *logos*. Come viene allora definito da Heidegger il dialogo, se lui stesso diventa in quegli anni scrittore di dialoghi? Che tipo di affinità si disvela nell'ana-

lisi ad ampio raggio che ha condotto Gonzales, tra Heidegger e Platone?

Gonzales mostra un cammino che porta dalla dialettica e dall'ermeneutica alla fenomenologia, facendo emergere in tutto il libro un'affinità elettiva tra i due grandi filosofi attraverso una loro *Auseinandersetzung* (p. 343). L'analisi delle posizioni heideggeriane, che mostrano un rifiuto del dialogo con Platone, aprono di fatto alla necessità di un tale dialogo. La relazione tra Heidegger e Platone diventa così più complessa di un semplice confronto. Le opportunità mancate da Heidegger per l'instaurazione di un "dialogo genuino" (p. 257), rivelano la produttività di un'analisi delle posizioni heideggeriane stesse e conducono, al contempo, a ripensare ancora una volta ai dialoghi platonici nei termini di inesauribile forza simbolica e filosofica.

Annamaria Lossi

M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 307.

Abbate sottolinea, nell'attraversare la *Wirkungsgeschichte* della tradizione neoplatonica, il ruolo decisivo dell'ontologia parmenidea nello sviluppo della metafisica occidentale, ritenendo il monismo parmenideo dalla tradizione platonica fino a quella neoplatonica, "il punto di riferimento imprescindibile a partire dal quale è possibile pensare la vera natura dell'essere" (p. 79). L'autore, dunque, procede da un'analisi dettagliata della natura dell'essere in Parmenide, nell'intento di cogliere il senso profondo della "tautologia apparente: l'essere è e non può non essere, *il non-essere non è e non può essere*" (p. 3). L'assoluta auto-identità dell'ἔόν, che non può non implicare la "negazione dell'esistenza e della verità del suo contrario, ovvero τὸ μὴ ὄν, il non-essere [...]" (*ibidem*) è la verità stessa – sia come realtà, sia come Verità che si contrappone alla Doxa –, o, ancora meglio, la verità dell'essere non è altro che la "sua pensabilità in termini di assoluta auto-identità". Pensare significa pensare l'essere in senso autentico, e, di conseguenza, trovarsi nell'impossibilità di pensare il non-essere. "L'identità di essere e pensiero traccia, in senso quasi trascendentale, i limiti del pensiero", e non lascia spazio a nessuna forma di dinamicità nell'essere, che appare "perfettamente ed assolutamente immobile" (p. 10), privo di ogni divisione e di qualunque forma di differenza con il pensiero, nella sua immutabilità (p. 64).

Se l'essere "forma una unità coesa" (p. 23), il νοεῖν non può che indicare il principio di identità "nella sua assoluta auto-evidenza" (p. 37), che è detta da un logos che esprime l'essere "proposizionalmente" (p. 66). "L'essere è uno, in quanto non ammette alcuna forma di *differenza*" (p. 64). Abbate rileva il vero intento di Parmenide non nell'affermazione dell'identità dell'es-

sere, quanto piuttosto in quella negazione della differenza, cui è rivolta la critica platonica. Nell'intento di costruire una ontologia che dia conto non soltanto di ciò che autenticamente è (Idee), ma anche della realtà del divenire e della molteplicità, Platone introduce la differenza e l'alterità nell'essere, concependo un'ontologia dinamica, che comporta comunque la necessità di un principio che, nell'essere intrinsecamente molteplice, sia garante dell'unità.

Platone riprenderebbe da Parmenide il carattere dell'immutabilità dell'essere che autenticamente è, liberando però l'ἔόν dal vincolo dell'assoluta unità, in quanto la molteplicità apparterrebbe non soltanto alla realtà fenomenica, ma anche alle Idee, che “nella loro differenziazione reciproca, proprio in quanto essenze (οὐσίαι) e dunque determinazioni puramente intelleggibili dell'essere, risultano necessariamente molteplici” (p. 82). Con l'introduzione della realtà della differenza nel mondo intellegibile, il quale si determina come “uni-molteplicità dell'insieme armonico ed ordinato delle Idee” (p. 84), Platone si renderebbe responsabile del cosiddetto “parricidio” (*Sofista* 241d 1-3), in quanto mostra “una precisa intenzione, anche se in certo modo mascherata, di critica e quindi di ‘confutazione’ del monismo ontologico parmenideo” (p. 86). L'essere inteso come “un tutto assolutamente unitario” lascerebbe il posto all'essere in quanto “genere intrinsecamente molteplice e determinato dalla relazione” (p. 88). Nel *Sofista*, l'essere in quanto δύναμις di agire e di patire è, soprattutto, capacità che definisce la struttura della comunicazione dei cinque generi, i quali determinano “l'ammissione della realtà del non-essere inteso come *differenza*” (p. 89). Questa produce una realtà intellegibile intrinsecamente dinamica, costituita da “un fitto e armonico in-treccio, di essere e non-essere inteso come ἕτερον, vale a dire come diverso” (p. 93).

Il testo presenta un'analisi del *Parmenide*, al fine di rintracciare la parte fondamentale delle argomentazioni contro la filosofia dell'Eleate. Dopo avere respinto l'ipotesi dell'*Uno in sé* – che nell'interpretazione platonica assume la forma della “filosofia dell'‘uno solo uno’” – Platone prende in esame l'ipotesi dell'*Uno che è*, “cioè dell'uno che partecipa dell'essere” (p. 99), in cui essere ed uno sono in relazione in virtù della loro “originaria dualità”. Unità e molteplicità coesistono, dunque, nella realtà dell'*Uno che è*, la cui natura molteplice e relazionale sfugge al principio di non-contraddizione, al quale invece è “imprescindibilmente soggetto l'essere parmenideo”, di necessità immobile (p. 101).

