

PIETRO ISPANO, *Trattato di logica. "Summule logicales"*, introduzione, traduzione, note e apparati di Augusto Ponzio, Milano, Bompiani, 2004, pp. XLIV + 674.

Questa traduzione esce nella Collana "Testi a fronte" diretta da Giovanni Reale, e il testo latino riprodotto è quello dell'edizione di L.M. De Rijk: Peter of Spain, *Tractatus*, Assen, Van Gorcum, 1972.

Pietro di Giuliano, detto Pietro Ispano (Petrus Hispanus Portugalensis), nasce a Lisbona intorno al 1205. Studia a Parigi, Siena e Montpellier. Tra il 1260 e il 1261 svolge il ruolo di consigliere scientifico alla Curia di Papa Gregorio X. Il 5 giugno 1273 è nominato cardinale arcivescovo di Tuscolo (Frascati) e il 15 settembre 1276 viene eletto Papa col nome di Giovanni XXI. Muore il 20 maggio 1277. Scrive il *Trattato* intorno al 1230, durante un soggiorno nel nord della Spagna, forse a Leon, sul modello dei compendi conosciuti a Parigi. Si tratta di un testo di logica nel senso in cui la intendevano gli antichi, che è molto più ampio di quello odierno. Logica come facoltà di ragionamento, abilità posseduta dalla specie *Homo*, l'unica dotata di quella capacità sintattica o di modellazione primaria che Thomas A. Sebeok chiama *linguaggio* e che è la condizione delle teorie, dei mondi possibili, dei progetti, della società. "Logica, nel suo senso generale –dice Peirce (v. *Opere*, Milano, Bompiani, 2003, p. 147; 2.227)–, è [...] solo un altro nome per *semiotica*". In questo senso il *Trattato* è un libro di semiotica.

Si pone in tal modo la questione del rapporto tra la semiotica e la sua storia, ossia il rapporto con la sua fase pre-paradigmatica fatta di idee, intuizioni, riflessioni, di quelli che chiamiamo *sintomi* del suo odierno paradigma scientifico, e che solo nell'epoca contemporanea sono stati interpretati come portatori di nuove pertinenze teoriche

Gli studi di approfondimento storico in semiotica sono relativamente recenti, e se ne può far risalire l'inizio a un dibattito dedicato a questo tema durante il 2° Congresso dell'Associazione internazionale di Studi Semiotici nel 1979 a Vienna.

Studiare la storia di una scienza e studiare e praticare quella scienza non sono momenti che si elidono reciprocamente. La ricostruzione storica di una scienza è animata da un intento teorico e non (o non soltanto) da un proposito filologico. La ricognizione storica è connessa alla ricognizione teorica. Si tratta di un processo dialogico per cui se da un lato l'indagine storica può cambiare l'assetto teorico in atto, dall'altro lato quest'ultimo influenza il senso della ricerca storica.

La prospettiva storiografica di Sebeok, per fare un esempio, che cerca i "criptosemiotici" (ricercatori che fanno semiotica senza saperlo) e che sul piano teorico collega la semiotica alla *semeiotica* medica dell'antica Grecia, oltre che un ampliamento della materialità storica pone una questione di senso della disciplina e una ristrutturazione teorica.

La semiotica assume una diversa configurazione a seconda che la si faccia iniziare con Ippocrate anziché, poniamo, con Locke o con Saussure. Se si collega la scienza dei segni con la medicina o con la biologia, se ne cambia, perché si amplia, l'oggetto di indagine e i suoi modelli, per primo il modello del

segno. Si allarga il campo della ricerca storica includendovi autori le cui riflessioni sono tutt'altro che estranee a un pensiero del segno, pur non menzionandone il concetto, o negandolo, oppure mettendolo in dubbio. Trovano così posto, accanto alle teorie semiotiche esplicite, le teorie ostracizzate, cancellate, represses o semplicemente implicite.

Ma torniamo a Pietro Ispano per sottolineare che quella delle *Summule* è una semiotica del linguaggio verbale.

Il primo trattato, *Concetti introduttivi*, è dedicato alla definizione di concetti come quello di dialettica, di suono, voce, verbo, frase, proposizione, proposizione categorica, ipotetica e modale.

Il secondo trattato è l'esposizione dei *predicabili* (genere, specie, differenza, proprio, accidente) secondo l'*Isagoge* di Porfirio. Il terzo e il quarto sono dedicati, rispettivamente, alle *categorie* aristoteliche e ai *sillogismi*, mentre il quinto è dedicato alla teoria dei *luoghi*, secondo l'impostazione di Boezio.

Il sesto trattato ha per oggetto le *supposizioni*, il settimo le *fallacie*, l'ottavo i *relativi*, il nono gli *ampliamenti*, mentre i trattati X, XI e XII hanno per oggetto, rispettivamente, le *appellazioni*, le *restrizioni* e le *distribuzioni*.

I trattati dal primo al quinto e il settimo ricalcano la *logica antiquorum*. Il sesto e i trattati dall'ottavo al dodicesimo sono dedicati alle proprietà dei termini, secondo la *logica modernorum*. In questo secondo gruppo sono presenti elementi di novità che saranno approfonditi nel pensiero medievale successivo: nei Modisti, in Duns Scoto, Ockham, ma che non sono scomparsi ancora oggi dalla logica, dalla filosofia del linguaggio e dalla semiotica.

Un ruolo particolare fra le proprietà dei termini è svolto dalla teoria della supposizione (*suppositio*), poiché le altre proprietà (come l'*appellatio*, la *copulatio*, l'*ampliatio*, la *restrictio*) vengono assorbite nel suo ambito.

Dalla supposizione va però tenuta distinta la *significazione* di un termine, ossia "la rappresentazione di una cosa tramite voce *secundum placitum*" (VI.2). Il segno risulta, a questo livello, formato da un significante verbale, il cui valore è stabilito per convenzione, e da un significato (la *res significata* o *representata*) che non è qualcosa di esterno ad esso, anzi ne è parte costitutiva. Nel *Trattato*, allora, non solo è colta la differenza fra *significato* e *referente*, ma è colto anche il carattere mediato del rapporto fra segno e referente.

