

circostanziata assumono particolare rilievo quelle concernenti Martin Heidegger (pp. 305-329) e la compagine della filosofica analitica (si pensi p.es. agli orientamenti assunti dalla scuola di Cambridge e da quella di Vienna) (pp. 355-384); infatti, il volume non include le sole voci favorevoli alla metafisica della trascendenza, ma anche e soprattutto quelle che si sono levate dalle fila dei critici. Tra questi ultimi alcuni con irrevocabile perentorietà hanno proclamato la morte della metafisica, sancendo con ciò stesso non già la dissoluzione della medesima, bensì rendendone viepiù problematica la trattazione e paradossalmente più vitale l'originaria *vis*: «Questa fine non implica la scomparsa della metafisica, ma indica solo il suo compimento, cioè la piena attuazione del suo compito, o la necessità di ripercorrerla, per così dire, all'indietro, riattraversandone l'intera storia» (p. 17).

La metafisica non ha affatto cessato di animare il dibattito speculativo sulla sua eredità storica, sulla sua attualità presente e sul suo destino avvenire; anzi, il suo assetto disciplinare, soprattutto nel corso del XX secolo, è mutato costantemente. A tal proposito un esempio decisivo ci viene offerto dalla filosofia di stampo analitico, che – pur intrattenendo con la tradizione metafisica un rapporto conflittuale – vide a partire dagli anni Trenta del Novecento il costituirsi di una metafisica analitica quale «“distinta branca” della filosofia» (p. 366). Dunque, come osserva Berti in conclusione, «la metafisica appare oggi ancora viva e vigorosa. Significa forse questo che essa continuerà a vivere, cioè che la sua storia non è ancora finita? Tutto induce a credere di sì, anche se, con spirito critico, è giusto dire “ai posteri l'ardua sentenza”» (p. 22). Per tale ragione appare manifesto che il libro in questione concorre innegabilmente a integrare proficuamente il già articolato orizzonte delle indagini intorno alle radici e ai destini della metafisica occidentale, un sapere che nei secoli si è rinnovato incessantemente e tuttora si rinnova, mantenendo inalterate le questioni fondamentali che da essa scaturiscono sull'uomo e sull'intera realtà.

PIER DAVIDE ACCENDERE

ENRICO BERTI, *Saggi di filosofia teoretica*, Studium, Roma 2021 (Universale Studium, 123).  
Un volume di pp. 293.

Con questo volume le edizioni Studium fanno partire l'importante progetto di presentare le ultime pubblicazioni di Enrico Berti, che ci ha lasciati il 4 gennaio di quest'anno. Per dare un'idea dell'importanza del progetto, è utile notare che a questi *Saggi di filosofia teoretica* si affiancheranno a breve altre due raccolte: i *Saggi di filosofia pratica* e i *Saggi di didattica della filosofia*.

I saggi sono in tutto quindici e sono ordinati cronologicamente: il primo venne pubblicato la prima volta nel 2006, l'ultimo nel 2020. La mancanza di un ordine sistematico non è di svantaggio al lettore, poiché permette non solo di apprezzare le singole argomentazioni in sé e per sé, ma anche di vedere uno sviluppo crescere in risposta alla contaminazione sempre più frequente a livello globale di quelle che una volta erano considerate tradizioni filosofiche nazionali. Tutti conosciamo e apprezziamo Berti per la vivacità con la quale propone oggi una filosofia di tipo metafisico, basata una concezione umile ovvero povera della metafisica come consapevolezza della problematicità, e quindi dell'insufficienza, del mondo dell'esperienza, considerato nella sua totalità. Berti preferisce infatti parlare di una «metafisica leggera, povera, umile, che si accontenta di poche tesi, perché essa è più difficile da attaccare, più difficile da confutare, presta il fianco a meno obiezioni». Si accontenta in sostanza di una «metafisica che si limita ad illustrare la problematicità del mondo dell'esperienza, cioè la sua non assolutezza», poiché, una volta ammessa tale insufficienza, la filosofia, «che domanda

il perché di tutto, è costretta ad ammettere che il perché ultimo del mondo dell'esperienza trascende questo stesso mondo, cioè che l'assoluto è trascendente» (p. 105).

