



## Lecture

Gerald Messadié, *L'uomo che divenne Dio*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1997.

La prima sensazione che comunica *L'uomo che divenne Dio* è di un romanzo sulla figura di Gesù desunto da un trattato storico; questo per intendere non che il libro sia disagiata ma, al contrario, per sottolinearne l'accuratezza documentaria e il rigore filologico. In effetti, l'autore, il franco-egiziano Gerald Messadié, ha sicuramente preso le mosse dall'opera di Renan, che nel secolo scorso spogliò Cristo dell'aspetto divino rivestendolo di quello umano, ma pare anche aver tenuto conto della lezione di Hegel, che fece dello stesso personaggio l'ideale storicizzato del maestro di etica, e del suo allievo David Strauss, che del Messia antropologicizzò il mito.

Sia come sia, in quanto romanzo *L'uomo che divenne Dio*, efficacemente tradotto da Alberto Folini, mostra un'indiscutibile baldanza, sin dall'incipit, con quella descrizione dell'opaco e polveroso afrore caratteristico di Gerusalemme alle soglie dell'era volgare, un afrore che si incolla alla pelle, penetra nel naso e crocchia sotto i denti (una pagina che ci riporta all'alta impresa realistica bulgakoviana del Calvario, nel racconto *Il supplizio*).

Ma quali sono le caratteristiche salienti e dove sta l'innovazione in questa vita romanizzata di Cristo? Secondo Messadié Gesù avrebbe subito l'influenza e sostanzialmente riproposto una particolare dottrina ascetica ebraica: l'essenica. Per chi non lo rammentasse, da esseni era composta la comunità di Qumran, quella dei manoscritti del Mar Morto. Costoro ritenevano prossima l'Apocalisse, predicavano il distacco dalle cose terrene e praticavano il battesimo a scopi purificatori. Un patrimonio di precetti, come è evidente, particolarmente confacente a Gesù, il quale avrebbe abbracciato questo credo nella prima giovinezza, in compagnia di un irrequieto ed estroso cugino: Giovanni Battista. In seguito Gesù avrebbe abbandonato Qumran solo perché spossato dall'exasperata severità e complessità dell'apparato cerimoniale di quella gente.

Una volta divenuto l'errabondo elargitore della Buona Novella, Cristo avrebbe preso a stupirsi per i miracoli che compiva quasi quanto coloro che vi assistevano o ne beneficiavano. Emerge allora la figura di un dio uma-

nizzato, anzi di un uomo divinizzato, perennemente sul punto di dubitare della propria identità di Unto del Signore. E del resto non possiamo dargli torto, poiché è un fatto riconosciuto che la concorrenza non gli mancava. Messadié mette in scena sedicenti messia rivali, realmente vissuti, come il neopitagorico Apollonio di Tiana e il taumaturgo gnostico Simon Mago.

*L'uomo che divenne Dio* assume in tal modo la dimensione di un romanzo di formazione, insolito e sacralizzato, brulicante di ambienti, personaggi e incontri disparati, destinati comunque a concorrere alla maturazione del protagonista. Negli anni del suo apprendistato Gesù percorre le lande dell'Egitto e della Cappadocia, varca le cinte di Bisanzio e di Babilonia, fa la conoscenza di quei messia usurpatori ma anche di stregoni, ladroni e persino santoni buddisti. Per affermare la veridicità di quanto va narrando l'autore sciorina fitte liste culinarie (che sono tra i brani più vivaci del libro), seducendo il lettore con l'aroma del pan pepato di Cipro e del fragolino di Pergamo.

Messadié giunge fino alla Crocifissione, per poi spingersi ancora oltre, avanzando l'audace ipotesi che per salvare *in extremis* Gesù fosse stato organizzato e attuato un piano da parte di Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, membri del Sinedrio, con la complicità nientemeno che di Procula, moglie di Pilato - e forse anche di quest'ultimo. Non ci sentiamo autorizzati a rivelare di più sull'epilogo, inaspettatamente lieto eppure malinconico.

All'epoca del suo esordio letterario (*Un personnage sans couronne*, 1955) Messadié fu considerato un epigono di Malraux e di Malaparte, probabilmente per via della comune componente esotistica e di partecipazione politica; ora con *L'Uomo che divenne Dio* pare si sia inerpicato dietro ai già citati Renan, Hegel e Strauss, ma anche al Thomas Mann tetralogo di *Giuseppe e i suoi fratelli*: apprendiamo difatti che è sua ambizione far seguire a questo romanzo altri tre tomi di narrativa sulla nascita e lo sviluppo del cristianesimo. Per quanto abbia larghe le spalle, Messadié dovrà stare ben attento a non finire sepolto sotto tutte queste auguste e vetuste eredità letterarie.