Ancora Pietro Ispano dice che "La supposizione è l'assunzione di un termine sostantivo per qualcosa" (VI.3). La teoria della supposizione descrive i vari modi in cui un termine può supporre, o *stare per*, *stare al posto di*, o fungere da sostituto di qualcos'altro.

Nella semiotica del verbale del *Trattato* significare è parlare, e solo successivamente alla definizione verbale dei significati si può procedere alle varie forme di supposizione. Si avverte l'influenza dei vari strati della riflessione logico-linguistica dell'antichità.

Appare chiara la presenza della connessione aristotelica tra *logos* e corpo, che pone quest'ultimo come condizione strutturale del parlare e che consente l'uscita dell'umano dal tacere del resto del mondo vivente. Nella prospettiva di Aristotele il parlare non solo è un'attività biocognitiva unica e specie-specifica, ma è soprattutto un'attività che rende specifiche tutte le attività cognitive

umane, comprese quelle che l'uomo mostra di avere in comune con gli altri animali: percezione, memoria, desiderio, immaginazione.

In questa prospettiva si muovono le riflessioni di P. Ispano a proposito del *suono* ("tutto ciò che è percepito propriamente dall'udito") e della *voce* ("suono prodotto dalla bocca di un animale e formato con strumenti naturali [...]: labbra, denti, lingua, palato, gola, polmoni"). Dei suoni, poi, alcuni sono voce, altri non-voce, ovvero suoni generati "dall'urto di corpi inanimati, come lo stormire degli alberi, il calpestio dei piedi" (1.2). Le voci, a loro volta, si distinguono in significative (quelle che all'udito rappresentano qualcosa, come 'uomo') e non-significative (quelle che all'udito non rappresentano nulla, come 'buba'). E ancora: le voci significative si distinguono in voci significative *ad placitum*, verbalizzate (quelle che, a discrezione di chi le istituisce, rappresentano qualcosa, come 'uomo' [v. 1.3], quindi i nomi, ma anche i verbi, le frasi [v. 1.4-6]), e voci significative *per natura* (quelle che per tutti rappresentano la stessa cosa, come il gemito degli infermi e il latrato dei cani). Ciò vuol dire che la comunicazione acustica può essere vocale o non-vocale, a seconda della corporeità da cui è prodotta, ossia, rispettivamente, da corpi animati e corpi inanimati, e la comunicazione vocale non è necessariamente parola.

Già Aristotele, cui abbiamo accennato, nella sua zoo-antroposemiotica, metteva in rilievo che la voce è una materia predisposta per sua natura a diventare segno verbale, ponendosi a un livello diverso e più complesso rispetto al suono. Nell'umano la parola è la destinazione naturale della voce. Tale destinazione distingue gli animali umani dagli animali non umani. Quella particolare forma somatica che costituisce l'umano è organizzata per parlare-pensare. Condizione della voce è che un corpo sia dotato di polmoni, trachea-laringe, organi in possesso anche dei delfini, per esempio. La voce umana, però, è una voce unitaria e internamente articolata in unità vocali chiamate *grammata*, il che richiede lo sviluppo dell'udito e un certo movimento della lingua e delle labbra (cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2003).

Nelle *Summule logicales* l'espressione *ad placitum*, a conferma –diremmo– della loro funzione di sistemazione del sapere logico-linguistico ad uso scolastico, viene riportata (e utilizzata) con una doppia valenza. Una, risalente al neoplatonico Ammonio e che passa attraverso Boezio, che può tradursi in italiano (ma con molta approssimazione) con 'a piacimento', 'ad arbitrio', o 'a discrezione'; l'altra valenza è quella di 'composizione', 'combinazione', 'mettere insieme' per produrre qualcosa di nuovo, in una parola '*sintassi*' (v. VII.53).

Questioni molto vive ancora oggi in semiotica, delle quali si discute nei termini dell'*arbitrarietà debole* e dell'*arbitrarietà forte*. Allo stesso modo, approfondendo la problematica della supposizione il *Trattato* prelude alla distinzione fra *linguaggio oggetto* e *metalinguaggio* nella filosofia del linguaggio contemporanea.

La semiotica di Pietro Ispano può essere collocata nel *modello della semiosi*, dovuto a Peirce e poi ripreso da Morris. Questo modello procede oltre la concezione all'*aliquid stat pro aliquo*, ovvero oltre la diadicità del segno come costituito da un significante e da un significato (distinto dal referente). La semiosi è un processo triadico in cui qualcosa funziona come segno di qualcosa'altro per un terzo qualcosa.

Il 'primo qualcosa' (*aliquid*), che nel *Trattato* è un segno verbale, è un oggetto cui è riferita l'operazione dell'*acceptio* nelle sue due forme della *suppositio* e della *copulatio*, ossia della sua assunzione per qualcos'altro. Questo 'secondo qualcosa' è il riferimento (*res significata*), che non è la *cosa* "tout court". L'operazione del rinviare avviene per mezzo della significazione (*significatio*) avviata da un interpretante (il 'terzo qualcosa') e riguarda "tanto una cosa esistente quanto una cosa non esistente. Così, 'Anticristo' significa *Anticristo* e sta per l'Anticristo, ma non appella nulla ["L'appellazione è l'assunzione di un termine comune per una cosa esistente"]; 'uomo', invece, significa uomo e per sua natura sta tanto per quelli esistenti quanto per quelli non esistenti e appella soltanto gli uomini esistenti" (X.1).

Un conto, allora, è il *denotatum*, un altro conto è il *designatum*. 'Anticristo' è un "designatum" senza "denotatum" (non appella infatti nessuna cosa esistente), mentre 'uomo' è un "designatum" con "denotatum", poiché sta tanto per gli uomini esistenti quanto per quelli non esistenti.

Abbiamo qui adoperato termini della semiotica di Charles Morris che ben s'attagliano alla questione posta da Pietro Ispano. Il referente non viene identificato con l'oggetto fisico, ovvero, come si è detto, la *res significata* non è la 'cosa' "tout court", ma si definisce volta per volta all'interno della semiosi.

Si tratta di sintomi teorici colti e interpretati dagli sviluppi successivi della ricerca semiotica e filosofica del linguaggio.