In quasi tutti i saggi, Berti si occupa del ruolo che nel dibattito filosofico contemporaneo continuano ad avere due nozioni classiche: quella di persona, come la conosciamo da Boezio, *rationalis natura individua substantia* (p. 9), e quella di anima come *forma corporis* (p. 55). Berti discute la differenza tra la concezione aristotelica dell'anima e il dualismo cartesiano dopo Frege e Wittgenstein richiamandosi a sir Anthony Kenny, che ritiene che il punto di vista aristotelico permetta una comprensione assai chiara della natura della mente, visto che Aristotele ha concepito l'essere umano essenzialmente come animale dotato di linguaggio (p. 59). Berti considera la nozione di forma come condizione dell'identità personale muovendo dal paradosso della nave di Teseo, dalla quale si asportavano via via le parti di legno deperite sostituendole con altre più robuste saldate al resto (p. 66), a sua volta discusso da David Wiggins per provare la tesi dell'unità della forma come principio di individuazione (pp. 67 ss.).

Il dibattito odierno tra analitici e continentali (pp. 112 ss.) viene affrontato da Berti ricordando che si tratta di una contrapposizione che risale alla seconda metà del Novecento e che oggi è istituzionalizzata nonostante poggi su una «chiara asimmetria [...] perché contrappone un modo di fare filosofia ad un'area geografica, per cui è come se uno dicesse – la battuta è di John Searle – “l'America si divide in due parti, il Kansas e il *business*”, oppure – questa è di Bernard Williams – “le automobili si dividono in giapponesi e a trazione anteriore”». Eppure, la contrapposizione si è rivelata utile, «tant'è vero che è stata ripresa innumerevoli volte, ma è riuscita anche a caratterizzare due aree geografiche, e quindi culturali, abbastanza precise» (p. 175). Come noto, all'omogeneità della filosofia analitica, ispirata dagli emigrati europei del neopositivismo di Vienna e Berlino (Carnap, Frank) e poi da tradizioni specificamente inglesi (Russell, Moore, Austin e Ryle) e nordamericane (Quine, Sellars), si contrapponeva l'eterogeneità della filosofia continentale, che spaziava dalla fenomenologia all'esistenzialismo, dal marxismo occidentale, ovvero leninistico, al neotomismo, dallo storicismo alla spiritualismo, dallo strutturalismo all'ermeneutica (p. 176).

Ma poiché interi continenti restavano esclusi da questa contrapposizione, pur essendo continenti nei quali lavorano filosofi importanti, in Asia, Africa e America latina (ad esempio Kuçuradi, Tu Weiming, Bachir Diagne e Miro-Quesada), Berti nota come un osservatorio «utile per avere un quadro della filosofia nel mondo» siano stati e sono i congressi mondiali di filosofia, ai quali ricorda di aver partecipato con regolarità: la prima volta al congresso mondiale di Venezia, nel 1958, che fu l'occasione per conoscere Ayer, Berger, Forest, Frank, Gilson, Hook, Kuhn, Perelman, Popper, Ryle e Wahl, e poi al congresso di Vienna, nel 1968, che fu dominato «da un lato da forti personalità quali Bloch, Gadamer, Lukács, Marcel, Quine, Ricoeur, dall'altro dall'eco della contestazione studentesca che andava diffondendosi nell'Europa occidentale (a cui si oppose in un memorabile dibattito il polacco marxista eterodosso Adam Schaff)» (pp. 176 ss.).

A partire dal congresso mondiale di Montréal, nel 1983, la presenza di filosofi da nuovi continenti è divenuta visibile, «dando luogo ad una situazione di tale varietà ed eterogeneità dei modi di fare filosofia, da indurre qualcuno a dire che la filosofia si era rivelata essere semplicemente una specie di “vaga brezza”» (p. 177). Una vera svolta la si ebbe però solo nel 1998, al congresso mondiale di Boston, a cui parteciparono duemila filosofi da tutto il mondo. La globalizzazione, ovvero la mondializzazione della filosofia è continuata nei congressi di Istanbul, nel 2003 (alla cui organizzazione Berti collaborò personalmente come presidente del comitato di programma), di Seoul, nel

2008, di Atene, nel 2013, al quale presero parte tremila filosofi, e infine di Pechino, nel 2018, con ottomila partecipanti (p. 179).