Giacomo Scarpelli

Enrico Giusti, *Ipotesi sulla natura degli oggetti matematici*, Bollati Boringhieri, 1999.

Gabriele Lolli, *Il riso di Talete*, Bollati Boringhieri, 1998.

È possibile parlare di matematica, leggere questioni matematiche o semplicemente occuparsi di questa scienza col piacere del sorriso? Sembra di sì. Gabriele Lolli, nel suo libretto *Il riso di Talete*, svela quanto la matematica, malgrado la serietà dei suoi teoremi e problemi, formule, funzioni

e operazioni, possa anche essere oggetto di umorismo. E così racconta una serie di episodi tratti dalla vera storia delle matematiche, barzellette, paradossi, scherzi di ogni tipo, più o meno logici. Se ne desume che i matematici, malgrado l'astrattezza della loro materia, siano anche dei burloni, e se non sempre le barzellette che raccontano o li riguardano possono dirsi veramente efficaci, bastano a spazzar via quell'aura di seriosa ieraticità con la quale si considerano in genere gli studiosi che si dedicano alla scienza dei numeri. Sono gli stessi matematici, quindi, un po' come i carabinieri, a essere prolifici autori e inventori di storielle umoristiche sul proprio conto, oltre che di un numero spropositato di giochi che con la scusa della logica riescono a suscitare anche la potenza poetica di un sorriso. Ma insieme ai fatti e agli aneddoti, Lolli, che insegna logica matematica, rivela che dietro l'umorismo può celarsi persino una certa cattiveria, soprattutto quando, prendendosi gioco dei filosofi, i matematici (e i logici) trovano o inventano paradossi che mettono in crisi interi sistemi di pensiero. La seconda parte del libro ne elenca un certo numero, lasciando indovinare quanto alla risata spensierata di prima sia importante accostare poi il ghigno ironico del gioco che si fa serio; anche se pur sempre di gioco si tratta.

Un gioco che, come in ogni altro, usa certi oggetti sul cui statuto non c'è stato quasi mai accordo. Di che si tratta, infatti? Con cosa gioca il matematico? Cosa sono i numeri, le figure della geometria, gli operatori, le formule, le equazioni, i postulati o i teoremi e tutti quegli innumerevoli altri "oggetti matematici" che dietro le difficoltà tecniche e formalistiche rivelano un universo ben ordinato? Sono cose reali o mere invenzioni formali? Sono semplici (anzi, complicatissime) convenzioni o vere e proprie entità naturali? Esistono veramente o solo grazie alla frenesia del nostro intelletto?

Il libro di Enrico Giusti, *Ipotesi sulla natura degli oggetti matematici*, prova a fornire qualche risposta il cui pregio è quello di poter essere intesa da tutti. Non si tratta evidentemente di indicare una qualche controparte naturale delle entità matematiche, come se queste potessero avere un corrispettivo in natura, ma di individuare in cosa consiste il loro statuto di oggetti, quindi la loro realtà effettiva. Perché di realtà si tratta, come mostrano non solo i giochi che esse rendono possibili, ma soprattutto il modo in cui tali entità vengono trattate da coloro stessi che le studiano o le inventano. È una realtà assai poco intuitiva, del tutto immateriale, ma consistente e indipendente nella propria struttura e nella propria complessità: questi oggetti, infatti, non si esauriscono nell'individuazione, ossia non finiscono con le proprietà che i matematici che li hanno prodotti (o individuati) gli attribuiscono. Sono oggetti di una ricchezza spesso inesauribile, che rimanda ad altri oggetti, o alla costituzione di altre teorie, le quali portano ad altri oggetti ancora e così via. Solo che rendono necessaria un'altra concezione di realtà e di oggettività, un naturalismo più esteso, meno passivo e più costruttivo, svincolato dal totalitarismo dell'empirico.

C'è una materialità immateriale negli oggetti matematici su cui è impor-

tante ancora riflettere, perché è vicina alla materia di cui sono fatti i giochi, compreso il linguaggio, o il pensiero: solo riconoscendola è possibile capire tutta l'importanza dell'*emozione* che prova un matematico di fronte a un suo oggetto inconsueto, o difficile, oppure ancora il suo *piacere* nel giocarci. E, questo piacere, Giusti ce lo trasmette nelle pagine del suo libro, convinto dalla sua lunga e prestigiosa esperienza di matematico che gli "oggetti" con cui ha avuto sempre a che fare, nella loro realtà, continueranno ad affascinarci.