Dall'elaborazione di una ontologia dinamica nasce comunque l'urgenza di un principio originario, capace di “fungere da fondamento dell'essere”, per ricondurne la molteplicità ad una dimensione unitaria. Il neoplatonismo non soltanto ha posto al centro della propria “riflessione ontologica” il problema dell'uni-molteplicità dell'essere, ma, come precisa puntualmente l'autore, ha cercato di risolverlo riconoscendo alla filosofia parmenidea un ruolo

centrale nella tradizione filosofica greca, rintracciando “una sostanziale e imprescindibile continuità” (p. 115) tra la filosofia di Platone e quella di Parmenide. L’Eleate, infatti, è considerato, da Plotino, “l’autore che per primo ha colto il carattere autentico della realtà intellegibile intesa come identità di essere e pensiero”. Nella costruzione dell’ontologia plotiniana i riferimenti al pensiero parmenideo sono senza dubbio essenziali, soprattutto riguardo alla realtà intellegibile che, pur essendo definita dalla identità di essere e pensiero, comprende in sé “una forma di alterità e, dunque, di pluralità costitutiva ed originaria” (p. 116). Se per un verso è riconosciuto a Parmenide il merito di avere descritto la natura del *Noûs*, per altro verso “affermando che l’essere è uno”, e postulandone l’assoluta e immediata identità con l’essere, il filosofo di Elea lo ha privato della sua natura intrinsecamente e originariamente molteplice, la quale gli appartiene proprio in virtù “della sua dinamica identità con il pensiero”, che, “nella prospettiva plotiniana sembra implicare una sorta di movimento” (p. 120). Il *Noûs* diviene in tal modo “identità relazionale” tra il pensare e il suo oggetto, identità che si fonda, soltanto, sul riconoscimento della loro distinzione e alterità.

Si rivela di particolare interesse la lettura che Abbate propone del primo trattato della V *Enneade*, in cui Plotino, riattraversando la distinzione dei tre concetti di Uno, operata nel *Parmenide*, mette in luce l’imprecisione e l’insufficienza della prospettiva monistica che non soltanto non sarebbe riuscita a cogliere la natura ipostatica dell’*Uno*, ma che – limitandosi alla trattazione dell’essere – non avrebbe colto “il carattere uni-molteplice della realtà intellegibile” (p. 123). La seconda ipostasi del pensiero plotiniano, il *Noûs*, implicando “al contempo differenza ed identità, fra pensante e pensato” (p. 125) – non è altro che l’ambito in cui l’essere si manifesta nella sua totalità, come “unità nella differenza” (p. 126).

Viene assunto come emblematico, sotto questo aspetto, il riferimento al passo 248e6-249d5 del *Sofista*, attraverso il quale il filosofo neoplatonico evidenzia il carattere relazionale e vitale dell’essere che, da entità immobile ed inanimata, diviene “vivo, pensante e, dunque, intrinsecamente dinamico” (p. 130). La verità per Plotino risiederebbe nel *Noûs* – in quanto identità di essere e pensiero – nella misura in cui, però, esso è rischiarato dal Principio Primo, “fondamento assolutamente trascendente” (p. 142) di tale identità. Pur essendo causa della molteplicità della realtà intellegibile, il Principio permane assolutamente identico, immobile, “Identità pura ed originaria” anteriore ad ogni forma di relazione, all’essere e al pensiero stesso. L’autore fa emergere con grande efficacia il carattere “intrinsecamente paradossale” del Principio, che, pur essendo fondamento del pensiero, non può esserne l’oggetto, in quanto sfugge ad ogni possibilità di conoscenza, donandosi soltanto nella possibilità dell’incontro, realizzabile nell’assoluta privazione di alterità e differenza. Nel pensiero plotiniano si compirebbe dunque il superamento

del monismo parmenideo, poiché se l'essere acquista dinamicità e relazionalità, liberandosi dai vincoli dell'immobilità parmenidea, tuttavia esso non si sottopone al rischio di disperdersi "nella molteplicità indistinta" (p. 152), in quanto all'intima natura dell'ἓόν appartiene l'originaria tensione all'unità.

L'aporia del rapporto Uno-molti viene affrontata da Proclo "in termini sostanzialmente diversi": se è vero che l'uni-molteplicità, caratteristica dell'essere, continua ad avere un'importanza fondamentale nella speculazione filosofica neoplatonica, tuttavia argomento centrale diviene il riconoscimento "dell'unità originaria dell'essere", la quale ha in sé "la possibilità stessa della molteplicità" (p. 161). L'originalità dell'esegesi procliana del pensiero di Parmenide si mostra, secondo Abbate, in quella totale rielaborazione della filosofia dell'Eleate che scorge già in Parmenide "l'individuazione della quiete e del movimento come μέγιστα γένη" (p. 199). Proclo radicalizza ancora più del suo predecessore l'aporia Uno-molti, giungendo a moltiplicare i livelli intermedi di realtà al fine "di creare un passaggio graduale tra piani diversi di trascendenza", e ricorrendo a "forme divine originarie di unità" che riducano la distanza tra "l'assoluta trascendenza del Principio e l'unità derivata" (p. 201). L'autore si immerge nella prospettiva teoretica del filosofo neoplatonico, il quale si serve di principi divini (Enadi) per tentare di spiegare l'uni-molteplicità dell'essere, facendo della riflessione teologica il fondamento della sua heno-ontologia. Sullo sfondo di un pensiero nel quale l'essere appare in una dimensione divina, si inserisce il pensiero di Damascio, il quale avvia un'attenta riflessione critico-analitica sulle "aporie concettuali insite nella riflessione neoplatonica" soprattutto di matrice procliana. Se in Proclo il principio, l'Uno, è differenza originaria e assoluta, anteriore a qualsiasi forma di relazione, in Damascio esso si determina come "l'assolutamente Ineffabile", così trascendente da superare lo stesso Uno. Damascio espliciterebbe, dunque, l'aporia del Principio che, già presente in Plotino come tendenza immanente, trova in Proclo espressione immediata nella formula οὐδὲν τῶν πάντων, in quanto concepito come *Nulla* assolutamente originario.

