

RECENSIONI

Carlo Borghero, *Mitologie cartesiane*, Le Lettere, Firenze 2023, pp. xxviii-506, € 35,00.

«Signori, come sappiamo il giorno, il mese, l'anno in cui la filosofia greca è stata messa al mondo [il riferimento è alla nascita di Socrate], così sappiamo, con la stessa certezza, anzi con maggiori dettagli, il giorno, il mese e l'anno in cui la filosofia moderna è nata». Così, nel corso della lezione seconda (24 aprile 1828) del suo *Cours de philosophie*, Victor Cousin proclama con enfasi perentoria il posto centrale che il *Discorso sul metodo* occupa nella storia della filosofia moderna. Se Socrate incarnò la «libera riflessione», Cartesio, in quanto «novello Socrate», rappresenta «la libera riflessione innalzata all'altezza di un metodo, meglio ancora il metodo nella sua forma più severa», immettendo così nel mondo moderno l'*esprit philosophique*... (V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Texte revu par P. Vermeren, Fayard, Paris 1991, pp. 59-60). Sulla mitizzazione della figura di Cartesio, elevata a emblema del pensiero moderno nonché del primato culturale della nazione francese, si è soffermato in particolare François Azouvi in un libro ormai classico (*Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Fayard, Paris 2002). Ma non è al «mito di Cartesio» che è rivolta la cospicua monografia di Carlo Borghero, bensì alla «forma mitica» in cui sono stati vissuti e presentati alcuni aspetti centrali del suo pensiero: una sorta di radiografia della parte più controversa della sua fortuna, muovendo dall'assunto che, «sorte con l'ambizione di fare piena luce sulla filosofia di Descartes, le mitologie cartesiane hanno impoverito la ricchezza del testo rendendolo opaco», riducendo così questo pensatore «al ruolo di comodo di un metafisico astratto e incomprensibile» (pp. xvii e xxiii-xxiv).

Sono sei i temi di fondo qui affrontati in altrettanti capitoli, densi di riferimenti alle opere (e alla corrispondenza) di Cartesio e ai differenti contesti in cui si è operata un'azione riduttiva che in molti casi si rivela un travisamento più o meno consapevole e voluto. I primi tre temi («Mente e corpo», «Il dualismo alla prova», «Pensare e intendere») sono fra loro strettamente collegati e muovono dalla revisione critica dell'«errore categoriale» che nel 1949 Gilbert Ryle aveva rimproverato a Cartesio, ponendone la fonte nella sua «timidezza filosofica, o nel condizionamento morale e religioso», per cui «di fronte alla teoria meccanica di Galilei» egli «rifiutò di aderire alla so-

luzione hobbesiana, cioè di considerare la natura umana come diversa da un meccanismo a orologeria soltanto per il grado di complessità, e preferì rifugiarsi nella tesi che le menti sono sì cose, ma di genere diverso rispetto ai corpi, e che i processi mentali sono sì cause ed effetti, ma tipi di cause ed effetti diversi rispetto ai movimenti corporei» (p. 4). A questa immagine ampiamente diffusa tra i filosofi del linguaggio (e non solo) e di recente accentuata dal fortunato volume di Antonio Damasio sull'«errore di Cartesio» (1994), Borghero oppone l'immagine ben diversa dell'unione mente-corpo che si trae dalla sesta *Meditazione*, dai *Principi della filosofia*, dalle *Passioni dell'anima*, dalle lettere a Elisabetta di Boemia e dagli scritti polemici contro Henricus Regius. Di qui prende avvio una puntuale disamina della genesi delle tradizionali etichette (dualismo, innatismo, occasionalismo...) con cui si è soliti definire la posizione teorica di Cartesio, un pensatore nel quale – non dimentichiamolo – l'interesse per la metafisica si accompagnava a un forte interesse per la medicina del suo tempo.