*Teatro dei luoghi*, a cura di R.Guarino, G.A.T.D., Roma, 1998.

Il teatro può esser luogo d'incontri, di scontri, di giochi, di scritture, di letture d'ogni genere, e poi luci, ombre, colori, suoni, gesti, intonazioni, silenzi... ma è gioco soprattutto, così che chi voglia togliere al teatro la sua essenziale funzione di gioco perde immediatamente il teatro stesso. Per questo alcune lingue usano la stessa parola per indicare giocare e recitare, oppure suonare e giocare e recitare (perché fra la musica e il teatro c'è una prossimità storica che non si può trovare nelle altre forme artistiche). Ma giocare si può solo in un luogo, spazio di gioco che può essere anche molto serio.

Raccontare in poche righe di un'esperienza teatrale, o meglio di una serie di esperienze teatrali, è difficile. Occorrerebbero immagini, suoni, colori, gesti... Ci prova, su una situazione specifica, un libro ben curato e ben concepito che, non potendo fare di più, incrocia immagini e testi su alcuni gruppi e personalità artistiche rappresentativi delle più recenti ricerche teatrali in Italia: a cura di R. Guarino, *Teatro dei luoghi*, questo il titolo, riporta soprattutto l'esperienza che da qualche anno la compagnia di Fabrizio Crisafulli, "Il Pudore Bene in Vista" sta svolgendo a Formia.

Il tema centrale su cui ruota il libro è il "luogo", e sullo "spirito dei luoghi" ha lavorato Crisafulli con la sua compagnia, ponendo particolare attenzione ai posti in cui vengono realizzati i suoi spettacoli. Il luogo non è solo un sito spaziale identificabile e strutturato una volta per tutte: l'intervento del teatro e i contributi presenti nel libro, scritti da registi, critici, coreografi, indicano come il luogo, ogni luogo, vada anche costruito o possa essere trovato come una riserva di segretezza dovuto al fatto d'essere disertato, possa essere una realtà che risveglia il corpo di un danzatore o ancora un punto in cui si concentrano momenti vitali che non si ripeteranno. L'esperienza teatrale porta a un nuovo ascolto del luogo da parte di tutti, dove l'intervento del regista, degli attori e non ultimo del pubblico s'integra con la particolare "tessitura" del luogo e permette, ogni volta, di far emergere qualcosa di diverso.

Non più teatro di strada, né teatro politico, quest'esperienza non smette però di parlare alle persone, e lo fa facendo leva sulla questione dell'iden-

tità locale. A questo scopo vengono fatti giocare la dislocazione e il movimento degli attori, delle luci, dei suoni. Vengono costruite macchine della visione e percorsi come quelli proposti dal “Gruppo di lavoro Masque Teatro” e “Terzadecade”. Viene abbandonata la confortante forma della narrazione attraverso una dis-locazione che fa sue parole chiave come “ascolto”, “vuoto”, “oblio”, “perdita”, “ritrovamento”.

Con questo libro, insomma, i gruppi teatrali, i registi e i critici coinvolti cercano di dire quanto il luogo sia connaturato al teatro, quando per luogo non s'intenda una declinazione dello spazio ma una forma del tempo. A leggerlo, viene voglia di vedere qualcosa, e le immagini fotografiche pubblicate sono là per suggerire anch'esse che c'è molto di più, e che vale la pena il parteciparvi.

Daniel C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

È un fatto oramai assodato che Darwin, nel panorama degli evoluzionisti del suo tempo, rimase sostanzialmente una figura isolata. Difatti, mentre egli dimostrò durevole affetto per l'ipotesi della discendenza delle specie per selezione naturale, persino alcuni fra i membri più autorevoli della sua cerchia scientifica, quali Lyell, Wallace, Gray e Romanes, rivelarono al dunque un'invincibile propensione per finalismo e teismo e, in ogni caso, a collocare l'idea di un progetto superiore nella storia dello sviluppo biologico.

