

Sabato 12 luglio 1997

4 l'Unità

LE IDEE



Parla lo studioso italiano del grande pensatore greco, oggetto di una vasta e sorprendente riscoperta

Berti: «Aristotele? Per nulla aristotelico! Era galileiano, darwiniano e federalista»

È essenziale liberare lo «stagirita» dalle incrostazioni scolastiche, per recuperarne appieno la sostanza logica, epistemologica e scientifica. Un metodo quello di Aristotele affine a quelli della ricerca moderna, e che non finisce ancora di stupire.

A chi venisse in mente di chiedergli a cosa ci può ancora servire la filosofia di Aristotele, Enrico Berti aveva già risposto qualche anno fa con un libro di inatteso successo rispetto alle speranze dell'autore, «Aristotele nel Novecento», che è stato appena tradotto in Brasile e che sta per uscire anche in Polonia. «Sarebbe segno di ignoranza - scriveva Enrico Berti - credere che Aristotele sia scomparso dalla scena della filosofia europea, o si sia ridotto ad una specie di testa di turco su cui sfogare le proprie intemperanze polemiche dopo l'avvento della scienza moderna. O che sia sopravvissuto soltanto nella tradizione della Scolastica o nelle università cattoliche».

E oggi? Sul prossimo numero di «Iride» uscirà un suo saggio su «Aristotele e Putnam», in cui si tratta del «ritorno ad Aristotele» caldeggiato dal filosofo statunitense nel libro «Words and Life» (1995) come superamento del problema «mente-corpo». Afferma Berti: «Aristotele aveva compreso, secondo Putnam, che la cosiddetta anima non è una sostanza immateriale, ma è l'organizzazione dinamica che consente al vivente di svolgere tutte le sue funzioni, dalla nutrizione alla riproduzione, dalle emozioni al pensiero, in una stretta e indissolubile unità psico-fisica. Putnam, che prima era stato funzionalista, cioè aveva paragonato la mente al programma di un computer, ora si è «convertito» ad Aristotele e ha dichiarato che la concezione metafisica della «forma» riesce a spiegare il fenomeno dell'intenzionalità meglio della nozione di «forma logica» usata da Wittgenstein».

Professor Berti, per quali ragioni la cultura filosofica italiana del Novecento ha tanto «snobbato» l'eredità aristotelica?

«Aristotele si trova, oggi, al centro del dibattito filosofico internazionale, come se fosse un autore a noi contemporaneo. Quando ho incominciato ad occuparmene, più di quarant'anni fa, non avrei mai immaginato una situazione simile. Allora, infatti, la cultura filosofica italiana era ancora sotto l'influenza dello storicismo di Croce, Gentile e Gramsci, o sotto l'influenza del neopositivismo, che a suo modo era anch'esso una forma di storicismo, i quali certamente impedivano una comprensione adeguata di Aristotele».

Questo filosofo era in genere considerato proprietà dei tomisti, che poi voleva dire dei preti, cioè di una cultura reazionaria e antimoderna. Gli ambienti scientifici, inoltre, in genere sprovvisti di autentica conoscenza storica, consideravano Aristotele come colui che aveva impedito lo sviluppo della scienza moderna. Questo, naturalmente, è ridicolo, perché sarebbe come incolpare Euclide di avere impedito la nascita delle geometrie non euclidee...».

Lei respinge, dunque, quella diffusa «vulgata» secondo cui il pensiero aristotelico avrebbe fre-

nato per quasi venti secoli lo sviluppo scientifico, favorito invece dal «platonismo; ma non era lo stesso Galileo a considerarsi un platonico?

«Che Galileo fosse platonico, è un'opinione messa in circolazione da Koyré. Lo scienziato pisano, in realtà, si considerava aristotelico, come risulta dalle sue ultime lettere, e diceva addirittura che Aristotele (da non confondere naturalmente con i sedicenti «aristotelici») se fosse stato ancora vivo, gli avrebbe dato ragione... L'opposizione tra Aristotele e la scienza moderna, d'altra parte, riguarda in qualche modo la fisica, ma non certo la biologia, dove il filosofo greco è considerato un precursore persino da Darwin. E nella stessa fisica, comunque, molte cose sono cambiate dal tempo di Galileo e di Newton, per cui oggi scienziati come Prigogine e Thom si sentono più vicini ad Aristotele che a Newton...».