L'insegnamento che ne trae Berti è il seguente: «si può dire che, almeno dal punto di vista numerico, i filosofi di oggi non si dividono più in “analitici” e “continentali”. Gli “analitici”, ovviamente sopravvivono, anche se molti di loro si sono aperti al dialogo con filosofie tipicamente continentali come quella di Heidegger (ad esempio Rorty [...] e oggi Putnam) e quella di Hegel (ad esempio Brandom e McDowell). Inversamente, alcuni filosofi, nati “continentali” si sono aperti al dialogo con la filosofia analitica, ad esempio Ricoeur [...], Apel, Tugendhat, e in Italia Eco e Ferraris» (p. 180). Invece, negli altri continenti l'impressione è che siano presenti «soprattutto filosofie diverse da quella analitica, che è considerata una pratica essenzialmente occidentale, cioè filosofie accostabili alle altre tradizioni filosofiche europee o latino-americane (esistenzialismo, spiritualismo, ermeneutica, marxismo, “filosofia della liberazione”）」 (p. 180). Ad esempio, in Cina, dove Berti andò nel 1998 come ospite dell'Accademia delle Scienze, l'impressione è che «si tenti una strana combinazione tra il marxismo-leninismo, che rimane la filosofia ufficiale del partito comunista al governo, e l'antica sapienza cinese, risalente a Confucio» (p. 181).

In conclusione, osserva Berti, se la filosofia «vuole essere un discorso universale, cioè praticabile da tutti, e al tempo stesso attento alle sensibilità, alle tradizioni, alle credenze di ciascuno», dovrà tentare una «nuova sintesi», come quella realizzata dal «nuovo realismo» di Ferraris tra analitici e continentali; ed importa sottolineare che per Berti il terreno «su cui si gioca la possibilità di tale sintesi rimane – a mio avviso – la metafisica, intesa, oltre che come descrizione e classificazione, anche e soprattutto come ricerca delle cause prime», e ciò nonostante la sfiducia suscitata dalle critiche di Hume alla nozione di causa, perché, conclude Berti, «se è vero, come credo, che la filosofia nasce dalla meraviglia, cioè dalla domanda del perché, dal desiderio di capire, di spiegare, essa non può accontentarsi di descrizioni o classificazioni, anche utili e importanti, ma porta inevitabilmente a cercare le spiegazioni ultime, senza preconcetti o prevenzioni, di qualunque tipo queste siano» (p. 193).

In un'intervista risalente al 2017, Berti si sofferma sulla situazione della filosofia in Italia oggi. Nel nostro Paese, «la filosofia era già uscita dall'ambiente accademico, cioè universitario, negli anni Sessanta e Settanta, ma per impegnarsi sul piano politico; esempio emblematico: Toni Negri. Negli anni più recenti la filosofia accademica è entrata nei mass-media (giornali, quotidiani, settimanali, televisione), si è diffusa in innumerevoli festival filosofici, facendosi sentire nei teatri e nelle piazze, ma ha perduto l'aggressività polemica, e anche l'influenza politica, che aveva negli anni Settanta, per diventare una forma di intrattenimento, o di passatempo intelligente. Molti filosofi sono stati coinvolti in dibattiti, soprattutto di bioetica, entrando a far parte di comitati di consulenza locali e nazionali. Pochi invece sono stati coinvolti nell'attività dei partiti politici, anche per la crisi che ha colpito questi ultimi». L'impressione che Berti ha di questa dimensione mass-mediale della filosofia, che fa dell'Italia oggi quasi un caso unico al mondo, è positiva, ossia «che nei rapporti reciproci tra i filosofi ci sia meno ideologia e più tolleranza che in passato». Difatti, osserva Berti con una nota personale: «almeno io mi sento rispettato, nelle mie idee e nei miei studi, più di quanto lo fossi all'inizio della mia attività» (p. 207).