Abbate attraversa in modo puntuale ed esaustivo l'esegesi neoplatonica della filosofia parmenidea, mostrandone con rigore scientifico i caratteri essenziali e, soprattutto, facendo emergere l'oggetto precipuo della speculazione neoplatonica, ovvero "la difficoltà teoretica insita nel tentativo di concepire l'essere come originariamente *uno* ed al contempo *molteplice*", difficoltà che costringe il pensiero all'aporia di un principio "sovra-ontologico" e "meta-noetico" (p. 262). Il pensiero neoplatonico, come mette in luce l'autore, ci restituirebbe un Parmenide "neoplatonizzato", assolutamente distante dal Parmenide storico, in quanto il suo pensiero si presenterebbe come "assolutamente incompatibile" con quello dell'Eleate (pp. 257-258).

A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 184.

TeorEtica si presenta come l'annuncio di una diversa pratica della filosofia, come un manifesto di pensiero cui si accompagna una chiara proposta metodologica. Il progetto di Fabris si fonda sulla tesi che teoria ed etica possano intrecciarsi come due modalità dell'agire inteso come creazione e promozione di relazioni di coinvolgimento o di relazioni *buone*, feconde, capaci di aprire ulteriori relazioni e processi di relazioni. Il progetto, esposto nella forma di un trattato agile ed insieme anche analitico nell'esame di alcune figure centrali del pensiero filosofico (Aristotele, Anselmo d'Aosta, Cartesio, Kant, Heidegger) rispetto al tema del coinvolgimento, non resta semplicemente enunciato: esso si fa nel farsi del volume in cui, specie nelle ultime pagine, l'autore è a tutto campo il primo attore e la sua filosofia si esprime attraverso un uso della parola che schiude relazioni, in quanto cerca, sollecita, interpella e coinvolge il lettore, rendendolo attore-coprotagonista in forza del carattere relazionale e performativo del filosofare in quanto agire motivato: "Anche ciò che sto facendo in queste pagine, attraverso la forma scritta in cui espongo i miei pensieri, è [...] la messa in opera della pratica relazionale che ho appena enunciato: visto che io stesso sto agendo in maniera motivata, sto rivolgendomi a un ipotetico lettore e alle sue motivazioni all'interno di un determinato contesto, sto cioè realizzando, performativamente, una serie di rapporti all'interno di specifici legami attuali o progressi" (p. 85).

A differenza dell'etica, la sfera per eccellenza in cui si danno relazioni e si fa esperienza della dimensione dell'intersoggettività, la teoria appare invece uno spazio di chiusura per la soggettività, anche quando si realizza come riflessione sulle categorie dell'agire morale e nonostante la sua costante pretesa di coinvolgere: "Ma anche la teoria, come tale, pretende di coinvolgere. Pretende di farlo con i suoi strumenti e con l'impostazione che di essa è propria" (p. 11). La teoria intende coinvolgere perché vuole convincere della legittimità ed autorevolezza del principio primo che pone a fondamento del suo darsi come attività di pensiero. La pretesa resta, però, schiava di una forma di attuazione e di esposizione dei contenuti che chiude ad ogni forma di coinvolgimento: la logica di tipo apofantico e lo stile del trattato si impongono lungo il corso della tradizione come il metodo e la forma di comunicazione privilegiati, eppure nel loro carattere scientifico sanciscono la passività dello spettatore che assiste allo "spettacolo teoretico" senza esporsi: "La teoria [...] non è in grado di coinvolgere. [...] La fissazione di uno stato di cose, l'oggettivazione di esso, la sua definizione secondo una necessità da contemplare sono per lo più capaci, solo, di generare indifferenza" (p. 157). Contro il modo prevalente di fare teoria, che nasce dalla tendenza ad ogget-

tivare anche ciò che emotivamente ed esistenzialmente offre motivazioni e dona sensi coinvolgendo, Fabris propone di praticare il pensiero filosofico insistendo sulla “necessità di innestare l’etica nella teoria” (*ibidem*): è la sfida della filosofia di oggi. A questa sfida è sottesa una ben precisa domanda: quale teoria o, forse più propriamente, quale filosofia è effettivamente *coinvolgente*, è atta a generare e coltivare relazioni fra soggetti, fra universalità e particolarità, è un agire in sé intrinsecamente etico, se si ha etica quando l’agire apre relazioni di coinvolgimento?