A temi meno familiari ai non addetti ai lavori sono rivolti i capitoli successivi, iniziando dalla «Religione del filosofo» (cap. 3), un tema che in passato ma anche ai nostri giorni ha suscitato interpretazioni opposte, dall'accusa di ateismo lanciata da taluni autori cattolici (nel 1663 le opere di Cartesio, eccetto il *Discorso sul metodo*, erano state poste all'Indice *donec corrigantur*) a una sorta di «canonizzazione» messa in atto da quei protestanti olandesi che avevano abbracciato il pensiero cartesiano. Un quadro in realtà assai più complesso di quello che potrebbe apparire a prima vista, se si tengono presenti, ad es., opere come il *De abusu philosophiae cartesianae* (1670) del teologo riformato Samuel Desmarets (*Maresius*), ove si denunciava l'applicazione del metodo cartesiano all'esegesi della Scrittura, cui faceva *pendant* la pretesa dei teologi riformati di avvalersi del testo sacro per spiegare i fenomeni fisici. Forzature, incomprendimenti e «distorsioni» si susseguono così nel dibattito sul cartesianismo svoltosi nelle università dei Paesi Bassi, dove «tutte le dottrine evocate, più che esprimere contenuti reali, erano piuttosto stendardi di battaglia nelle controversie interne alle varie anime della Chiesa riformata» (p. 317). Un dibattito reso ancor più acceso dal confronto con lo spinozismo (inteso come uno sviluppo estremo del pensiero di Cartesio), ma il cui esito viene salomonicamente sintetizzato da Borghero già nelle pagine iniziali: «Converrà dunque rassegnarsi all'idea che la religione di Descartes non fosse quella di un campione della fede né quella di un ateo mascherato, ma semplicemente la religione di un filosofo» (p. xx).

Il cap. v («Destini imprevisi: cartesianismi e materie di fatto») è incentrato sul mito costruito intorno al cartesiano *esprit de géométrie*, di volta in volta celebrato quale segno della superiorità dei moderni sugli antichi (si pensi a Fontenelle) oppure criticato per le sue pretese egemoniche nell'enciclopedia del sapere e per la sua inaffidabilità nelle questioni di fatto. Questo secondo aspetto è di grande rilievo, giacché «la rinuncia alla probabilità, alla congettura, all'opinione, appariva assai grave a una cultura che affondava in esse le proprie radici» (p. 340). In effetti, un impianto rigorosamente cartesiano rischiava di mettere in crisi professioni come quella del medico o del giurista, in cui era corrente il ricorso agli «strumenti della topica e della retorica aristotelica o ciceroniana». Di qui l'esigenza di rivedere l'epistemologia cartesiana e la «scelta consapevole di *indebolimento* del rigore del metodo per poterlo applicare a materie nelle quali Descartes non ne aveva previsto l'uso» (*ibid.*). Questa riforma della cartesiana enciclopedia delle scienze fu attuata soprattutto dalla celebre opera dei giansenisti e filocartesiani Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *Logique ou l'Art de penser* (1662), animata da istanze religiose, ovvero dal «tentativo di definire le condizioni di pensabi-

lità della *credenza* e il livello di certezza che la fede umana poteva raggiungere» (p. 342), sfuggendo così sia alla credulità popolare sia allo scetticismo o pirronismo. Procedendo oltre Cartesio, che aveva ammesso la “certezza morale” di verità fattuali come l’esistenza della città di Roma, Arnauld e Nicole giungono così a elaborare «una dottrina della *fede umana* relativa alle materie di fatto, assente in Descartes e che anzi si configura come una revisione e integrazione dell’edificio cartesiano della certezza» (p. 345), cui si aggiungerà poi, con Locke e Leibniz, il tema del calcolo delle probabilità.