Quali elementi del pensiero aristotelico lei considera di maggiore attualità per rispondere ai nostri problemi? Quale funzione può ancora avere per noi la metafisica?

«Gli aspetti del pensiero aristotelico che ritengo più attuali sono, oltre alla stessa metafisica, all'etica ed alla politica, la logica, intesa non come teoria del sillogismo o della dimostrazione, ma come metodologia della ricerca. Questa, come ho mostrato nel libro «Le ragioni di Aristotele», si può definire un metodo dialettico, nel senso antico del termine, cioè una problematizzazione di tutti i dati disponibili (osservazioni e opinioni), volta ad eliminare quelli che si lasciano confutare ed a perseverare quelli che si armonizzano con la maggior parte delle premesse condivise, cioè col «paradigma» vigente nella comunità degli esperti».

Quanto alla metafisica, mi sembra che molti continuino a condividere - come ho letto anche in una intervista a Gennaro Sasso pubblicata su questo giornale - il pregiudizio storicistico per cui essa viene considerata non tanto come una disciplina filosofica problematica (alla stregua dell'etica, o dell'estetica), quanto come una costruzione dogmatica, implicante l'identità e la staticità del reale, con la pretesa di dedurre in modo necessario tutte le cose da un unico principio... Ciò può essere vero, al massimo, della metafisica di Spinoza, non certo di quella di Aristotele. Dev'essere, peraltro, che questo atteggiamento antimetafisico è tipicamente «continentale» per non dire italiano. In Inghilterra e in America non lo si trova, come dimostrano, ad esempio, l'ultimo libro di Dummett, «Le basi logiche della metafisica», appena tradotto in italiano, o il «Blackwell Companion to Metaphysics», un dizionario con più di trecento voci, uscito nel 1995, dove si discutono autori e problemi attuali di metafisica: l'irrealismo, il riferimento, l'identità, l'in-



Aristotele nell'iconografia rinascimentale, in alto un ritratto di Darwin

dividazione, e dove si illustra anche la presenza della metafisica in Africa, in India e nell'America Latina».

L'atteggiamento di «sospetto» che perdura tra i pensatori italiani verso la metafisica dipende solo dalla forte tradizione storicistica della nostra cultura filosofica? Direi che questo atteggiamento negativo tipicamente italiano risente di una certa identificazione della metafisica con la teologia razionale. Ciò vale non solo per pensatori «laici», qual è appunto Sasso, ma anche per pensatori di formazione cattolica, che per ragioni di carattere filosofico si sono in parte o in tutto allontanati dalla fede. Mi riferisco, ad esempio, a posizioni come quella di Gianni Vattimo e del «pensiero debole», o come quella di Emanuele Severino.

Vattimo continua a ripetere, con Heidegger, che la metafisica è finita, superata, conclusa, perché la metafisica con l'oggettivazione dell'essere e con l'attribuzione ad essa di una struttura eterna. Tuttavia in uno dei suoi ultimi libri, «Credere di credere», egli ammette che l'essere è «evento», cioè *evenire*, «venire da», il che equivale a dire che il divinare non è originario, ma deriva-

to, dipendente, come sostiene appunto la teologia razionale. Severino, invece, continua a negare il divenire, e quindi anche la differenza fra divenire e assoluto, quella differenza sostenuta dalla teologia razionale. Direi che questa posizione è antimetafisica solo se per metafisica si intende, ancora una volta, la teologia razionale, mentre dal punto di vista di Vattimo essa è quanto di più metafisico ci possa essere. La mia opinione è che sarebbe meglio abbandonare la contrapposizione tra metafisica e antimetafisica che ormai si è ridotta a una pura disputa nominalistica, e discutere invece i problemi che vanno tradizionalmente sotto il nome di problemi metafisici, come accade nella filosofia anglosassone.

Come valuta il recente revival della «filosofia pratica» che ha contribuito anche a riscoprire la rilevanza dell'etica e della politica di Aristotele, a cui lei ha ora dedicato un volume?