È una sfida antica quanto l’origine della filosofia. Già nell’*Etica Nicomachea* la *teoria*, la sapienza è concepita come *praxis*, agire etico: il sapiente è il saggio, perché chi conosce in massimo grado secondo verità sceglie i fini e delibera sui mezzi in vista del perseguimento del bene. La vita teoretica è *praxis*, perché oltre ad essere nella sua acme atto perfetto che realizza in sé il proprio *telos*, è raggiungimento di felicità che è bene perfetto giacché l’*eudaimonia* è sempre scelta per se stessa e mai per altro. Nondimeno questo connubio classico fra teoria ed etica non suscita “coinvolgimento”, come mette in evidenza Platone nella *Repubblica*: il sapiente resta invisibile alla comunità alla quale intende comunicare quanto a lui si è manifestato. Tra sapiente e comunità non si instaura una *relazione buona*, una *relazione coinvolgente*, ma, come sottolinea lo stesso Fabris, un rapporto di indifferenza: “E l’indifferenza, a sua volta, è alla base di quei comportamenti violenti che quotidianamente finiamo per sperimentare. Forse, anche, di esercitare” (p. 157).

La sfida di Fabris è diversa; essa consiste non nell’evidenziare l’utilità del pensiero teoretico per l’etica, ma l’essere già etico della teoria quando essa non si dà come esercizio solipsistico, ma come azione “corale”, di più soggetti. È una sfida diversa per il tratto e l’approccio teorici che la caratterizzano: Fabris è in cerca delle condizioni di possibilità sotto le quali si può parlare di agire; si interroga su quale sia il criterio universale dell’agire contro l’alternativa fra l’universalismo astratto di chi pretende di imporre norme dell’agire valide senza eccezioni ed il relativismo unilaterale che nega la possibilità di individuare una misura di massima rispetto alla quale orientare l’esistenza nella libertà delle possibili scelte e dei molteplici sensi. È una sfida diversa perché è lanciata in un momento storico marcato dal disagio che scaturisce dalla consapevolezza che “l’agire umano ha conseguenze che non sono, spesso, né prevedibili, né controllabili dall’uomo” (p. 6), che “una spiegazione, anche completa, di una particolare situazione non dà risposta alla domanda relativa al senso di questa stessa situazione” (*ibidem*) e che l’analisi, messa in campo per comprendere la nostra esistenza, ha un carattere “infinitamente reiterabile” al punto da esaurire, nell’impossibilità di raggiungere una conclusione, la “pulsione” che ci mette in movimento nel nostro bisogno di comprensione. Per questo, *TeorEtica* si presenta anche come una felice provocazione: provoca la relazione e provoca il pensare la relazione come “rela-

zione di relazioni”, volendo nel contempo provocare una ricollocazione reciproca di teoria ed etica contro “l'improprietà e, tutto sommato, l'inutilità di certe rigide partizioni disciplinari” (p. 9) che contrappongono, anche a livello accademico, teoria ed etica sul solco della distinzione fra le cosiddette filosofia teoretica e filosofia morale. *TeorEtica* è una provocazione rispetto all’“approccio predominante nella storia della filosofia” (p. 10), penetrando nella questione centrale che concerne la nozione di agire e il suo darsi in atto come questione della motivazione dell’agire. Affrontare la questione di ciò “da cui l’agire è attraversato” non si traduce nello “spiegare i modi in cui certi processi, nella loro datità, possono essere determinati, allo scopo di esercitare un controllo sulle possibilità della loro riproduzione” (*ibidem*). L’intenzione dell’autore è piuttosto di “mettere in luce ciò per cui una determinata relazione – qualsiasi relazione – viene a realizzarsi”: “Mi riferisco a quel fascio di fenomeni che, con una parola, può essere chiamato ‘coinvolgimento’” (pp. 10-11). Si tratta in questo senso di portare alla luce la struttura e le dinamiche dell’agire fino ad afferrare la motivazione dell’attuazione dell’agire nonostante la “sua irriducibilità ad ogni spiegazione che lo potrebbe riguardare” (*ibidem*).

Alla *pars destruens* del volume, in cui vengono decostruiti i percorsi tentati dalla tradizione, segue la *pars costruens* in cui l’autore opera il “passaggio” alla “TeorEtica”, una “nuova disciplina” che insiste sulla “relazione fra etica e teoria”, prendendo a tema e realizzando nel coinvolgere il “coinvolgimento nel suo farsi”, ossia non un “dato da considerare oggettivamente, né il frutto di una scelta”, bensì “il legame motivato e motivante di qualcosa che *già c’è*, ma che senza motivazione *non è davvero*” (p. 148). La nuova disciplina si realizza attraverso lo sviluppo di un’“etica della relazione” in cui il rapporto universale-particolare viene ampiamente ridefinito approfondendo i “nessi decisivi, incrociati, che legano teoria ed etica, etica e relazione, relazione e coinvolgimento, coinvolgimento e universalità, universalità e responsabilità” (p. 14).

Si tratta di ripensare la filosofia ed il suo compito in termini che richiamano inversamente quelli heideggeriani. Se per Heidegger la fine della filosofia come fine della metafisica è il compito che attende il pensiero che deve imparare a pensare diversamente in questa fine, *TeorEtica* non decreta la fine della filosofia, ma è piuttosto esperienza della pienezza dell’esercizio della filosofia come possibile “luogo di senso” (“Può – non già deve offrire – senso”, *ibidem*) e non come mera “spettatrice dell’esibizione di esso” (*ibidem*), è esperienza concreta della scrittura del testo per il suo autore e della sua lettura da parte del lettore: “Perché il lettore non è un semplice spettatore che assiste al grazioso mostrarsi della verità, sollecitato dall’abilità e dal rigore argomentativo dell’autore di un testo filosofico. Il lettore, piuttosto, è eticamente partecipe e motivato al farsi di quella filosofia verso cui l’autore si in-

dirizza” (p. 15). Si avverte nello stile comunicativo che l’autore vuole parlare “un discorso che non solamente parla della relazione, ma che anzitutto la realizza e la compie” (*ibidem*) secondo “la formula della relazione etica”: “[E]tica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé” (p. 87).