Inaspettata, invece, la scoperta che l'ipotesi contenuta nell'*Origine delle specie* risulta ancora oggi un boccone troppo coriaceo anche per esimi studiosi che si dichiarano di fede darwiniana. Scoperta che rumorosamente e documentatamente dichiara di aver compiuto Daniel Dennett, direttore del Center for Cognitive Studies della Tufts University, nel suo volume *L'idea pericolosa di Darwin*, originariamente pubblicato nel 1995 dalla newyorkese Simon & Schuster, con il titolo *Darwin's Dangerous Idea* (l'autore è già noto ai lettori italiani per i precedenti *Brainstorms* e *L'io della mente*, quest'ultimo scritto assieme a Douglas Hofstadter).

La concezione di Darwin che, per andare a recuperare le parole di Osip Mandel'stam, “alla natura non attribuisce nessun fine, le nega qualsiasi tipo di intenzione benigna”, sarebbe in definitiva per Dennett ancora qualcosa di non completamente accettabile - per la sua presunta pericolosità - agli occhi di intellettuali quali Roger Penrose, vaticinatore di una coscienza anche nelle macchine pensanti, Noam Chomsky, le cui concezioni linguistiche mal si accorderebbero con quelle sulle macchine parlanti e, infine, clamorosamente, Stephen Jay Gould, padre dell'ipotesi evolutiva degli “equilibri punteggiati”.

Nella fattispecie, Dennett, “più darwiniano di Darwin” (definizione che

per altro si era data anche Wallace, salvo poi lasciarsi irretire dallo spiritismo), individua un'opposizione di fondo da parte di Gould all'idea che la trasmutazione delle specie possa essere nient'altro che un processo matematico-algoritmico, laddove l' "algoritmo ha come dato di entrata un insieme di concorrenti e termina individuando un unico vincitore".

Essere accusati di revisionismo non piace a nessuno in nessun caso e, com'era prevedibile, Gould ha ripetutamente e pubblicamente replicato e smentito le illazioni di Dennett. Il quale, nel suo volume, dà comunque prova di estrema sottigliezza critica quando alla metafora tecno-biologica creata anni fa dallo stesso Gould, secondo cui se si riavvolgesse il nastro della storia della vita sul nostro pianeta e l'evoluzione principiasse daccapo nulla riapparirebbe nello stesso identico modo, contrappone la visione dell' *eterno ritorno* nietzscheano. Lo spirito di Nietzsche, in quanto nega all'Essere non solo irripetibilità ma anche un senso preordinato, Dennett lo accosta piuttosto, e maliziosamente, alla teoria della selezione naturale: l'universo non sarebbe il prodotto di alcun disegno.

È però curioso rilevare come Dennett poi eviti di fare riferimento ad un importante frammento postumo di Nietzsche, che illumina sull'ambiguo rapporto del filosofo tedesco con le concezioni di Charles Darwin. Ci riferiamo a quelle annotazioni del 1888 che vanno sotto il titolo di *Antidarwin*, in cui, se non proprio la teoria della selezione naturale, viene capovolto l'assioma della sopravvivenza del più adatto: sarebbe proprio il più dotato a soccombere, a fronte della preponderanza della moltitudine dei più deboli, coalizzati dall'istinto gregario. Chi si impone, in definitiva, a detta di Nietzsche non è veramente il migliore, bensì il tipo mediocre, grazie alla sua appartenenza a una schiacciante maggioranza e all'impiego dell'astuzia, la subdola arma dei fiacchi. È così che il fuoco della volontà di potenza delle creature superiori, casi eccezionali che hanno caratteri non trasmissibili, si estingue miseramente nell'indole del gregge.

Sia come sia, l'omissione di Dennett volentieri viene perdonata, nel momento in cui capita d'imbarbarci in una pagina del suo testo dove si osserva che mentre Darwin la propria idea rivoluzionaria la "esprime con estrema prudenza, Nietzsche indulse in una prosa tanto infervorata da meritarsi senza dubbio che la legione dei suoi devoti comprenda un famigerato branco di ottusi e inqualificabili nazisti e altri ammiratori di tal fatta".

Nel complesso, *L'idea pericolosa di Darwin*, nella quale emerge un'ambizione di protagonismo polemico - assai diffuso ai nostri tempi - e benché certo non la si possa definire opera di sintesi, data l'estensione e la struttura articolata, ha in ogni caso l'incontestabile pregio di ribaltare pietre a tutta prima inamovibili e di privilegiare, una volta tanto, l'immaginazione scientifico-filosofica rispetto all'invenzione scientifico-tecnica, l'ingegno rispetto al congegno.