Cosimo Caputo

D. VERDUCCI, *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, ed. Carocci, Roma 2003.

Ogni "lettura" è sempre, in fondo, una "interpretazione", in conformità con la "preparazione" o la "pre-formazione" dello stesso lettore. Tale è stata la mia lettura del libro di Daniela Verducci sul *lavoro*; lettura nella quale ho fatto emergere appunto alcune idee particolarmente consonanti con le mie, senza tradire, tuttavia –così spero–, il senso complessivo della ricca trattazione offerta dall'Autrice sul tema del lavoro nelle sue ragioni ultime e in particolare sul rapporto con la filosofia, anche se le mie rilevazioni non si limiteranno a registrare gli elementi, pur già così pregnanti del saggio, ma si apriranno a qualche loro ulteriore applicazione e svolgimento, in consonanza con la "lettura" cui ho appena accennato.

Proprio al rapporto del lavoro con la filosofia si riferisce una mia prima rilevazione. A p. 2 l'Autrice, "interprete", già lei, del pensiero di Max Scheler (da cui il saggio ha preso l'avvio e con il quale è rimasto in costante dialogo), scrive che la filosofia in relazione al suo ruolo di direzione dei "processi psico-fisici, umani e naturali", deve mettere a tema anche il *lavoro*, correggendo la tendenza di tanta cultura contemporanea a chiudersi in un "esclusivismo teoreticistico". Orbene, a me pare che questa reazione all'"esclusivismo teoreticistico" in rapporto al *lavoro* faccia parte di una reazione anche più ampia a tale

esclusivismo, reazione che si esplica, in modo credo ancora più diffuso e presoché generalizzato, nell'attenzione di tanta filosofia contemporanea al tema del *rapporto con l'altro*; tema dell'*alterità* che è appunto una delle caratteristiche della filosofia contemporanea rispetto a quella tradizionale, soprattutto "moderna", condizionata dal principio del *cogito* e, con esso, da quello della "astratta" *interiorità* (dico "astratta", non l'"interiorità" in se stessa). Non è, credo, senza una sua profonda ragione che proprio Max Scheler sia stato, oltre che filosofo del lavoro, anche e più ancora filosofo della *simpatia* e dell'*amore*.

Se l'attenzione al lavoro, come al rapporto alteritativo, rientra nell'ordine "storico" –di storia della filosofia– è invece di natura strettamente "ontologica" l'idea che trovo a p. 10 del libro di Verducci, dove si legge che è proprio del *lavoro* il "far essere". Anche qui, anzi soprattutto qui, la mia "lettura" rileva un principio fondamentale, ontologico appunto, che ha una sua applicazione nel campo del lavoro, ma che trascende –a mio avviso– lo stesso ambito del lavoro, in quanto riguarda l'*essere* come tale, nel senso che l'*essere* è precisamente, per se stesso, un "far essere". Un'applicazione concreta di questo principio la si può osservare, in particolare, nel mondo della *vita* (tema della "vita" che la stessa Verducci tratta ampiamente in un altro suo saggio, dal titolo, appunto, "Pensare la vita", ed. Il Calamo, Roma 2003); mondo della vita, dove "vivere" è appunto "far vivere": la *vita* è produttrice di *vita*; la vita esiste producendo vita (e la *vita* è espressione quanto mai significativa dell'*essere* –anche di questa mia idea trovo, in certo modo, una conferma nel libro di Verducci cui ho appena accennato e, per esso, mi pare, nella filosofia di Anna Teresa Tymieniecka, con la serie dei suoi libri intorno a *Logos and Life*, a cui si riferisce Verducci nel cap. V del medesimo saggio–).

A sua volta, in un'ulteriore approfondimento del discorso, è dato trovare –io ritengo, una ragione radicale di questo principio ontologico: e ciò nella concezione dell'*essere* come *libertà*. Non è questo il luogo per aprire un altro fondamentale capitolo della problematica filosofica: mi limito a rilevare che l'idea dell'*essere* come *libertà* è venuta facendosi luce in certi settori del pensiero contemporaneo con l'emergere sempre più chiaro del tema della *libertà*: intendo la *libertà* come "iniziativa" come "creatività", ben più radicale della "libertà di scelta" ed evidentemente della libertà a livello sociale e politico.

Pur già così pregnante a livello ontologico del "far essere", il tema della *libertà* può ottenere un ulteriore sviluppo, in questa "lettura" del saggio di Verducci, quando si legge, a p. 35, che l'*amore* è "movimento creatore". Ora, "amare" è appunto "far essere". Se è l'amore, in ultima analisi, a creare (e di questa "creatività" dell'amore può essere espressione e simbolo la creatività dell'amore a livello biologico, fisiologico), bisogna dire –secondo una certa riflessione filosofica, affermatasi soprattutto in tempi recenti– che la *libertà* è veramente, concretamente "creatrice", è "far essere", se e nella misura in cui è "maturata", come io dico, nell'*amore*. Prima di essere maturata nell'amore, la libertà è "possibilità" di creatività, non creatività in atto.

Sul tema dell'amore trovo ancora, nel saggio di Verducci, un'idea da rilevare con particolare attenzione, anche se meno radicale della precedente: cioè l'idea –ripresa da Scheler– che "non si ama qualcuno perché vale" (p. 35).

Orbene, su questa linea io direi, con qualche altro filosofo –come Gabriel Madi-
nier– che qualcuno “vale” proprio perché e in quanto lo si ama. E ciò non solo
e non tanto per ragioni “psicologiche”, ma, oserei dire, per ragioni “ontologi-
che”, nel senso che il “valore” dell’amore è “risultato”, cioè risultato della “rela-
zione” fra gli “amanti”. È la “relazione” a creare il valore dell’amore. E qui entra
in gioco un altro principio fondamentale, su cui non è il momento di soffermar-
ci più a lungo: voglio dire, appunto, il principio ontologico della *relazione*. Mi
limito a richiamare –a titolo simbolico, in questa sede– il Mistero Trinitario, per
il quale la realtà dello Spirito (Santo) è tutto nella o “per” la “relazione” (del
Padre col Figlio).