Le “materie di fatto” non riguardano solo i settori della realtà che sfuggono al metodo geometrico, ma anche le discipline storico-erudite, che hanno sempre a che fare con “fatti”. Veniamo così al VI e ultimo capitolo, «Tracce cartesiane: l’erudizione, il pirronismo, la critica», ove l’influsso di Cartesio è colto in un ambito che di sicuro in questo pensatore non suscitava interesse o attenzione. Ma, si sa, *l’histoire est drôle*: se personalmente Cartesio detestava lo studio delle lingue classiche e la ricerca erudita, i cui esiti sono soltanto probabili ed esulano quindi dalla «cognizione certa ed evidente», diverso è l’atteggiamento di alcuni autori che al suo metodo si sono ispirati. Basti pensare a Pierre Bayle, che nella fase più matura non aderiva certo alla metafisica di Cartesio, ma il cui «pirronismo storico era comprensibile soltanto in uno sfondo post-cartesiano» (p. 437). Ciò induce giustamente a rivedere l’immagine tradizionale del pirronismo storico, ricondotta alle *artes historicae* dell’età umanistico-rinascimentale, come se la rivoluzione filosofica avvenuta nel corso del Seicento non avesse avuto alcuna ripercussione nel modo di guardare al lavoro dello storico. Oppure si pensi al «cambiamento di paradigma» operato da Voltaire, con il quale si ha «una sorta di irruzione della filosofia nell’attività dello storico, che rafforza il pirronismo maturato a contatto con la discussione dei fatti condotta con gli strumenti dell’erudizione e della critica storica» (p. 475). Un pirronismo, dunque, che va visto «senza le lenti deformanti degli avversari», restituendogli «i connotati di una critica razionale delle testimonianze e delle tradizioni» (p. 488). Insomma, il cartesianismo non si riduce alla ripresa e ripetizione di temi tipici del maestro, ma giunge ad applicare il metodo cartesiano a settori che il maestro considerava estranei.

Il volume ha il pregio di offrire *in actu* una lezione di metodo che, al di là della figura pur centrale di Descartes, si presta a considerazioni di ordine più generale. Ad es., a proposito della distinzione reale fra sostanza pensante e sostanza estesa, che indubbiamente fa parte del corredo teorico di Descartes, l’Autore osserva che «da queste verità relative alla filosofia cartesiana non discendono le conseguenze che filosofi e interpreti hanno voluto trarne» (p. XIII). Sembra detto *en passant*, ma non è un rilievo di poco conto, se si tiene presente che ancor oggi il lavoro critico dello storico della filosofia si risolve spesso nel “trarre le conseguenze” dalle posizioni assunte da un certo pensatore, al fine di esaltarne la profondità e originalità oppure, come più spesso avviene, di prenderlo in castagna cogliendone i limiti o le contraddizioni. Un’operazione più che legittima, se non ci si vuole limitare a una storiografia descrittiva, ma sono convinto che il compito principale dello storico della filosofia non consista nel dedurre in maniera puntigliosa e astratta le “conseguenze” di una certa tesi, ma di ricostruire e far comprendere i contesti in cui un’affermazione di principio viene formulata e poi discussa e interpretata, cogliendo le sfumature e le eventuali zone d’ombra. Il che significa resistere alla tentazione di ricondurre tale affermazione a un “sistema” ovvero a un “-ismo” (nel nostro caso, “razionalismo”, “innatismo” e così via) concepito come un’entità a sé stante, che finisce col prevalere sulla “persona” in questione, con le sue intuizioni e i suoi dubbi, con il suo oscillare, a seconda del vissuto, fra coerenza, ambi-

valenza e ambiguità. Certo, nella pratica storico-filosofica gli “-ismi” sono utili in sede introduttiva o manualistica, per fare un po’ di ordine in un panorama teorico quanto mai ricco e vario, ma non vanno trasformati in altrettanti “eoni filosofici” ai quali ricondurre i singoli pensatori quale garanzia di collocazione e quindi di identità... Sono considerazioni forse non inopportune in un tempo, qual è l’attuale, in cui il lavoro storico-filosofico è giudicato da più parti con un misto di insofferenza e faciloneria che non fa bene sperare sugli sviluppi futuri della filosofia *tout court*.