TeorEtica svela che l’etica della relazione è etica della motivazione, perché è la motivazione del realizzare relazioni ciò che sostiene la relazione nel suo darsi concreto, promuovendo nuove relazioni per via del tratto performativo che caratterizza in sé la scelta di realizzare relazioni buone. Scegliere di attuare relazioni significa non solo enunciare di volerlo fare, ma farlo già, nella misura in cui “la motivazione del mio scegliere di relazionarmi alla forma della relazionalità etica poggia in ultimo sull’assunzione consapevole, operosa e coinvolta della *performatività* relazionale di questa stessa scelta. Poggia sul mio *essere in relazione* e sulla *fedeltà* a questo mio essere. Il che vuol dire: scegliendo di relazionarmi alla relazione etica io metto in opera questa stessa relazione. Cioè faccio (del) bene. Concretamente” (p. 110). Così *TeorEtica* non resta solo un programma d’intenti, ma sperimenta questa nuova disciplina: è questo “filosofare *performativo*”, in quanto “*fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire*” (p. 164). Il filosofo che fa “*TeorEtica*” sceglie, infatti, di farlo in modo libero e responsabile; sceglie di “mettere in gioco non solo ciò che ha, ma proprio quello che è” (p. 167) e così “dice sé per dire altro” e “dice altro per dire sé”, ossia “[m]ettendo in opera una condivisione virtualmente universale a partire dalla prospettiva particolare che gli è propria” (*ibidem*). Chi fa “*TeorEtica*” – dunque Fabris innanzitutto – fa in ultima analisi ciò che dice di fare: una filosofia che lo coinvolge coinvolgendo così altri nell’esercizio di essa.

Rosa Maria Lupo

O. Proietti, *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, Eum, Spinozana, Macerata 2010, pp. 344.

Sono diverse le fonti che concordano nell’identificare in Franciscus van den Enden (Anversa 1602-Parigi 1674) il maestro di latino di Baruch Spinoza (1632-1677). Spinoza, com’è noto, aveva ricevuto un’educazione ebraica presso la scuola della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, in cui studiò la lingua ebraica e la *Bibbia*, prima imparandola a memoria, poi traducendola e commentandola in spagnolo, lingua dotta della comunità. Negli anni cinquanta, il giovane Spinoza, abbandonati gli studi rabbinici, era diventato *mercator et autodidactus*. Aveva quindi deciso di ampliare il proprio orizzonte culturale con lo studio della lingua e letteratura latina e, forse

ben prima della espulsione dalla Sinagoga (luglio 1656), iniziò a frequentare la scuola amstelodamense di latino dell'ex-gesuita Van den Enden. L'importanza di questo stravagante e camaleontico personaggio, per la formazione del giovane Spinoza, era stata già rilevata nel 1896 da K.O. Meinsma nel suo fortunato libro *Spinoza en zijn kring* (*Spinoza e la sua cerchia*). Meinsma, tuttavia, costruiva il ritratto fantasioso di un Van den Enden ateo, libertino e repubblicano, sviluppando il giudizio di uno dei primi biografi spinoziani secondo cui Van den Enden “cercava di instillare nel suo insegnamento qualcosa di più del solo latino, ossia i primi semi e i principi fondamentali dell'ateismo” (p. 84). Dopo Meinsma questa tesi è diventata *locus communis* degli studi spinoziani, entrando a far parte di ogni biografia del filosofo. Ancora, in anni recenti, diversi studi hanno rilanciato il ritratto di un Van den Enden *maître spirituel* o precursore di Spinoza.

Il libro di Proietti, frutto di anni di ricerche sulla figura di Van den Enden e sulle fonti classiche del latino spinoziano – si veda ad es. “Il *Philedonius* di Franciscus van den Enden e la formazione retorico-letteraria di Spinoza (1656-1658)”, *La Cultura* 28 (1990), pp. 267-321 –, si pone in pacato ma netto disaccordo con questa “secolare mitologia, che su di lui [*sc.* Van den Enden] trasferisce, come alla vera, segreta ma mai comprovata fonte, ogni testo o tesi ‘eretica’, ‘atea’ o ‘libertina’ non risultante dalla biblioteca spinoziana” (p. 9). Secondo Proietti, l'effettiva influenza della scuola di Van den Enden sul giovane Spinoza va ricondotta al solido insegnamento dei classici latini, impartito sostanzialmente secondo la *Ratio studiorum* dei gesuiti. Principio cardine del metodo gesuita era la memorizzazione dei testi e la loro messa in scena (*actio*). La scuola di Van den Enden rappresentò, “come saggi finali di *actio* retorica”, nel biennio 1657-1658, l'*Andria* e l'*Eunuchus* di Terenzio, le *Troades* di Seneca e il *Philedonius*, pièce inedita dello stesso Van den Enden. Le tracce della formazione latina di Spinoza, nonché della sua partecipazione alle recite, sono evidenti nelle sue opere: quasi in ogni pagina dei suoi testi sono incastonati con perizia frasi e sintagmi di autori classici, vestigia mnesiche che riaffiorano anche ad anni di distanza nella composizione del *Trattato politico* (1676). Lampante è l'influenza linguistica delle commedie di Terenzio, come pure dei versi dei personaggi che sicuramente Spinoza ha impersonato: il servo Parmeno nell'*Eunuchus* e il *senex* Simo nell'*Andria*. A dimostrazione di questo dato biografico e testuale, Proietti, sulla scia degli studi del filologo classico J.H. Leopold e di F. Akkerman, ha isolato con lavoro puntuale e certosino tutti i *loci paralleli* e le utilizzazioni dell'*Andria* e dell'*Eunuchus* nelle opere spinoziane (pp. 123-134). Tali utilizzazioni terenziane, “forse insignificanti per capire l'*ordre des raisons*, ma essenziali per la storia e la critica del testo” (p. 95), hanno consentito a Proietti di retrodatare ulteriormente, rispetto alla datazione 1657-1658 di F. Mignini, la composizione del *Tractatus de intellectus emendatione*.