La mia lettura privilegia, devo dire, il tema dell’*amore*, intorno al quale trovo
un altro principio, a p. 36 del saggio, dove si dice, con Scheler, che “il sapere
non è fine a se stesso”, e che il “sapere per sapere non sta da nessuna parte”
(p.37). Veramente, io aggiungo, il *sapere* non ha ragione di “fine”, poiché que-
sto è proprio dell’*amore*, il quale è appunto *causa e fine* di se stesso: secondo
l’efficace espressione di S.Bernardo, “amo *quia* amo, amo *ut amem*” (*Super
Cantica canticorum*).

Ancora sul tema del rapporto *conoscenza-amore* leggo, alle pp. 35-36, che
Scheler definisce l’amore come quello che “risveglia alla conoscenza”. Andan-
do oltre, io direi che il *conoscere*, il vero conoscere, si realizza all’interno del-
l’amore. In conformità a questa tesi –così io ritengo– è stato rilevato che noi
conosciamo veramente soltanto le persone che amiamo.

166

Sempre in rapporto all’*amore* (e ancora in relazione all’*essere*), leggo a p.
155 del saggio che secondo Scheler la “gioia” e l’“amore” sono “l’autentica
fonte” dell’*essere*, non “il falso eroismo del dovere e del lavoro”. Senza ritorna-
re qui a quanto ho rilevato più sopra intorno all’amore come fonte dell’*essere*
(cioè dell’essere come “dato”, bisogna precisare, poiché l’amore è lui stesso
essere, io dico, anzi è *l’essere*, in quanto “atto”), voglio sottolineare l’idea della
gioia quale “fonte dell’essere” (accanto all’amore). Effettivamente la gioia
accompagna inscindibilmente l’amore: l’amore è la stessa “gioia”, la vera gioia
(di cui quelle sensitive, fisiologiche, legate all’amore, non ne sono se non
un’espressione, una “traduzione”). È in relazione a questo essenziale abbinamento
di *amore e gioia* che le creature più pregne di potenzialità di amore (e,
per esso, di “vita”), quali le giovani donne, sono le creature in cui vibra più
intensamente la gioia.

Ritornando, infine, direttamente, al tema del *lavoro*, mi pare di trovare nel
libro di Verducci, quella che si potrebbe ritenere la radice ultima del significato
da attribuire al *lavoro*: di essere cioè, il lavoro, in sintonia, in certo senso, con
la concezione scheleriana dell’Assoluto: voglio dire con l’idea della “Sostanza
eterna” come “già in divenire, indipendentemente dal mondo” (p.179). Io ritengo
che questa concezione dell’Assoluto come, in certo senso, diveniente,
possa essere ricondotta all’idea dell’Assoluto come Libertà (in coerenza con il
concetto dell’*essere* come appunto *libertà*). In relazione a ciò, bisognerebbe
rivedere –se il mio discorso non fosse troppo presuntuoso– il concetto dell’As-
soluto come *Infinitezza in atto*, e sostituire tale *Infinitezza in atto* con la *Infini-
tezza di Possibilità* (nel senso di *Potenzialità*, conformemente, d’altra parte, al

tradizionale concetto di Dio come *Onnipotente* (messo in ombra –mi pare– dal concetto più comune in tanta filosofia, di Dio come Essere Infinito o come puro Pensiero).

Ora, il *lavoro* può trovare –dico– il suo ultimo e supremo significato, ontologico e teologico, in una “partecipazione” al realizzarsi, nel tempo, della Potenzialità infinita, che è Dio, il Quale, in correzione di eventuali cadute panteistiche, in quanto “Potenzialità infinita” va concepito sempre come “trascendente” a tutte le realizzazioni temporali, sempre “finite” (anche qui si aprirebbe tutto un nuovo Capitolo che, evidentemente, non ha posto in questa sede, ma che potrebbe avere forse un suo svolgimento di primissimo interesse filosofico, e non solo).

A parte, comunque, questo possibile svolgimento “metafisico” e “teologico”, la stessa Verducci, ancora alla p. 179, nel contesto dell’idea scheleriana della “Sostanza eterna come già in divenire”, scrive che “proprio in questa vicenda temporale degli attributi a noi noti del fondamento del mondo si apre lo spazio metafisico del lavoro”. Veramente –da parte mia confermo– sta proprio qui lo “spazio” metafisico del lavoro, ed è pertanto qui il “cuore” dell’intero saggio. Il lavoro –bisogna dire– ha uno spazio metafisico (e con esso la sua ultima dignità) in quanto si inserisce, se pur parzialmente, nella realizzazione della *Possibilità infinita* che è l’Assoluto. Il lavoro partecipa, a livello di “natura”, con la “natura”, alla realizzazione, in certo senso, della *Possibilità infinita*, come vi partecipa, a livello “ideale”, il pensiero umano, e a livello di “essere concreto”, di essere alla sua sorgente, la *libertà* umana, e vi partecipa nella misura in cui essa, la libertà, aderendo alla sua “vocazione”, alla sua “chiamata”, si realizza e “matura” nell’*amore*.

Sono questi alcuni degli spunti che ho colto, fra i tanti possibili, nel ricco e profondo saggio di Verducci. Si è trattato di una “lettura” che ha privilegiato il livello “ontologico” e, in esso, quello della *libertà* e dell’*amore* (oltre che della *vita*); una lettura che, più che chiudere un cerchio, ne ha aperti di nuovi, in connessione, d’altra parte, con la tesi di fondo, in questo mio breve scritto: la tesi della “novità” perenne dell’*essere*, di cui è espressione e simbolo quanto mai eloquente la “novità” perenne della “vita”.

Santino Cavaciuti

A. ALES BELLO, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, pp. 242.

Con la finalità di porre in evidenza il valore fondamentale della ricerca e, in generale, la “situazione di ricerca” in cui l’umanità esprime la propria richiesta di senso, questa introduzione alla fenomenologia muove innanzitutto dal nucleo problematico, da cui deve partire la ricerca stessa. In primo luogo, dunque, dalla esplicitazione della coscienza come “ciò che è a noi più vicino” e, in secondo luogo, dalla considerazione che un simile lavoro non possa essere svolto da un solo filosofo, bensì necessiti di una scuola di ricer-

catori (la husserliana “comunità dei filosofi”) che lo affrontino da tutte le sue angolazioni.