Gregorio Piaia*

Salomon Maimon, *Aufsätze 1789-1790, Versuch ueber die Transzendentalphilosophie*, hrsg. von Maria Caterina Marinelli und Ives Radrizzani: *Deutsche Schriften*, Bd. I,1, Frommann Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2023, pp. 513, € 298,00.

In una lettera a Reinhold, Fichte scrive che i secoli futuri si sarebbero fatti amaramente beffa del fatto che i contemporanei di Maimon non avessero mai nemmeno tentato di riconoscerne adeguatamente la grandezza. In chiara contro-tendenza a questo destino di dimenticanza si è posto Ives Radrizzani, per anni collaboratore di Reinhard Lauth nella Edizione storico-critica di Fichte presso la Accademia delle scienze di Monaco, e poi editore di Schelling presso la stessa. Radrizzani ha ora fondato la *Gesamtausgabe* di Maimon, presso Frommann Holzboog, e l’ha articolata su due serie: gli *Scritti tedeschi*, curata da lui stesso; e gli *Scritti ebraici*, curata da Yitzhak Melamed.

Nel 2023 l’edizione degli *Scritti tedeschi* ha dato il primo, prestigioso frutto, la cura di un volume che contiene saggi risalenti agli anni 1789-1790, ma soprattutto mette a disposizione degli studiosi il *Saggio sulla filosofia trascendentale*, cioè l’opera che probabilmente meglio incarna il programma filosofico di Maimon, che non è affatto quello di un semplice commentatore di Kant. La curatela di questo primo volume è stata assunta da Radrizzani e dalla giovane studiosa Maria Caterina Marinelli, che hanno condotto a termine il lavoro in maniera solida e criticamente documentata. Come accennavo, il volume contiene anche una serie di saggi di estensione minore, che potranno senza dubbio arricchire la nostra conoscenza di Maimon. Ne menziono soltanto alcuni: “Verifica della filosofia rabbinica”, “Sulla verità”, “Che cosa sono i tropi”, “Bacone e Kant”, “Sull’anima del mondo (Entelechia universi)”. Il *Saggio sulla filosofia trascendentale* costituisce una tappa fondamentale della discussione della filosofia di Kant, tra l’altro per la sua critica al concetto di una cosa in sé.

Orbene, il concetto della cosa in sé è secondo Maimon il fondamento della metafisica dogmatica e sta e cade con essa. E’ simile ai numeri immaginari della matematica, cioè a quei numeri che non sono né negativi né positivi. Come la radice quadrata dei numeri negativi, così anche la cosa in sé è un concetto impossibile, un nulla. Maimon afferma decisamente che tutti in principi della conoscenza debbono ritrovarsi all’interno della coscienza, anche l’elemento oggettivo (materia) della conoscenza stessa. Ciò che è oggettivo, ciò che è dato nella conoscenza, non può avere una causa esterna alla coscienza, perché fuori della coscienza non c’è nulla. Ma non può neppure essere un puro prodotto della coscienza, perché non potrebbe avere i caratteri del dato, che non si lascia mai produrre dalla coscienza stessa. Ogni conoscenza oggettiva è una coscienza

* gregorio.piaia@unipd.it; Università di Padova.

za determinata, ma a fondamento di essa sta una coscienza indeterminata, che cerca di determinarsi in una conoscenza oggettiva. Il dato è ciò non è risolvibile nelle pure leggi del pensiero e che il pensiero considera come qualcosa che è estraneo a sé pur cercando continuamente di limitarlo e di assorbirlo, e così annullarne gradualmente il carattere irrazionale.