Due parole, infine, sulle qualità dell'edizione italiana. Il volume, tradotto con impegno generoso da Simonetta Frediani, è stato curato con estrema precisione e competenza da Angela Iorio. Davvero inconsueta la

foto della sovracopertina (di James Balog), dove sono ritratti schiena a schiena un individuo anziano della specie *Pan troglodytes*, ossia di scimpanzé, e un anziano della specie *Homo sapiens*, ossia di uomo, con un irresistibile risultato comico, che stimola fin dal primo incontro con il libro a riflettere sui cammini dell'evoluzione.

Giacomo Scarpelli

Giorgio Agamben, - *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, 1995.  
- *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, 1996 .  
- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, 1998.

Interrogarsi su cosa sia la politica, oggi, non è certo compito facile. Non lo è perché i riferimenti ai grandi pensatori politici del secolo scorso e dei primi del nostro non sono più soddisfacenti, e perché dopo la fine delle grandi ideologie e dei grandi punti di riferimento politico-sociali v'è come un senso di disagio e un disorientamento del pensiero politico stesso. Disorientamento che investe direttamente anche la politica quotidiana, quella espressa direttamente dagli elettori nei regimi democratici occidentali e non, i quali non sanno più cosa pensare, prima ancora che agire "politicamente".

I libri che Giorgio Agamben ha dedicato a questo tema, i più recenti della sua produzione filosofica, si pongono come scopo una riflessione sui nuovi problemi della politica, nonché sulle nuove categorie e i nuovi concetti che necessariamente implicano. Sono un lavoro in corso, naturalmente aperto al pensiero che su questi temi deve ancora esercitarsi, ma puntuali nella definizione di alcuni problemi cui ormai non è più possibile sottrarsi. Il primo di questi libri, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, del 1995, apre una serie di riflessioni sulla vita come posta in gioco della politica che derivano da riferimenti storico-politici più o meno attuali (comunque propri ai caratteri più tremendi del nostro secolo), serie che viene svolta poi in altri due testi, *Mezzi senza fine*, del 1996 e *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, del 1998. Leggerli vuol dire immergersi in una problematizzazione che ruota intorno a un problema chiave che volge a quanto M. Foucault aveva chiamato il "biopotere" e, assumendone la lezione, si affaccia alla categoria generale della "biopolitica", il controllo appunto sulla vita. Perché è la biopolitica ciò che oggi caratterizza per Agamben la politica sovrana al di là di ogni residuo ideologico o partitico, ed è su di essa che convergono attualmente le strategie di potere esaltate dai successi non solo economici delle biotecnologie e delle ecotecnologie.

Agamben si propone quindi di ripensare le categorie della politica prendendo spunto da alcune figure essenziali della nostra storia soprattutto contemporanea, che gli sembrano emblematiche rispetto alla situazione attuale, e che introducono alla questione generale del rapporto fra vita e potere. Partendo dalla configurazione classica dell'uomo "sacer", in cui si coglie l'inquietante realtà della "nuda vita", si passano in rassegna realtà come quella della guerra jugoslava, dei moti di piazza Tien-an-men, dei rifugiati o dello "stato d'eccezione", per approdare a figure tragiche come quella del campo di sterminio, o del suo abitante più sconcertante, il "musulmano". È proprio questo estremo abitante che rivela nel suo totale abbandono di sé la non-umanità che è nel fondo della vita di ognuno, e in questa non-umanità paradossalmente si avvicina all'inumanità degli aguzzini. Il campo di sterminio forse serviva a questo, ed è comunque in questa chiave che Agamben lo legge. Perché è questo ciò che il Lager rendeva indiscernibile: l'umano dall'inumano.

Questa realtà sconcertante non può che spingere a interrogarsi sulla domanda tremenda di Primo Levi: "se questo è un uomo". Il significato del termine uomo, qui, non è più quello tradizionalmente attribuitogli, ma va arretrato in ambiti di senso che sono ancora da indagare e che i testi di Agamben prendono in oggetto. Il "musulmano" mostra come categorie convenzionali come il vivere, il morire, la vergogna o il senso di colpa, la pena o la salvezza non siano più assumibili come tali, ma implicino un non-detto su cui oggi occorre riflettere anche su un piano etico oltre che politico. Lo stesso vale per altri grandi concetti della politica come "popolo" oppure "lingua" o ancora "polizia". La loro discussione va fatta a partire da esperienze e fenomeni che tradizionalmente non sono considerati come politici, ma che già Foucault ha portato a esempio di un cambiamento radicale in atto che riguarda la vita di tutti e dove il politico, in senso generale, è irriducibilmente presente. Ecco perché l'attenzione deve volgersi alla società dello spettacolo, magistralmente analizzata da Guy Debord, oppure ai gesti dei reietti, o al campo di sterminio. Vi emergono problemi paradossali che investono direttamente le nuove forme del potere sulla vita, dove lo Stato non decide più, come nella figura classica del Sovrano, sul lasciar vivere o far morire i suoi sudditi ma, ben più insopportabilmente, sulla nostra vita e sulla nostra morte secondo la formula invertita del "far vivere o lasciar morire" (come dimostra il potere assunto anche in termini legislativi dalle biotecnologie): è il caso dei malati terminali, dell'accanimento terapeutico e dei problemi connessi alle leggi che impongono il trapianto degli organi. Non è in nostro potere lasciarci morire, o lasciarci far morire, perché c'è sempre un'istituzione dello Stato pronta a intervenire per impedircelo e contrastare questa nostra estrema, individuale libertà.