Non condivido l'odierna «riabilitazione» della filosofia pratica di Aristotele, perché orientata in senso troppo conservatore. Ritengo tuttavia che l'etica di Aristotele sia oggi

attuale perché non è né formalistica come quella kantiana, né aporetica come quella dell'utilitarismo, ma è centrata sul concetto di bene umano, cioè di piena realizzazione delle possibilità di ciascuno, con una forte valorizzazione del mondo degli affetti (un quinto dell'intera *Etica nicomachea* dedicato infatti all'amicitia, cioè ad ogni forma di amore). Ugualmente attuale è la politica di Aristotele, che si annuncia come la filosofia della nuova *polis*, cioè della società politica destinata a soppiantare lo Stato moderno, giunto ormai al suo declino».

Lei vuole dire, dunque, che anche nella politica si va attuando un «ritorno ad Aristotele»?

Aristotele ha concepito la *polis* non come un'istituzione, cioè come una parte della società politica, quale è invece lo Stato moderno, bensì come il tutto, cioè come l'insieme di tutti coloro che collaborano ad un fine comune. In quanto tale, la società politica è «perfetta», cioè autosufficiente. Lo Stato moderno, invece, ha perduto la sua autosufficienza, sia all'esterno che all'interno, sia dal punto di vista materiale che dal punto di vista spirituale, per-

ciò destinato a scomparire. Non si può dire altrettanto della società politica, che ha le sue radici nella stessa natura dell'uomo e quindi continuerà ad esistere sempre, anche se assumerà dimensioni via via più estese, sino a coincidere tendenzialmente con l'intera umanità».

Questa sua estensione, tuttavia, implicherà una sempre maggiore articolazione al suo interno, cioè un riconoscimento sempre maggiore di autonomie locali, una struttura - per intenderci - di tipo «federale». Anche in questo, il modello può essere costituito dagli Stati Uniti d'America, la cui costituzione, non a caso, è stata concepita da uomini nei quali non si era ancora spenta l'eco della *Politica* di Aristotele. Mi riferisco, in particolare, a Thomas Jefferson, il quale introdusse nella Dichiarazione di indipendenza americana il principio aristotelico secondo cui il fine della società politica non è soltanto la pace, cioè la sopravvivenza, ma il perseguimento della felicità, cioè la piena realizzazione di tutte le potenzialità umane».

Piero Pagliano

Un film con Steve McQueen e Dustin Hoffman.

Moulin



La storia vera di Henri Charrière, accusato di omicidio e imprigionato alla Cajenna.

Gli innumerevoli e incredibili tentativi di fuga dall'isola del diavolo in un film spettacolare interpretato da Steve McQueen e Dustin Hoffman.

In edicola con l'Unità sabato 19 luglio

Erode, affiorano altri resti della reggia

Nuove importanti scoperte archeologiche nel palazzo di Erode il Grande a Hediadon, vicino Betlemme. Alcuni studiosi israeliani hanno scoperto i bagni, le saune e una piscina del palazzo, oltre ad affreschi e mosaici e sono forse vicini a scoprire la tomba, cercata da diversi anni, ma finora mai trovata. Il palazzo fortificato di Erode si trova in cima a una montagna ed era stato concepito come mausoleo personale. Il re della Giudea, crudele e fedele alleato dei Romani, passò alla storia per la «strage degli innocenti» (lo sterminio di bambini a Betlemme narrato dai Vangeli) e in realtà uno dei personaggi più complessi e misteriosi del tempo di Gesù.

La riforma filosofica della «singolarità» in due saggi di Paul Ricoeur, maestro francese dell'ermeneutica

Ma l'io & il soggetto è meglio chiamarli «persona»

Un dialogo serrato con Mounier, teorico del «personalismo», la cui concezione però viene ribaltata in una direzione post-freudiana.