Per questo motivo, si sottolinea fin dalle prime battute, la fenomenologia non può essere intesa come la filosofia di un autore isolato che l’ha concepita in un sistema definitivo; ma appunto essa va intesa come l’apertura verso una ricerca dei fondamenti *prima* di ogni loro categorizzazione. Inoltre, per l’infinità del suo oggetto, una tale finalità non può essere risolta da una sola esistenza, bensì deve essere “sempre di nuovo” riattualizzata nel “presente vivente” dei filosofi che la realizzano. È l’obiettivo husserliano di una scuola fenomenologica, realizzato in parte nel periodo di Gottinga, che, in questo prestigioso lavoro, Ales Bello prende in considerazione nelle sue fondamentali espressioni, muovendo dal suo fondatore, Edmund Husserl, per proseguire nelle analisi delle sue due celebri allieve Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius.

L’analisi della fenomenologia husserliana, concepita come prima parte del testo, attraversa ogni singolo fondamentale aspetto della sua filosofia. A partire dal cuore dell’indagine fenomenologica, ossia dalla riduzione, Ales Bello entra in merito al senso “archeologico” di questa ricerca ed individua il trascendentale come luogo autentico e primo, del senso del mondo. La riflessione su questa fondamentale “novità” apportata dalla fenomenologia husserliana, conduce conseguentemente all’evidenziazione della dimensione trascendentale del mondo-della-vita, come luogo di originarietà primordiale e come regno delle evidenze *prima* dell’attività teoretica. A sua volta, l’esplicitazione di un tale universo trascendentale, evidenzia il suo contrapporsi al mondo delle scienze, cresciuto ed impostosi nella tradizione del pensiero occidentale, nell’oblio di queste sue origini “naturali”. Per questa “dimenticanza” tutta la tradizione filosofica ha scartato la dimensione pre-categoriale come ingenua e foriera di generalità e a-logicità. Al contrario Husserl, formulando un’estetica trascendentale rivolta proprio al recupero di queste strutture profonde appartenenti all’atteggiamento ingenuo, esamina nell’ingenuità di questa posizione, le strutture invarianti (l’eidos) che permangono nella realtà, come elementi costitutivi della coscienza. Da tale indagine, parallelamente alla *variazione eidetica*, emerge anche il carattere teleologico di questo “a-priori”, che si manifesta nella dimensione temporale e, più concretamente, nella fatticità (la dimensione hyletica), nelle vesti di una tensione dell’umanità al raggiungimento di un fine. Allo stesso tempo, proprio in questa “unità” dell’umanità verso uno stesso fine, l’analisi della dimensione oggettiva lascia emergere un’apertura verso l’alterità. La «coscienza dell’altro, che sostiene l’autrice, consente la comunicazione con l’altro» (p. 75), ossia l’*entropatia* (tema essenziale dell’antropologia fenomenologica), esprime sia l’individualità della coscienza che la sua insopprimibile coappartenenza ad un “universo di monadi” (la comunità eticamente fondata), in cui si rispecchia la realtà umana. E proprio in questo rispecchiamento della realtà esterna nell’interiorità, si inserisce la dimensione teologica. L’*Erlebnis* di Dio, a differenza degli altri *Erlebnisse*, è la scoperta *razionale* di un assoluto in sé, che si rivela fattualmente nella coscienza. L’idea di *Dio* che teologicamente guida l’essere umano alla sua realizzazione ne è la concretizzazione fattuale. Rileva a proposito Ales Bello «La teologia che informa di sé la fatticità

rimanda a Dio, il quale racchiude e crea tutte le cose» (p. 103). La presenza di Dio nelle cose e, quindi, la sua immanenza e trascendenza rispetto alla coscienza, rappresentano la sommità, per così dire, a cui conduce la “domanda regressiva”, il metodo archeologico voluto da Husserl nella sua vita o, meglio, nella sua “vocazione” di filosofo.

Da questo punto di arrivo, seguendo il senso infinito e continuativo della ricerca fenomenologica, muove la sua allieva e assistente Edith Stein alla cui riflessione è dedicata la seconda parte del testo in esame. Edith Stein, contrapponendosi alla limitazione della fenomenologia eidetica alla sola analisi dell'essere essenziale, concentra la sua attenzione sul suo legame con il momento attuale-reale. La fenomenologia hyletica a cui era approdato Husserl, esige secondo Stein, una rivalutazione più profonda. Sotto il profilo hyletico, infatti, le cose manifestano in senso forte il loro senso; pertanto, non è soltanto la sfera noetica ad essere “donatrice di senso”, ma piuttosto, in maniera primale, nella sfera hyletica emergono i presupposti stessi della donazione del senso. È la coscienza a registrare tutto questo. Nella coscienza infatti come in uno specchio, sottolinea Ales Bello, «si riflettono i vissuti che provengono dalle realtà della psiche e dello spirito» (p. 129). Dalla realtà hyletica, dunque, la fenomenologia è indotta ad una riflessione sulle tre realtà dell'essere umano di corpo, psiche e spirito. L'unità della coscienza come formazione del sé da parte dell'io, di derivazione tomasiana, consiste appunto nell'unità di corpo vivente, (psicofisico) e anima spirituale. Nella loro sintesi “abita” l'io, esteso in ognuna di quelle realtà; nella “profondità” dell'essere umano, nella sua parte più spirituale, invece, si rivela Dio come “già presente”. Al contempo, in tale sua attività spirituale prende forma la materia, la “superficie” in cui si rende concreta l'intera sintesi, vale a dire, l'individuo umano nella sua realtà e nei suoi legami intersoggettivi. A questo proposito, nota Ales Bello, Stein fa del tema fenomenologico dell'entropatia il luogo della presa di coscienza dell'esperienza vissuta estranea. Nella capacità di sentire ciò che l'altro “sente” è possibile riconoscere originariamente tale sentire stesso; ed alla luce di un simile sentire deve essere fondata la vita di una comunità personale e, dunque, la società politica, lo Stato. D'altra parte, tale connotazione dell'interiorità umana e del sentire che la caratterizza, apre il cammino, già iniziato da Husserl, verso la trascendenza di un Assoluto, rivestendolo sotto l'influenza della lettura di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce, di una profonda vena mistica. In tale prospettiva, proprio per la loro complementarità, osserva Ales Bello, «l'incontro fra fenomenologia e mistica si presenta come efficace per un approfondimento reciproco» (p. 173).