Ma Agamben suggerisce anche una terza forma, che desume alla fine di questa sua lunga analisi che, partita dalla determinazione della "nuda vita", vi fa infine ritorno: "non più *far morire né far vivere*, ma *far sopravvivere*. Non la vita né la morte, ma la produzione di una sopravvivenza modulabi-



le e virtualmente infinita costituisce la prestazione decisiva del biopotere nel nostro tempo”.

Problemi inquietanti che toccano direttamente il nostro vivere politico. Solo il nostro naturalmente, che siamo popoli ricchi e occidentali, ed è forse questo il limite delle riflessioni di Agamben che nulla dice di quegli altri quattro miliardi e passa di umani che vivono in condizioni economiche, politiche, sanitarie, sociali e altrimenti materiali in genere assai lontane dai nostri privilegi e dalle nostre presunte libertà, e comunque diversissime fra loro. La politica, infatti, come la storia e la vita, non hanno un volto solo, e ciò che appare dominante in un caso, o in un luogo privilegiato, per quanto potente e diffuso, necessariamente coesiste con forme e realtà che gli sono profondamente diverse. Vi sono, è vero, figure comuni come quella del “campo” e del suo stato d’eccezione, o quella del “rifugiato” che mette in crisi il paradigma dello stato nazione, ma le singole realtà sono anche diverse e non è detto che tutte si adeguino alla stessa figura formale. Anche questo allora occorre pensare, per evitare che il problema della biopolitica porti a dimenticare che ancora esistono altre, diverse forme di dominio, o che il discorso possa fermarsi al solo piano filosofico.

Paulo Barone, *Età della polvere*, Marsilio, Venezia, 1999.

Un libro difficile, è bene dirlo subito. Difficile e impegnativo, denso com’è non solo di riflessione filosofica e di riferimenti critici, ma anche di un’originalità di pensiero che svolge gli argomenti e si articola sulla storia della filosofia in un modo che richiede di tener costantemente presente la chiave interpretativa dell’autore. È una filosofia che non si lascia leggere volentieri, né è adatta alla sdraio di una spiaggia estiva: obbliga allo sforzo di pensare e non si accontenta di facili scorciatoie, come un sibillino suggerimento dell’introduzione lascerebbe invece sperare ai pigri.

Come molti libri di filosofia del nostro secolo, anche questo inizia con un riferimento a un’opera d’arte, “Fiore in pericolo” di Alberto Giacometti. Chi pensasse che questo capitolo introduttivo sia solo un vezzo culturale, una moda o un capriccio dovrà disilludersi, malgrado la facilità e il piacere che caratterizzano la sua lettura: in esso sta la chiave di tutto il libro, e chi non la cogliesse non potrà che continuare senza in realtà capire molto. Nell’opera di Giacometti è contenuto per Barone tutto il pensiero che il ragionamento filosofico cercherà di svolgere nel corso dei capitoli che seguono, i quali, escluso quello seguente il primo e dedicato a far chiarezza sulla differenza fra decostruzione ed ermeneutica, costituiscono sei “vertici” di una rosa pietrificata (rosa concettuale, naturalmente, e pietrificazione filosofica) che ne costituisce la base caduca e polverosa (questo capitolo ne sarebbe come lo stelo).