Il dato è soltanto ciò che (nella sua rappresentazione) ci è sconosciuta non soltanto la causa, ma l'essenza reale. Questa incompiutezza della coscienza può essere pensata da una coscienza determinata come un nulla assoluto soltanto attraverso la serie infinita dei gradi, sicché il puro dato (quello che è presente senza alcuna coscienza di forza rappresentativa) è la pura idea del limite di questa serie al quale (come in una radice irrazionale) ci si può sempre avvicinare, ma non si può mai raggiungere. La conoscenza data è una conoscenza incompiuta, la conoscenza compiuta non mai essere data ma deve essere prodotta, e la sua produzione avviene secondo le leggi universali della conoscenza. Essa è possibile, se noi possiamo produrre nella coscienza un oggetto reale di conoscenza, e una tale produzione sarà una attività della coscienza o un atto del pensiero che Maimon chiama il "pensiero reale". Il pensiero reale è la sola conoscenza compiuta. Tale conoscenza suppone dunque un molteplice (il dato), che non è altro che un determinabile, che, nell'atto del pensiero reale, viene determinato e ridotto all'unità di una sintesi. Il pensiero reale agisce perciò attraverso "il principio della determinabilità", esso genera l'oggetto della conoscenza attraverso la sintesi perfetta del molteplice determinabile. Non si può negare, credo, che questo saggio di filosofia *trascendentale*, per quando si può cogliere da un frammento, abbia il potenziale per entrare nel dibattito colto con accenti di decisa modernità.

Marco Ivaldo*

Massimiliano Biscuso, *L'ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, IISF Press, Napoli 2021, pp. 287, € 25,00.

Il volume di Massimiliano Biscuso dedicato a Ernesto De Martino prende in considerazione come quest'ultimo abbia trasformato e applicato talune categorie filosofiche per impiegarle nell'analisi di specifici campi della problematica storico-culturale (etnologia, antropologia, storia delle religioni). Lo scopo dichiarato dall'autore non consiste nel rivendicare la ricerca di De Martino alla filosofia *tout court*, ma di mostrare come affrontando i temi antropologici ed etnologici De Martino di fatto approfondisca la questione centrale della riflessione storicistica più tarda, quella della «storicizzazione delle categorie» (cfr. p. 18). Introducendo la complessa questione del rapporto tra un *ethos* trascendentale del trascendimento (struttura apriorica rispetto alla storia e matrice etica e formale del soggetto) e una dimensione fisiologica e volitiva ancora anteriore alla crociana volizione economica, De Martino muoveva verso un'analisi della costituzione del soggetto che metteva in primo piano il ruolo centrale dell'esperienza corporea e delle sue molteplici articolazioni, della prassi della quotidianità e della vita affettiva. Dopo l'*Introduzione* (pp. 13-20), il libro si sviluppa nella *Parte prima: dopo la religione* (pp. 21-123) suddivisa in due capitoli (*Folklore, religione, filosofia della praxis*, pp. 23-74; *Il simbolismo civile*, pp. 75-123), cui segue una *Parte seconda: Antropogenesi* (pp. 125-209) suddivisa ancora in due capitoli (*Ef-*

* marcoivaldo25@gmail.com; Università di Napoli.

fetto Hegel. *Antropologia e soggettivazione*, pp. 127-172) e *Tecniche del corpo e héxis*, (pp. 173-209) e una *Parte terza: Ai limiti dello storicismo* che ospita un solo capitolo, *Thule e oltre* (pp. 213-254). Il volume si chiude con un' *Appendice* di documenti per lo più inediti tratti dall'archivio De Martino, costituiti da *excerpta* dall' *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e da riflessioni sul tema della genesi delle categorie (pp. 255-273), una *Bibliografia* organizzata (pp. 274-282) e un *Indice dei nomi* (pp. 283-287).

L'assetto interpretativo fondamentale di Biscuso sta nel rivendicare l'appartenenza teorica del pensiero di De Martino all'orizzonte della filosofia crociana, pur documentando le diverse e sistematiche suggestioni che lo arricchiscono, provenienti da Sartre e Merleau-Ponty, da Heidegger e Cassirer, da Paci e Abbagnano. Di questi autori De Martino riprende criticamente alcuni strumenti teorici, a volte anche rovesciandone il segno come nel caso dei concetti heideggeriani di autenticità/inautenticità (cfr. in particolare pp. 192-193); a ciò De Martino sembra risolversi in quanto lo studio concreto del proprio campo di ricerca (che rimane appunto quello dell'etnologia e della storia delle religioni) impone la revisione metodologica e funzionale della categorie di origine storicistica nelle quali egli si muove.