Riguardo alla “questione della filosofia cristiana”, ovvero all'incontro tra teologia e filosofia, si muove anche la ricerca fenomenologica di Hedwig Conrad-Martius, a cui è dedicata la terza ed ultima parte del testo che stiamo esaminando. Il suo contributo nei riguardi di un'*ontologia reale*, secondo l'omonimo titolo del suo famoso Saggio del 1923, sembra seguire in prima istanza l'eidetica husserliana. In realtà se ne discosta, come rileva Ales Bello, per «l'insistenza sul momento dell'essenza» e per «l'attenzione rivolta al recupero dell'esistenza» (p. 185). Nonostante queste basilari differenze, tuttavia, l'originale contributo alla ricerca fenomenologica da parte di Conrad-Martius è notevole. Il suo richiamo

all'analisi del fattore realtà ed all'inserimento anche dell'idealità nell'ambito dell'essere (nell'aspetto formale) conducono la fenomenologia alla formulazione di un'ontologia secondo cui un'entità reale è la sintesi del momento che funge da portatore (il "sostrato") e la "quiddità" (*Washeit*) di cui è "caricato". La totalità di ciò che si dà, è globalmente il "cosmo" noetico, ossia la "comprensione" intellegibile del mondo reale. Ma il mondo c'è, e secondo Conrad-Martius, a differenza di Husserl che suo avviso con la riduzione ha trascurato il momento della fattualità, occorre "garantire" che si dia qualcosa al di là del soggetto "che parla". In tale suo obiettivo, riferendosi anche ai risultati ottenuti dalle scienze della natura nel XX secolo, Conrad-Martius giunge a rilevare l'intreccio tra fisica e metafisica, nel fatto che l'indagine dello scienziato della natura rende imprescindibile il ricorso ad una spiegazione di ordine "transfisico", dei suoi asserti. In tale ordine di idee e conseguentemente alla sua conoscenza del darwinismo e del neodarwinismo, si inquadra la lettura di Conrad-Martius relativa all'origine dell'essere umano. L'essere umano è innanzitutto da lei considerato una "totalità vivente" (*Lebenstotalität*) che deve essere riguardata nella complementarità dei suoi aspetti (nella sua *entelechia*). Per quello che riguarda la sua origine e il suo sviluppo, invece, occorre prestare attenzione al significato spirituale-religioso che ha avuto nella sua evoluzione il peccato originale, con la corruzione dell'anima così come del corpo. Secondo il suo *evoluzionismo creativo* (riferito a "potenze transfisiche", come si rileva nel testo in esame), Conrad Martius afferma che l'essere umano non ha un'origine animale, ma che già nella sua fase embrionale si sia distinto dagli altri primati per la sua posizione eretta. D'altra parte però, evidenzia Ales Bello, a suo avviso, «ogni essere vivente, anche le piante, mostrano, in forza della loro anima una forma che è corporea» (benché né *affettiva* né tantomeno *spirituale*) (p. 229). Per tale ragione, l'origine ed il senso dell'essere umano sono fortemente connessi alla comprensione dei processi della natura stessa. La divergenza tra scienze della natura e metafisica, tra scienza e teologia, conclude Ales Bello in questa analisi del pensiero di Conrad-Martius, deve pertanto guardare alla possibilità di un accordo «fra le diverse prospettive», suggerito dai fenomeni stessi, «se opportunamente indicati» (p. 235).

Facendo riferimento ad una copiosa letteratura critica nonché a tutti i testi degli autori principalmente esaminati e, riguardo a Husserl, anche a numerosi Manoscritti inediti, *L'universo nella coscienza* riesce molto efficacemente a tracciare una linea di continuità tra gli aspetti fondamentali della fenomenologia classica e le sue ramificazioni nei suoi principali interpreti. In particolare, ponendo in evidenza il senso ultimo dell'indagine husserliana nell'esplicitazione del significato del compito del ricercatore filosofico e del suo continuo e, tuttavia, infinito adempimento da parte della "comunità dei filosofi", Ales Bello ha chiaramente ri-delineato gli obiettivi principali della ricerca fenomenologica profilando, al contempo, «i campi teorici di rimando» (antropologia filosofica e filosofia della natura) sulle cui basi si rende possibile *effettivamente* indagare «come stanno le cose» e giungere, così, ad una fenomenologia, ossia ad una «descrizione essenziale di ciò che ci viene incontro» (p. 242).

A. PRETE, *Trenta gradi all'ombra*, nottetempo, Roma 2004, pp. 127.

Tra i cosiddetti sistemi metaforici di lunga durata, o archetipici, quello che contrappone la luce all'ombra è notoriamente dei più caratteristici. La stessa esperienza percettiva primaria si presta –fortissima la tentazione di scrivere: “naturalmente”– all’investimento simbolico; in virtù del quale è quasi sempre l’ombra a farsi carico delle connotazioni negative (morte, privazione, oblio...), laddove la luce è invece facilmente sinonimo di vita, pienezza, positività *tout court*. A ben osservare, tuttavia, questo congegno simbolico bipolare, in apparenza tanto solidamente “motivato”, impeccabile, appare viziato all’origine dalla indebita assimilazione dell’ombra alla tenebra. Nel volume di Antonio Prete oggetto di questa nota l’autore può allora dar corso ad una sorta di meditata apologia dell’ombra dimostrando di avere ben presente, tra l’altro, proprio l’arbitrarietà della sopra menzionata assimilazione: la indubbia complementarità, registrata dai millenni, dell’ombra rispetto alla luce non è infatti dello stesso genere di quella per cui anche la tenebra può esser vista come dalla luce medesima inscindibile; e ciò in quanto due differenti modalità di articolazione tra gli opposti risultano distinguendosi secondo le categorie del diacronico –che pertiene propriamente alla dicotomia tra luce e tenebra: paradigmaticamente nel ciclo circadiano– e del sincronico, che è più congrua invece giustappunto al rapporto intrattenuto dalla luce con l’ombra. Quest’ultima rappresenta in effetti la negazione della luce *in praesentia*; ragion per cui è possibile pensare, forse, all’ombra piuttosto come alla *negativa* della luce, e non tanto come ad una sua semplice *negazione*: essa dunque non solo nega, ma anche –nel suo negare– rivela. Guardare all’ombra, e dall’ombra, significa pertanto cogliere la natura ambivalente del reale, sfuggendo ad ogni mortificante concezione unidimensionale di esso; e può essere operazione da cui prenda avvio una serie di riflessioni dalla portata cospicua, per ampiezza e profondità.