La tesi che viene svolta è che il tempo presente, non solo il nostro tempo

proprio, qui ed ora, ma anche il puro presente filosofico, è caratterizzato da una contrazione ineffabile e caduca, eternizzato nell'inafferrabilità che lo costituisce ontologicamente. Ogni cosa, ogni evento sono quindi unici e irripetibili, fragilissimi eppure irraggiungibili, localizzabili solo in una località oscura e invisibile. Molti altri ossimori costellano il testo, che si vuole di proposito allusivo e metaforico, e mescolano il linguaggio filosofico con quello poetico per potersi spingere a dire ciò che sta inevitabilmente in una situazione paradossale. Misticismo scettico, viene anche definito sulla base di un cortocircuito fra Plotino e Sesto Empirico, dove l'influenza di Spinoza si fa sentire nell'immagine stessa della rosa pietrificata dal riconoscimento che la fine accade senza senso. Per questo lo stato del presente è quello della polvere, istantaneità transitoria e utopica che richiama il pensiero di Stirner, ma passa per le istanze (i vertici) dell'Oblio (svolto nelle metafore forti di Heidegger), dell'Approssimazione (che percorre criticamente alcuni aspetti del pensiero di Kant), della Rammemorazione (con un recupero delle riflessioni di Hegel sulla negazione e sull'estetica) e della Cecità (dove regna il movimento metaforico di Schopenhauer).

Metafore e filosofia. Non è possibile leggere questo libro se non si amano i simboli e le metafore, perché nel gioco dei rimandi filosofici l'idea della caducità dà senso a una concezione del tempo e della storia concentrate su una concezione della singolarità come ontologicamente dominante, assolutamente individuale, unica, che solo in quel modo si può dire.

È quest'unicità ad avere la sua rilevanza filosofica - forse l'unica rilevanza filosoficamente degna d'attenzione, verrebbe da pensare leggendo i capitoli -, ma tale unicità istantanea dove tutto, in un istante, si concentra e si rivela nella sua emergenza, in tutta la sua storia e in tutte le sue manifestazioni, nulla infine accade e si resta con un presente "morto", incapace di riconoscere persino la sua finitezza. C'è un dolore profondamente scettico che aleggia nelle pagine del libro, dove Kierkegaard prevale su Schelling perché comunque "le cose passano e muoiono", sollevando nel loro caduco movimento la polvere delle loro metafore.

Ma le metafore, si sa, alludono ad altro, lo portano con sé senza poterlo eliminare. Dietro la difficoltà del pensiero, dietro i riferimenti, dietro la violenza, persino, con cui vengono riletti alcuni autori e imposti alcuni percorsi, nel trionfo del linguaggio metaforico che predilige la caduta e l'oscurità, si rivela una tenue sensualità della polvere stessa, un tenue respiro pronto a dirompere e a sollevare lo sguardo non più su altitudini misticamente sublimi o profondità insondabili, ma su quella vita capace, ogni tanto (di tempo in tempo, dicono i francesi), di scrollarsi la polvere di dosso e restare ammaliata ad ammirarne il caotico - ma inevitabilmente storico e fin troppo contingente - movimento.

Michele Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, R. Cortina, Milano, 1998

Al giorno d'oggi, in una cultura impregnata di psicanalisi come la nostra, l'io ha perduto i confini tradizionali che ne delineavano l'identità e l'orgoglio. Scienze e filosofia degli ultimi decenni hanno contribuito a scalzare il soggetto da quella posizione preminente che secoli di cultura occidentale gli avevano attribuito. Così già da tempo, dopo le rivoluzioni introdotte da Darwin, Marx e Freud, le certezze che riguardavano il soggetto dell'esperienza non sono più solide né si può più dire con sicurezza "chi" sia, o in cosa consista, il soggetto. La letteratura del Novecento ce ne ha fornito esempi brillanti e drammatici. Ma se il soggetto ha perduto l'identità tricotante di cui si autoincoronava, l'io che vi era implicato non è più identificabile a un'istanza unitaria e centrale dello psichismo. Varie forme della filosofia analitica degli ultimi anni, corroborate dalle ricerche sempre più raffinate delle neuroscienze e dalle conquiste della biomedicina, della genetica e delle tecniche dei trapianti (ma anche dalle tecnologie informatiche) hanno reso necessario riconsiderare la costituzione fondamentale del soggetto. La filosofia che se ne occupa prende in genere il nome di filosofia della mente, essendo questa considerata come uno degli elementi caratterizzanti l'io e la soggettività. Essa ha messo in discussione non solo i concetti di io e soggettività, ma persino quello più generico di "persona", giungendo in alcuni casi a sostenere teorie radicalmente "eliminativiste" (ossia che negano l'esistenza di cose come l'io o la persona umana).