Infatti, poiché in tale opera giovanile, trådita incompiuta negli *Opera posthuma*, non compaiono citazioni da Terenzio, Proietti stabilisce come *terminus ante quem* “l’ottobre 1656, periodo in cui Spinoza già frequenta la scuola di latino di Van den Enden, ma non ha ancora imparato a memoria la parte del *senex Simo*” (p. 108). Inoltre, l’autore sottolinea la presenza, nella pagina spinoziana, di criptocitazioni provenienti dalle *Troades*, tragedia in cui forse Spinoza vestì i panni di Ulisse (p. 111, n. 54). Quest’opera senecana riemerge implicitamente nella dottrina dell’*Ethica* e “aiuta a comprendere e a sanare i luoghi difettosi della trasmissione testuale” nel *Trattato politico* (p. 116).

La prima parte del libro (pp. 15-78) consiste in un resoconto dettagliato della vita e delle opere di Van den Enden fino al 1658, data in cui la scuola latina entrerà in crisi e i destini del maestro Franciscus e dell’allievo Benedictus si separeranno definitivamente. Sono riuniti i tasselli di una biografia apparentemente frammentaria ed inconsistente, in cui “s’intrecciano strettamente, fino a confondersi, commercio d’arte, dedizione patriottica e intrigo internazionale” (p. 57). Proietti offre uno spaccato vivace di storia, cultura ed arte del *Gouden Eeuw* olandese: ricostruisce la formazione gesuitica di Van den Enden, la sua polimorfa militanza cattolica, filospagnola ed anticallvinista che lo porterà ad essere “membro della *Congregación de los esclavos del Dulce Nombre de María*, commerciante di stampe e immagini sacre tra Anversa e Amsterdam, fondatore di scuole gesuite in Amsterdam, agente segreto dei Paesi Bassi spagnoli in Francia” (p. 21), protagonista del complotto antifrancese, e, per questo, condannato all’impiccagione nel 1674 nella *Bastille*.

Nella terza parte (pp. 141-289), Proietti propone il testo critico, la traduzione, accompagnata da un ricchissimo regesto delle fonti classiche e da un commento del *Philedonius*, opera vandenendiana del 1657 cui Spinoza ha certamente partecipato da spettatore se non da attore. L’analisi approfondita del testo mette in luce la stretta parentela con il teatro e la teologia gesuitica, confermando la ricostruzione biografica ed ideologica di Van den Enden, offerta nella prima parte del saggio. Conclude il libro un’avvincente “appendice iconografica” di stampe, dipinti e documenti dell’epoca ed una dettagliata bibliografia.

Giovanni Licata

A.G. Biuso, *La mente temporale. Corpo, Mondo, Artificio*, Carocci, Roma 2009, pp. 272.

Martin Heidegger, riproponendo la *Seinsfrage*, non si domanda *che cosa* è ma *qual* è il senso dell’Essere. E non perché abbia già chiaro – come Par-

menide – che l'Essere è, ma proprio il contrario, perché già sa che non è, nel senso che non esiste pur predicandosi degli enti: l'Essere, infatti, si dà, *es gibt*. Una “non esistenza” che pertiene anche al Tempo che pur originando il temporale non è temporale. Anche il Tempo si dà (Cfr. *Tempo ed essere*, 1962). Il ponte tra tempo ed essere è l'esserci. Molti anni prima – era il 1924 – Heidegger, durante la conferenza a Marburgo su *Il concetto di tempo*, si chiedeva *chi* era il tempo, anziché *che cosa* era il tempo. L'uomo è il tempo – rispondeva – come estrema possibilità d'essere. È nell'esserci che il Tempo diventa autoconsapevole. La nuova questione che il filosofo ha lasciato in eredità è senza dubbio la *Zeitsfrage*, la questione del Tempo, da indagare ancora una volta a partire dall'esserci. Questa la direzione di ricerca de *La mente temporale* di Alberto Giovanni Biuso. Spinoziano convinto, profondo conoscitore di Heidegger, Husserl e Nietzsche, Biuso inizia la trattazione con l'esplicito rifiuto di ogni dualismo: “Per Spinoza, infatti, la mente non è una *res* separata o persino opposta rispetto alla corporeità ma costituisce un'attività del corpo, la più completa e integrale maniera con la quale esso opera, vive, pensa” (p. 42). Il riferimento al filosofo olandese ritorna di nuovo quando Biuso enuncia la propria posizione alla fine del primo dei quattro capitoli in cui si suddivide il testo: “chiamo ‘mente’, l'autocoscienza del grumo di tempo fattosi corpo nell'umano. [...] Lo stato del corpo è a ogni istante il risultato di un insieme assai complesso di eventi biologici, coscienzialistici e sociali. [...] ‘mens humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani quæ in Deo quidem est’ (Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 19) ed è per questo che il corpo umano è intessuto di memorie, intenzioni, relazioni, comprensione e temporalità. È intessuto di mente. È mente” (p. 96). Biuso sottolinea l'importanza del metodo fenomenologico nello studio del mentale che non si occupa della realtà in quanto tale, ma “di come si costituisce la realtà nella mente e con la mente [...] del mondo nella coscienza e come coscienza” (p. 34). Supera il limite di Husserl, che ha minimizzato la corporeità trascurandone l'apporto nella costruzione del noema, e rimarca l'unità psicofisica dell'essere umano su cui insiste criticando il cognitivismo e l'indirizzo funzionalista. “Nessuna comprensione della mente umana è realmente possibile se questa viene separata dalla struttura generale del corpo, dello spazio, dei vissuti temporali, dell'esser nel mondo” (p. 54).