Alla domanda dell'intervistatore su quali siano gli aspetti che più considera originali della propria filosofia, Berti replica di dover in primo luogo distinguere la propria posizione filosofica generale dai suoi studi su Aristotele, nonostante li consideri parte essenziale della sua filosofia. In secondo luogo, nota con la modestia del ciceroniano *vir probus dicendi peritus*, «non ho mai preteso di essere originale, perché mi interessa essere nel

vero, cioè sapere come stanno realmente le cose» (p. 204). Che l'adesione di Berti alla metafisica classica rappresenti in verità un contributo di estrema originalità nel panorama filosofico di questo primo scorcio del nuovo secolo è parere condiviso da molti, e qui si può fare l'esempio dell'osservatorio privilegiato costituito dalla compagine di filosofi riuniti nello Institut International de Philosophie, l'accademia internazionale che da decenni annovera Berti come socio e della quale fu presidente dal 2013 al 2016 (pp. 183 ss.).

RICCARDO POZZO

MARTIN HEIDEGGER, *Hegel*, tr. it. di C. Gianni, ed. it. a cura di G. Moretti, Mimesis, Milano - Udine 2020. Un volume di pp. 166.

Con intransigente risolutezza Martin Heidegger ha sempre sostenuto che occorre opporsi alla erudizione ed alla indagine storica. «La storia del pensiero metafisico nelle sue "opere" deve diventare storia in cui ciascuna cosa si raccoglie nella propria unicità ed emana [...] una verità dell'Essere» – si legge nei *Beiträge zur Philosophie* (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* = HGA, vol. 65, p. 245) – in chiara contrapposizione alla «noncuranza [*Gleichgültigkeit*]» con la quale la storiografia tradizionale ha potuto occuparsi della storia del pensiero metafisico e della storia dell'essere. È in questa prospettiva che si compie il confronto con Hegel, quale emerge dalle annotazioni, risalenti al 1938-1939, raccolte nel volume 68 della *Gesamtausgabe* sotto il titolo *Die Negativität*, insieme ad un saggio del 1942 consacrato all'esegesi della *Einleitung* alla *Phänomenologie des Geistes*, ora riproposte da Mimesis nella versione italiana di Chiara Gianni, già apparsa, sempre per le cure di Giampiero Moretti, presso Zandonai, nel 2010. Sebbene si tratti di una serie di semplici abbozzi diversamente approfonditi, essi – come osserva la curatrice tedesca – rappresentano un'eccellente prospettiva sull'officina del pensare, del domandare e del chiarire di Heidegger rispetto, in particolare, al compito che Hegel è chiamato ad assolvere nell'ambito della storia del pensiero: l'unicità che è propria del filosofo di Stoccarda, e che la dossografia filosofica sembra avere lasciato negletta, consiste infatti nell'aver raggiunto, con la propria riflessione, «il punto più alto di autocoscienza dello spirito» (p. 24). La considerazione impone, per Heidegger, la necessità di riconsiderare la dissoluzione del sistema hegeliano che si è andata progressivamente concretando, «non solo in Germania, ma in tutta Europa», a partire dal 1831 – com'egli stesso osserva in *Überwindung der Metaphysik* (ora in HGA, vol. 7) – attraverso il riconoscimento di come in Hegel si abbia il palesarsi della «essentità intesa come certezza». La metafisica hegeliana incentrata sul sapere assoluto come volontà dello spirito rappresenterebbe, per Heidegger, quel compimento della metafisica dal quale occorre prendere le mosse per procedere oltre «una pacificazione del pensato», verso «l'impensato nel pensato» (HGA, vol. 15, p. 262). Sotto questo riguardo la negazione che Hegel mette a tema diventa centrale, nella prospettiva heideggeriana, per procedere in direzione di un superamento della equiparazione posta da Hegel fra essere e pensiero, e della conseguente considerazione della negatività come ciò che è superato e conservato nel sapere assoluto. «Il tratto controverso dell'essere» nel quale si traduce, benché «solo per scomparire» (HGA, vol. 65, p. 264), la negatività hegeliana, rispecchierebbe infatti il modo in cui Hegel intende la *Seindheit*, il carattere ontico dell'essere. Alla questione dell'essere Hegel non perverrebbe, né egli porrebbe le condizioni affinché possa pervenirvi, con la conseguenza che il suo pensiero resterebbe sempre sulla soglia della *Grundfrage*. Dunque, la stessa negatività, nel suo sistema, non sussisterebbe: Hegel – scrive Heidegger – non farebbe mai sul serio con il «non», tendendo sempre a superarlo nel «si» (p. 65).