Questa revisione si appunta sul problema della relazione tra fenomenologia e logica delle categorie, cioè tra loro manifestazione storico-concreta nel contesto delle pratiche culturali e loro articolazione reciproca. Più volte non a caso Biscuso si riferisce alla tangenzialità del pensiero di De Martino alla ricerca funzionalistica cassireriana (cfr. soprattutto pp. 152-153), in particolare al percorso genetico delle forme simboliche a partire dal mito. Rispetto al percorso ancora kantiano di Cassirer, interno prevalentemente al mondo del linguaggio e dell'immaginazione, De Martino sostanzia invece la sua riflessione, storicisticamente, nell'individuazione della primazia almeno fenomenologica dello strato vitale, e quindi della genesi del corpo e delle tecniche del suo sostentamento e mantenimento. Biscuso documenta appunto qui con grande finezza l'indecisione *de facto* di De Martino tra una scelta di «storicizzazione delle categorie», cioè di ricostruzione della formazione del pensiero e della ragione a partire dal corpo e dalla prassi, ed una di difesa dell'intemporalità del mondo categoriale (cfr. soprattutto pp. 215-232). Proprio a questo proposito la ricerca di Biscuso rivendica la portata del pensiero hegeliano sia come struttura teorica tuttora attuale per una riflessione non riduzionistica sul tema, sia come campo di interesse che aiuta De Martino ad andare oltre il veto crociano sulla storicizzazione delle categorie, senza cadere nel riduzionismo o nella dialettica storico-materialistica più semplificatoria.

L'esito più interessante della ricerca demartiniana si trova – ad avviso di chi scrive – nella conquistata convinzione della finitezza della concretizzazione dello spirito, del suo essere strutturalmente esposto alla precarietà della storia; quest'ultima, luogo del suo dispiegarsi, è in realtà sempre scenario della sua possibile abolizione o regressione – e qui si trova, dunque, il luogo delle tecniche non appropriate o trasformative, ma volte alla difesa dal possibile «naturalizzarsi della presenza», del costituirsi della seconda natura come barbarica oggettività e datità di un nuovo mondo estraneo e incomprendibile, quello della tecnica e del dominio pratico-operativo. Mediante lo sviluppo di un'analisi sincronico-funzionale del mondo prescientifico, magico e arcaico, ed insieme della sua individuazione come mondo storico, assorbito nella medesima problematica della autodeterminazione esigenziale e teleologica del proprio sviluppo, De Martino poteva allora ritessere il rapporto tra una visione della storia come spazio di determinazione della libertà e della costruzione dello spirito e la consapevolezza della prov-

visorietà e della precarietà intrinseca alla natura dello spirito stesso. Non partenogenetico, ma sorto dalla crisi della presenza come esito del suo trattamento sia tecnico-magico sia simbolico-espressivo, figlio dell'ethos trascendentale del trascendimento che gli dà una dimensione strutturalmente emancipativa, per De Martino lo spirito si concretizza come sistema di tecniche sociali, di discorsi e di pratiche e lascia dietro di sé ogni residuo di idealismo. E ciò proprio e nonostante la permanenza del linguaggio di De Martino in un campo semantico e di strumenti teorici derivanti da questa tradizione.