La mente, la cui struttura è psicosomatica, è un processo non una sostanza. Nasce dalla relazione con l'esterno organizzando i dati percettivi e logici intorno a un centro che chiamiamo “io” e che è immediatamente linguistico. Emerge la posizione esternista di Biuso: è il linguaggio a rendere possibile la mente e non il contrario (cfr. p. 65), a permettere che i pensieri esistano come ermeneutica del mondo. E il linguaggio va al di là dello stesso soggetto che parla poiché mostra l'*inemendabile* radicamento nel mondo non soltanto dei significati che da lui procedono ma soprattutto del senso in cui egli stes-

so consiste esistendo. È attraverso il linguaggio, “che categorizza gli enti, descrive gli eventi nel loro accadere, segue il farsi dei processi” (p. 69), che si coglie intuitivamente come l’uomo, in quanto corpomente, sia un grumo di tempo: “Quando parliamo siamo il tempo che parla di sé” (*ibidem*). La forma linguistica è, infatti, naturalmente temporale. Essa può fare a meno dello spazio ma non può prescindere dalla flessione temporale. Frantumare l’unità dell’essere umano significa negare la complessità del mentale e subire uno scacco nell’esito esplicativo. Qualunque direzione si prenda a partire dal dualismo, che sia la negazione dell’esistenza della mente o l’indifferenza per il sostrato fisico, se non si rimuove la divisione mente-corpo non ci si può che confrontare con quella che McGinn chiama “chiusura cognitiva” della mente. E così come riduzionismo, eliminativismo, emergentismo, comportamentismo si involgono nelle fallacie logiche, messe in luce da svariati esperimenti mentali, anche il cognitivismo, il funzionalismo e la cibernetica finiscono per scontrarsi con l’impossibilità di superare il test di Turing, di ricreare una mente disincarnata, sradicata dal corpo che siamo. Porre l’accento esclusivamente sulla sintesi passiva o su quella attiva significa non tener conto dell’eventuarsi della mente che, immersa nella temporalità, fa dell’uomo, nella sua imprescindibile interezza, un “*dispositivo semantico mobile*” (p. 96) dal quale e con il quale si costruiscono tutti i possibili significati del mondo. “La relazione fra cervello, corpo, mondo non è un insieme discreto di stati reciprocamente autonomi e unificati a posteriori ma rappresenta il *continuum* dell’esperienza che gli umani vivono nel tempo. Chiamo mente l’insieme dei significati che essi danno all’esistere nel mondo (p. 93)”.

Alla fine del primo capitolo, dunque, è già chiara la posizione di Biuso. Condivide tutti gli indirizzi del costruzionismo – neurofenomenologia, Teoria della Mente Allargata, *embodied cognitive science* – ma ritenendo che “la mente è irriducibile a ogni metodologia esclusiva che voglia svelarne la complessità poiché essa è un insieme articolato e dinamico di Coscienza, Memoria, Intenzionalità, Corporeità, Tempo” (p. 77) fonda un nuovo indirizzo: la cronosemantica.

Se la mente nasce dal linguaggio e se questo è costitutivamente temporale, allora il suo radicamento nel corpo è imprescindibile, poiché il corpo è tempo: “io non *ho* un corpo ma *sono* corporeità vivente, tanto che se d’improvviso la mia figura cambiasse forma io non solo non sarei più riconosciuto da alcuno ma non sarei più io, poiché è nella profondità temporale del corpo vissuto che si iscrive, pulsa e si dipana la mia storia, ciò che a ragione posso definire *io*. Il corpo [...] è il mio essere al mondo, il mio stare nel tempo, il mio *essere tempo*” (p. 111). La mente è dunque la coscienza dell’esser-temporale del corpo stesso che dà senso al suo essere-nel-mondo. Non si dà mente senza corpo perché con la sua dissoluzione finisce il tempo a essa necessario per il suo stesso costituirsi in quanto processo. “Corpo e Tempo