Bene ha fatto l'editrice Morcelliana a pubblicare i due brevi saggi che compongono questo agile libretto di Paul Ricoeur (*La persona*). Il primo saggio (*Muore il personalismo, ritorna la persona*), è apparso nel 1983 sulla rivista francese «Esprit» ed è un intervento pronunciato da Ricoeur l'anno precedente per il cinquantenario anniversario della nascita della rivista fondata da Mounier. Il secondo saggio (*Della persona*), invece, pubblicato sempre sulla stessa rivista nel 1990, espone sinteticamente quella che è considerata ormai da tutti la sua opera capitale, *Se come un altro* (tradotta in italiano nel 1993 presso Jaca Book).

L'utilità di questa piccola operazione editoriale della Morcelliana consiste innanzitutto nel chiarire ai lettori italiani non solo i limiti filosofici del «personalismo», di cui lo stesso Mounier era peraltro consapevole. Ma anche il tentativo operato da Ricoeur teso a irrobustire concettualmente l'apparato

categoriale. È evidente, tuttavia, che dopo questa «cura ricostituente» a base di categorie e di concetti, l'idea di persona, proprio del personalismo di Mounier, risulterà irriconoscibile. È inservibile.

Come si sa, il personalismo di Mounier, a differenza di quello ontologico di Paresyon, intendeva riconciliare Marx con Kierkegaard. Nella valorizzazione della persona, intesa come libertà e trascendenza, cioè come apertura agli altri e a Dio, il personalismo cerca di trovare una «terza via» tra liberalismo e collettivismo. Tra l'atomismo contrattualistico liberale - cioè tra l'individualismo egoistico borghese - e il materialismo ateo del marxismo.

Il suo fallimento, secondo Ricoeur, è dovuto al fatto che il personalismo, assolutamente privo di una robusta e articolata concettualizzazione filosofica, non riesce a sostenere la competizione con i suoi diretti e titani concorrenti: il marxismo, prima di tutto, ma

anche l'esistenzialismo e lo spiritualismo. Per «vincere la battaglia del concetto» è necessario, pertanto, ridefinire filosoficamente la nozione di persona. E chiedersi, preliminarmente, se l'idea di persona possa essere ancora feconda sul piano politico, economico e sociale.

La risposta di Ricoeur non lascia spazio a dubbi. Come si potrebbero difendere i diritti umani, o quelli dei prigionieri oppure quelli relativi, ad esempio, alla legislazione di estradizione, senza ricorrere all'idea di persona? Se il concetto di persona ritorna, osserva Ricoeur, è perché esso resta, malgrado tutto, quello più efficace per «sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali» nel nostro tormentato mondo. Un strumento concettuale -

quello di persona - più efficace di quello di coscienza che, dopo Freud e la psicoanalisi, evoca soltanto una illusione di trasparenza. Più efficace anche di quello di «soggetto» che, dopo la critica operata dalla Scuola di Francoforte all'ideologia, appare come l'illusione di poter accedere ad una fondazione ultima, a un'assenza metafisica. Più efficace, infine, dell'io: «Chi non prova l'impotenza del pensiero - si chiede Ricoeur - a fuoriuscire dal solipsismo teorico?». Via, dunque, la coscienza, il soggetto e l'io. Che torni, invece, la persona.

Ma è una persona, quella di Ricoeur, interpretata, sulla scorta di Eric Weil, come una «attitudine qualificata dai criteri della crisi e dell'impegno». Pertanto, una tensione critica, problematica, con-

trassegnata da un forte senso di responsabilità storico-temporale. Al di là della inconcludente dialettica di Mounier, incessantemente sospesa tra persona e comunità, la *fenomenologia ermeneutica della persona* di Ricoeur intende invece strutturarsi in categorie filosofiche più solide.

Queste categorie che danno corpo filosofico all'idea di persona di Ricoeur sono sostanzialmente tre: «Il sé intrinsecamente mediato dall'altro e relazionale al ciascuno, l'identità narrativa, la struttura ternaria dell'ethos come cura di sé, cura dell'altro, cura dell'istituzione». Ma a questo punto, l'idea di persona elaborata da Ricoeur non ha più nulla a che fare col vecchio personalismo astratto e un po' vago di Mounier. Perché è una persona, quella di Ricoeur, che riunisce sinteticamente e sempre conflittualmente in sé la sfera etica e quella teoretica.

Giuseppe Cantarano