Ci sembra opportuno sottolineare alcuni problemi filosofici essenziali che il lavoro di Biscuso propone, a comprova dell'intenzione non solo storiografica ma anche teorica del titolo della sua ricerca. Primo di questi è il problema della *presenza* e del suo rischio, cioè della possibilità dell'impossibilità definitiva dell'esistenza. Esso si pone al centro della ricerca sulla magia come motore delle tecniche e dei riti, e dipende strettamente da un importo teorico non direttamente imputabile ad analisi sul campo di taglio strettamente etnologico, o almeno ulteriori rispetto alle metodiche di questo sapere in quanto contiene già un intero contesto concettuale di descrizione e interpretazione dell'esistenza umana. Lo sforzo di De Martino, dunque, pur interagendo con la concretezza dei dati culturali, etnografici e storici, consiste nel non abdicare a una determinata idea della ragione e della natura umana come spirito, come forza creativa e propulsiva che non accetta di essere abolita (in ciò in fondo erede della tradizione neoidealistica, ma anche paragonabile a movenze del pensiero sartriano). Il rifiuto dell'impossibilità della presenza (nel personale e sempre suggestivo lessico teorico che gli è proprio) è dunque un presupposto filosofico e metodologico, che appare come non confutato rispetto alla sua applicazione in fondo sperimentale alla comprensione del mondo magico, e permette di costituire, in sostanza, una dimensione strutturale di una nuova teoria dell'ominazione.

Rispetto a questa teoria, sono poi appunto essenziali un secondo e un terzo campo problematico. Parliamo dapprima della *dimensione religiosa*, e poi simbolica, con la sua genesi e la sua storia, che appare a De Martino con tutta evidenza nella sua natura di zavorra e peso rispetto all'autocomprensione emancipativa, ma anche come momento espressivo e articolato della condivisione sociale. La grande questione del superamento dell'alienazione nel mondo moderno non è affatto pacificamente risolta per De Martino, in quanto il futuro (anche quello di una realtà socialista nella quale con opportuna capacità critica egli si riconosceva) sarà comunque latore di nuove forme di alienazione, oggi ignote; e una delle più rischiose è quella della deprivazione dallo spazio simbolico che non può essere considerato soltanto una minorità dell'intelletto, ma rimanda a un bisogno primario della persona e della sue articolazioni relazionali (cfr. qui soprattutto pp. 56-67 e 75-123).

Una parte originale ed innovativa, anche per specifici risultati filologici, del volume di Biscuso è quella che discute del rapporto tra De Martino e l'antropologia hegeliana, ed ha al centro il terzo problema, quello dell'*antropogenesi*, che si può descrivere come quello della stessa genesi della ragione (cfr. pp. 127-147). Biscuso ne ha già considerato il fondo ontologico scortovi da De Martino, come relazione costitutiva della presenza nella sua precarietà e sua articolazione nel momento simbolico: non solo sovrastruttura dell'aspetto economico-vitale, ma fattore autonomo tanto di integrazione quanto di potenziale alienazione (e anche qui le tesi di De Martino espongono, nel campo concettuale che gli è proprio, concetti che torneranno in autori più internazionalmente noti, come quelli della irriducibilità dell'agire comunicativo a effetto dell'agire economico).

Biscuso può così toccare ora quell'aspetto empirico-evolutivo che pone necessariamente ogni processo di articolazione della condizione umana dentro lo spazio simbolico, materiale e corporeo da cui mutuiamo il nostro diventare uomini sempre e solo nell'individualità concreta del corpo proprio, con variazioni, devianze, ricombinazioni e casualità largamente imprevedibili che rendono il processo non solo incerto, ma altresì il soggetto costituito comunque fragile e bisognoso di cura. Emerge qui la radicale inversione di segno che, facendo perno sugli strumenti concettuali tratti ancora dal pensiero neoidealistico, De Martino arriva a compiere, costretto dal dato empirico delle tecniche di costituzione dell'*habitus* e di domesticazione del corpo e del mondo. Oggetto della filosofia non è la glorificazione, quand'anche problematica, di una libertà che si dispiega nella civilizzazione superiore e nelle opere dello spirito. È piuttosto il confronto riflessivo con le variegate prassi di lavoro e di simbolizzazione dell'umanità, che rimane al di qua e al di sotto di quel logo, e che rivela la vera condizione di autenticità della nostra specie: non il decantarsi per autoassolversi o illudersi, ma il saper misurare la propria limitatezza e condividere criticamente e moltiplicare gli elementi di difesa che nei confronti di quella fragilità la sua storia e la sua inventiva le consegnano.

*Franco Gallo**

* franco.ross.gallo@gmail.com.