costituiscono la partitura sulla quale la coscienza esegue il suo concerto” (p. 142). E proprio l'impressione di una musica che si diffonde è quella che si ha leggendo questo saggio, persino poetico, che tocca i vertici più alti nella trattazione del tempo. Si avverte il ritorno a Heidegger e il movimento impresso alla riflessione nella direzione da lui stesso indicata. L'esser tempo e il non essere semplicemente nel tempo fa emergere la differenza ontica tra gli enti a partire da ciò che è proprio dell'uomo: la consapevolezza dell'esser-per-la-morte che fa dell'umano un “tra” inseparabile dalla “tonalità emotiva” che lo contraddistingue. Un esistenziale che getta luce innanzitutto sull'ἀνάγκη – la necessità – a cui sin dalle origini è collegato χρόνος e il cui volto, già nei Greci, aveva anche l'aspetto dell'angoscia. “L'essere umano subisce il tempo naturale – e questa sottomissione è la morte – ma a tale passività fisica fa da contrappeso l'attiva donazione di senso al flusso temporale, un tempo semantico del quale l'uomo è il signore. L'interscambiabilità di temporalità e soggettività umana si radica nella dimensione isotropa del corpo, il cui pulsare cosciente di sé è ciò che chiamiamo mente” (p. 144).

La mente è il non-luogo in cui il tempo si dà, ma la mente stessa è soggetta, proprio per il suo radicamento nella corporeità, all'ἀνάγκη. È vero che non c'è spazio senza tempo, ma il contrario non è altrettanto vero. Il tempo non necessita infatti di uno spazio in cui collocare gli eventi che non sia la durata stessa, l'intenzionalità, in cui si risolve il mentale. L'aspetto quantitativo, dunque, non spiega il tempo nella sua complessità sfuggente a un disvelamento totale; e quello qualitativo necessita proprio della filosofia e del suo sguardo fenomenologico sul mentale. Limitarsi a un'analisi del tempo fisico è minimizzante e non soltanto perché esistono ben nove forme di tempo – cosmico, fisico, convenzione, sociale, psicologico, corpo, genetico, antropologico, mente – su ognuna delle quali Biuso si sofferma, ma anche perché la profonda unità del tempo, nonostante la pluralità della temporalità, è coglibile soltanto nella mente. Se infatti è possibile che nell'umano stesso un non luogo – la mente – necessiti di un luogo – il corpo – per darsi, a tal punto che giunti a questa comprensione si avverte persino l'esigenza linguistica di una nuova definizione – corpomente –, allora è possibile anche che il tempo, in cui la mente si dà, col quale si dà e di cui permette il darsi, diventi anche linguisticamente ciò che è: tempo-mente.

Quanto illogica appare, giunti a questo punto, l'Intelligenza Artificiale nel suo tentativo di riprodurre il mentale deprivato della corporeità, “il pensare è un ambito più esteso del computare poiché, come abbiamo visto, in esso sono di fondamentale importanza le dimensioni della corporeità, del tempo, dei significati” (p. 213). Eppure Biuso non rifiuta *tout court* la cibernetica. Distingue i *robot* e gli *androidi* dal *cyborg* che “costituisce il presente e la stessa storia dell'umanità, poiché è la fusione tra un organismo biologico e una macchina o una funzione che modifica la struttura di base dei corpi.

[...] Chiunque si unisca provvisoriamente o definitivamente a una macchina è un cyborg, dall'automobilista con le mani sul volante e i piedi sul freno al malato di cuore dotato di pacemaker, dal ciclista a chi fa uso di lenti a contatto, di auricolari, di telefoni cellulari" (p. 253). Individua, dunque, tre dimensioni nell'umano – naturale, culturale e tecnica – a partire dalle quali è possibile ipotizzare nel futuro quello che il filosofo chiama GED, Grande Essere Digitale (cfr. p. 253). Il GED è la forma che assumerà l'uomo potenziato che ci accingiamo a divenire unendo i nostri corpi biologici a elementi protesici sempre più raffinati e stabili.

"L'unico modo di comprendere il corpo/mente è sentirlo come connaturato all'intero mondo che lo trascende ma del quale esso è anche il centro isotropo da cui si dipartono tutti i possibili significati" (p. 101). A lettura conclusa viene meno il bisogno di un aldilà che batta la temporalità che siamo; si sente prepotente la vita pulsare in questo tempo che ci attraversa consapevolmente e che fisicamente siamo; ci si percepisce come parte del Tutto a cui diamo senso vivendo e al cui senso misterico torneremo morendo; ci si scopre radice della realtà che acquisisce il battito e il respiro attraverso noi che siamo dispositivi semantici, siamo grumo di tempo fattosi corpo.

Giusy Randazzo

BIBLIOTECA DEL GIORNALE DI METAFISICA

Diretta da Giuseppe Nicolaci

- N. 1 *UEBERWINDUNG DELLA METAFISICA?*
N. 2 *METAFISICA ED ERMENEUTICA*
N. 3 *METAFISICA E DIALETTICA*
N. 4 G. MASI, *L'UNI-EQUIVOCITÀ DELL'ESSERE IN ARISTOTELE*
N. 5 A. CRESCINI, *L'ENIGMA DELL'ESSERE. Introduzione a una metafisica integrale*
N. 6 *METAFISICA E PRINCIPIO TEOLOGICO*
N. 7 A. CRESCINI, *IL RITORNO DELL'ESSERE*
N. 8 F. CAMERA, *ERMENEUTICA E FILOSOFIA TRASCENDENTALE. Ricerche kantiane*
N. 9 G. NICOLACI e L. SAMONÀ (a cura di), *L'UNIVERSALE ERMENEUTICO*
N. 10 A.M. LUPO, *ARISTOTELE DOPO HEIDEGGER. Per una riabilitazione dell'onto-teologia*

Casa Editrice
TILGHER-GENOVA