Non tutte le interpretazioni della filosofia della mente sono però coerenti fra loro, e benché tutte facciano riferimento alle "conquiste" delle neuroscienze o della biomedicina, spesso assumono posizioni anche nettamente opposte. Sono questi i problemi trattati dal libro di Michele Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, Cortina, Milano, 1998, dove oltre a una rassegna critica delle varie posizioni filosofiche recenti (arricchite da riferimenti alla storia della filosofia utili per riconoscere qual'è il retroterra filosofico di riferimento di molti autori, scienziati o filosofi, che scrivono di problemi della mente senza esplicitarlo), c'è una precisa presa di posizione in favore di una teoria "moderata" della naturalità non riduzionista dell'io. Il libro ha la rara onestà intellettuale di dichiararsi una visione parziale del problema, esclusivamente analitico-filosofica, e intorno al problema dell'io e della soggettività, o più in generale sulla questione dell'identità personale e del concetto di "persona", l'autore dice che sarebbe necessario prendere in considerazione anche gli aspetti politici, sociali, religiosi, etici nonché, aggiungeremmo volentieri, estetici ed economici.

Resta interessante comunque la problematizzazione generale e soprattutto la presentazione del problema (il cui limite filosofico peraltro confesso sta forse nel non accennare a quelle fin troppo numerose correnti filosofiche che hanno trattato della diluizione o della disintegrazione dell'io secondo prospettive non mentalistico-analitiche). Con chiarezza vengono

esposte le teorie che portano a interrogarsi sull'io come soggetto unitario dell'esperienza ordinaria, sull'idea di persona e sul problema se si tratti di una semplice illusione, di una strategia retorico-narrativa o di una realtà effettivamente naturale, biologica o psicologica (fra i molti autori presi in esame, spiccano i nomi di D. Dennett, C. Edelman, O. Sacks, D. Parfit, G. Evans, P.F. Strawson o D. Wiggins). Né viene trascurato l'aspetto cruciale del nesso fra i concetti di persona e di "essere umano", o fra mente e persona, cui le frantumazioni più o meno modulari della mente danno risposte artificiali e sostanzialmente evasive, comunque lontanissime da quel "vissuto" delle nostre esperienze personali che ci spingono a vivere, gioire e soffrire quotidianamente.

Nei diversi capitoli vengono discusse le diverse interpretazioni della mente, da quelle computazionali che risentono fortemente della teoria dell'informazione, a quelle modulari più o meno articolate, che vedono la mente come un insieme più o meno coerente di sé diversi o di io specifici, sub-personali, ognuno adibito a una certa funzione, via via sino alle interpretazioni più naturalistiche, biologiche, psicologiche, olistiche o unitarie. Vengono passate in rassegna le diverse teorie (è questo uno degli aspetti più utili e interessanti del libro), con particolare attenzione a quelle neuro-fisiologiche sul cervello, al cui fascino è difficile resistere. Ma viene infine messo in rilievo quanto persino le teorie più ragionevoli - ad esempio sia quelle funzionaliste che quelle sensibili alle dimensioni biologiche della persona o del cervello - sono spesso troppo "anguste" e riduttive rispetto all'effettiva ricchezza delle dimensioni psicologiche ed esperienziali di quelle che ancora a lungo chiameremo le "persone" umane, la cui duplice natura biologica e culturale sembra tanto difficile da giustificare.

Si può dire allora che il libro presenta una serie di difficoltà di fronte alle quali le diverse teorie della mente, quando si trovano ad affrontare il concetto di "io" e di "persona", si perdono in riduzionismi talmente artificiali che chi legge - ma anche l'autore - non può che tornare sempre al senso comune e all'esperienza immediata che troppo si allontanano dalle diverse interpretazioni. Così che definire la persona che noi siamo, e sulla quale non abbiamo alcun dubbio, perché immediatamente la "sentiamo" e la riconosciamo quando diciamo "io" (in tutta la sua storia "personale" e malgrado tutti i trapianti possibili, noi ci riconosciamo pur sempre come soggetti unitari e continui d'esperienza, né ci è difficile dire che il Dr. Jekyll e Mr. Hyde sono "la stessa persona"), tanto semplice e intuitiva in apparenza la nostra identità, mette in scacco i ragionamenti più raffinati delle più illustri menti filosofiche. Il che, naturalmente, dovrebbe far riflettere. E di contro a tutte le teorie che ne sanciscono la scomparsa, l'autore conclude che "per ora le persone qui sono, e qui sembrano intenzionate a restare".