Trenta gradi all'ombra è titolo argutamente polisenso. Sono effettivamente trenta, le brevi prose che gradualmente immettono ad un *Epilogo* il quale fin dal titolo (*La luce, dall'ombra*) riassume la valenza di questa ascesa al senso autentico dell’ombra, o –che voglia dirsi– di questa discesa fin nel suo cuore più riposto. Differente è la natura di tali prose, la loro configurazione anche esteriore; non si sbaglierà di troppo ponendo provvisoriamente i diversi testi all’incrocio tra poema in prosa, apologo filosofico (riflessione nella scia dei grandi moralisti, e particolarmente di quel Leopardi cui l’autore è venuto consacrando negli anni tanto impegno esegetico), memoria autobiografica, racconto in senso stretto (ma meglio: frammenti, abbozzi più o meno compiuti, di situazioni narrative; con certa predilezione per una matrice diegetica di tipo “borgesiano”: si rivada esemplarmente a *Questioni naturali*). Costante è comunque il riferimento al tema dell’ombra, a riscattarne –nella testura di un complessivo elogio composto di tessere minute eppure ciascuna indispensabile alla resa dell’insieme: organica rapsodia– l’immagine poco lusinghiera cui essa è costretta, nell’immaginario, da quella imponente tradizione cui si è accennato in apertura. Prete lo fa dire alla luce stessa (*Dialogo dell'ombra e della luce*): il medesimo «ammasso di fotoni» in cui essa si sostanzia secondo

i fisici splendrebbe assai di meno senza il contrappunto della sua interruzione; l'ombra –pausa, iato, smagliatura sulla superficie di smalto della pura lucentezza– permette di sottrarre la luce all'abisso di una sterile autotelicità, e della luce rappresenta così, in un certo senso, il *di fuori*. L'ombra di cui l'autore indaga con acuta circospezione il mistero è allora una sorta di coscienza della luce: è come l'eclisse che rivela la luna a se stessa, che la mostra nascondendola (*Lezione di tenebre*).

Tutto il reale –ci avverte l'autore– è in permanente chiaroscuro, si dispone nei domini del «crepuscolo»; solo la contiguità e la fusione tra l'ombra e la luce possono essere emblema eloquente della sua costitutiva, sempre “attuale”, ambiguità. Proprio tale ambiguità è inattingibile alla sola ragione, rappresenta per essa un limite invalicabile. La ragione *pura* è per definizione manichea: non coglie lo sfumato, la compresenza della luce nell'ombra e viceversa: essa si esercita a proprio agio soltanto in piena luce, ritaglia sì campiture d'ombra, e le classifica; ma per espungerle dal proprio *corpus* senza neppure pronunciarsi su di esse, sdegnosamente. Il lume della ragione dissolve fatalmente il margine d'ombra che pure lo inverte, offrendo così l'espressione compiuta di ciò che accade anche quando esso si accosta senza precauzioni a quella poesia che –come la realtà di cui essa non è altro che cifrato *specimen*– proprio della presenza dell'ombra vive, è oggetto umbratile per antonomasia. La *ratio*, appressandoglisi senza riguardi, brucia l'oggetto che pure pretenderebbe illuminare, e in un fatale cortocircuito innesca la propria stessa autocombustione. La ragione, in effetti, non ama i paradossi, che ha inventato per esorcizzare un reale mai in totale sintonia con se medesima: mai completamente in piena luce, mai oggetto ad essa completamente adeguato.

Maggior rispetto per l'intrinseca ambiguità del fenomenico, maggior riguardo per la poesia che ce lo restituisce fragile e intero, presenta invece una scrittura che sia attenta proprio allo sfumato, al non integralmente riconducibile in piena luce: che miri con ciò a salvaguardare (e riprodurre) il continuamente minacciato, l'esposto. Un altro modo di guardare alle prose di *Trenta gradi all'ombra* è allora quello di considerarle animate dallo stesso scrupolo –di carattere morale, prima ancora che estetico o conoscitivo– caratteristico di un tal genere di scrittura. Riconoscere nei capitoli questa ulteriore marca –quella che ne fa altrettante pagine di riflessione *critica*– permette di intercettare in essi una sobrietà che deriva loro da una sottesa, implicita tensione argomentativa: anche quando si tratti –ad esempio– di rievocare l'infanzia, il trasporto sentimentale, l'afflato rammemorante non prevaricano su di un tono che resta lucido, allusivo ma sempre padrone di sé: filosofico.

La meditazione di Prete sembra avvantaggiarsi di questa nativa sensibilità per una parola partecipe della natura delle cose, in consonanza con gli elementi che essa contemporaneamente designa e trasfigura: come il Li Wajang di *Sul tremito delle ombre*, l'autore sa riconoscere una simile parola, e farne buon uso; parola in apparenza la più dimessa, che consente però di sorprendere il sentire stesso dell'ombra; dissolvendo così la tirannia del soggettivo, l'arbitrio dell'osservatore troppo neutro o troppo egocentrico, comunque impositivo. L'ombra, còlta nel suo stesso irripetibile offrirsi e non investita di sensi

estrinseci, restituisce nel supremo contingente il calco dell'Essere: sussume nell'effimero l'eterno, ed è per il cercatore della verità come il vetro affumicato che consente di guardare al Sole.

È l'illusione a se stessa trasparente che permette di dare profondità alla luce, che ne impedisce il dissolvimento in una abbacinante, oceanica piattezza; questo intuisce ad esempio l'arte della pittura (*Sulla soglia*), come pure quella stessa *téchne* cinematografica che ai suoi albori, soprattutto, ne continuò la promessa: permettendo entrambe –come ogni arte, come ogni autentica *poïesis*– di vedere il mondo dal di fuori, di scorgerne il senso. In una delle folgoranti osservazioni che punteggiano la riflessione *dall'ombra* di Antonio Prete, ed offrono in improvvise e suggestive accensioni gnomiche preziose aperture all'intelligenza del lettore, l'autore definisce la luce come la lingua del cinema, e l'ombra come la sua anima (*Il lenzuolo bianco*). In effetti la grande arte si sforza di riprodurre l'alchimia del reale, lavora con l'ombra per parlare della luce, per poterla vedere, per farne l'oggetto e non il mezzo della visione. Così la parola –ombra della cosa che la cosa rivela rilevandola, sbalzandola dal fondo di luce in cui essa altrimenti annegherebbe– potrà essere come l'ombra dello gnomone sul quadrante della meridiana: eventualmente riattingere perfino il tempo acronometrico per eccellenza, quello dell'infanzia: essa medesima, la parola, simile all'ombra che nutre la luce ed al tempo afasico che alimenta quello adulto dei cronometri: in quanto anch'essa –nera luce– «intervallo tra l'assoluta lontananza e l'impossibile» (*La meridiana*).

La scrittura di Prete è pienamente consapevole dei prodigi possibili ad un dire che rifugga dalla banalità, che si discosti dalla tautologia del meramente referenziale, dall'angustia della classificazione (che cosa vale l'ombra dell'ulivo finché sia lasciata giacere nel suo astuccio?); e si impegna così a misurare la distanza, o addirittura a sondare la estraneità, «tra la vita che è nello spazio e le carte che la rappresentano» (*Dalla lettera di un cartografo celeste a un amico*). La parola poetica, in senso lato, è tale anche perché prende atto di questa incommensurabilità tra se stessa e l'essenza di ciò cui intende comunque riferirsi; l'autore sa che soltanto può valere –in certi casi– quel proferir verbo che si aggiri insistente intorno alla luce del non dicibile, che ne cinga da più lati l'assenza fiammeggiante, con le sue orbite tenaci descrivendone la forma. Come l'ombra schiudendo così, tale parola "leopardiana", quelle «lontananze che superano i confini del nostro immaginare»; e, nell'atto stesso di aggirarsi attorno alla zona fulgida ed intangibile della verità, generando l'umana interpretazione, la quale –nel suo essere non altro che movimento attivato da una abbagliante lacuna– è appunto ombra che manifesta una luce, la sprigiona.

Proprio il rapporto posto tra l'ombra e l'interpretazione è un altro momento paradigmatico delle impennate di acume propriamente filosofico che la riflessione di Prete, in apparenza come svagatamente assorta, improvvisamente conosce in queste prose; *exploits* che, al di là della stessa forza di suggestione che promana da una parola intrinsecamente allusiva, si mostrano capaci di dar intensamente da pensare anche al di fuori di ogni atteggiamento di complicità con il "parlante": se ne convince ad esempio chi applichi o riferisca le

immagini cui questi perviene nel corso della sua riflessione poetante ad un differente orizzonte epistemologico, a quella riflessione sostanzialmente poco affine; e pensi un modo di intendere l'interpretazione quale quello restituito dall'immagine appena menzionata non solo come del tutto conforme a rendere quella prassi abduktiva che taluni riconoscono come propria di ogni procedura di decodifica linguistico-testuale; ma lo connetta, tale modo, allo stesso procedere della scienze naturali attraverso la formulazione di ipotesi cui si acceda anche tramite la più franca invenzione: attitudine questa che infatti rimette in onore l'azzardo e la fantasia, e riconosce nel cosmo le ragioni del caos (così molta epistemologia contemporanea ha saputo rendere giustizia ai più ardimentosi voli immaginativi di tanti poeti-filosofi del passato). Unico si scopre così essere lo *studium* della natura, la costitutiva *quête* degli esseri umani all'interno del proprio mondo; ricerca che riafferma per questa via, inoltre, la sua originaria valenza passionale ed erotica.

La parola che si eserciti nella pazienza amorosa dell'indagine avvicina la figura di chi se ne sappia servire a quella dei filosofi che, nelle pagine del volume di Prete, sembrano voler insegnare soprattutto alle nuove generazioni la valenza umbratile della verità, e mostrare come essa sia lontanissima dalla monocroma chiarezza del dogma. Sempre dotate di una fluida naturalezza che rende "filosofica" la pagina, la fa nitida e la tiene abbondantemente al di qua di ogni concettoso arzigogolio (merito non secondario, visto che il tema ben si sarebbe prestato –in altri– alla elucubrazione ed al ghirigoro barocchi), queste descrizioni procedono insieme alla riflessione propriamente detta, si producono allacciate ad essa e con essa si intrecciano fittamente –rinnovato sodalizio di Mito e di Logos.

Queste trentuno piccole variazioni sul tema dell'ombra –condotte con un virtuosismo dell'intelligenza mai disgiunto da una sensibilità educata nel tempo all'attenzione verso il minimo e l'ineffabile– si propongono così come altrettanti esercizi di quella "maieutica del segno" (Magrelli) che ha come presupposto proprio una identificazione densa di implicazioni tra scrittura e nostalgia della presenza, parola ed ombra. L'ombra di cui parla Prete è perciò tutt'altro che una entità sfuggente: essa non è meno salda dell'Essere che rivela –ne costituisce l'impronta risonante. Nella convinzione che sia «possibile attingere se non la verità almeno le sue metafore, appunto le sue ombre» –vale a dire che sulle cose essenziali sia possibile soltanto *Adombrare*–, chi scrive cesella il suo oggetto con l'amorosa perizia di un antico artigiano, sa osservarlo nelle sue minute componenti, coglierne e riprodurne la cangiante consistenza. E così, pazientemente, il maestro d'ombre e cartografo celeste saprà farsi nuovamente ragazzo, tornando come un tempo a guardare il mondo dall'ombra –attraverso la parola: e sarà come scalare di nuovo l'arcobaleno. Perché –secondo l'autore– non meno splendida dell'iride è l'ombra: custode materna della luce, sua fedele e pudica testimonianza.

Marco Gaetani