

per esempio, nel caso della solubilità dell'acqua, meccanismo molecolare al quale ci si riferiva anche quando non se ne conoscevano i dettagli).

La pressione sociale rende uniformi i vari linguaggi ma sotto tale uniformità si celano sostanziose diversità poiché parlanti diversi « possono concordare perfettamente nell'uso di un'espressione e tuttavia le loro connessioni neurali sottostanti a quell'uso possono differire ampiamente... a causa delle loro differenti storie di acquisizione ».

Il linguista, allora, sostiene Quine, nella sua duplice veste di grammatico e di lessicografo, non può non aderire al « comportamentismo »: una seria analisi del fatto verbale non deve, di fatto, prescindere dallo studio dei comportamenti umani.

È il destino fisicalistico della mente, a parere dell'epistemologo americano, ad esigere dal ricercatore un tenace spirito di osservazione.

La scienza, interpretata come indagine fallibile e costantemente soggetta a modifiche ma, nello stesso tempo, radicalmente autonoma, nelle giustificazioni che essa dà del suo operare, rispetto ad altre dimensioni del sapere, si configura, così, come il lungo cammino che, partendo da un'informazione dettata dalle « irritazioni delle nostre superfici », giunge fino all'elaborazione di complesse teorie.

L'articolata introduzione di Michele Leonelli, definita da Quine stesso un « fedele ritratto in miniatura » delle fondamentali tematiche inerenti alla sua ricerca, rappresenta un significativo contributo per un approccio critico a quell'empirismo naturalistico che pone a fondamento di ogni verace conoscenza scientifica l'evidenza sensoriale.

GIOVANNI BATTISTA PRIANO

SERGIO MORAVIA, *L'enigma della mente. Il « mind-body problem » nel pensiero contemporaneo*, Laterza, Bari 1986. Un volume di pp. 327.

Tempo fa un filosofo scozzese aveva formulato una drastica alternativa fra due generi di filosofia: il genere *entertaining* e quello *edifying*. Era un filosofo che si era occupato della mente, e che ne aveva formulato una manieristica metafora cosmologico-teatrale, ed era nato in una città spazzata da venti gelidi come quelli delle Trieste di Moravia. Sono queste le idee che si associano, spinte da una « forza gentile », nella mente del lettore reduce dalla faticosa lettura di questo libro per nulla divertente. E vi si associano anche pensieri come il confronto fra la Oxford di allora, i cui professori « had given up even the pretence of teaching », come si espresse una volta un intimo amico del suddetto filosofo, e la Edinburgo calvinista dove si lavorava indefessamente con le idee. Moravia la sua scelta per una filosofia non da intrattenimento l'ha fatta, e l'ha portata avanti con puritano rigore. Si è assegnato un compito di quelli che si danno ormai solo ai dottorandi: un libro che consiste in una amplissima rassegna di dibattiti estremamente specialistici, che nulla concede alle tentazioni di esporre a briglia sciolta i propri pensieri, e che si autoinfligge la pena delle citazioni (da una bibliografia di circa ottocento titoli stranieri, reperiti in *topoi atopoi* quali lo « Australasian Journal of Philosophy », o « Philosophical Topics »). Insomma, Moravia non si è divertito a scrivere questo libro. Se si è sobbarcato questa fatica, è perché era convinto di un modo di fare filosofia, dell'importanza di questo particolare problema filosofico, e infine dell'importanza di questo tema dal punto di vista della responsabilità etico-politica del filosofo. Ma approfondire questi punti, nonché una importante dimensione quasi-biografica di questo libro (di come un ex puro storico del pensiero, pubblicamente dissociato dalla teoresi, si sia messo a fare filosofia, seppure in modo asciutto, troppo asciutto) ci porterebbe decisamente troppo lontano.

Ma veniamo al contenuto del libro. Si tratta di una ricostruzione puntualissima del (ri)sorgere di un problema filosofico, quello del rapporto fra mente e corpo, e del

rapido succedersi di scuole e soluzioni che è giunto a capovolgere i termini in cui il problema era stato originalmente impostato. La vicenda di questa rinascita e successiva evoluzione di un antico problema filosofico è collocata nel mondo filosofico di lingua inglese, e soprattutto in quello nordamericano. E una storia simile a quella di altri problemi filosofici redivivi: la filosofia politica, la filosofia dell'azione, il contrattualismo sono stati anch'essi "ripescati" nella stessa area culturale e negli stessi decenni.

I diversi capitoli ricostruiscono le varie posizioni che si sono succedute in merito al problema, su uno sfondo culturale che è venuto via via mutando in modo drammatico negli anni della crisi della *standard view* nella filosofia della scienza, del maturare poi della filosofia post-analitica e infine della lenta scoperta della lezione del secondo Wittgenstein e di diversi contributi della filosofia continentale. Le prime soluzioni ricostruite sono quelle provenienti da un clima di idee di scientismo "duro": sono soluzioni di stampo fiscalistico come la soluzione materialistica e quella identitistica. Soluzione non molto lontana nei suoi esiti è quella della « disappearance theory ».

Una rottura importante è segnata dall'ingresso della svolta linguistica anche (seppure con un certo ritardo) nella *philosophy of mind*. Grazie ai contributi di Bernstein e Rorty (il Rorty che, prima di divenire il profeta della filosofia post-analitica, era uno specialista della « philosophy of mind », e che, attraverso successive autocritiche, rimane protagonista di diverse fasi della discussione ricostruita nel libro), vengono posti seri dubbi sulle soluzioni precedenti, e si fa strada l'opinione della legittimità di intendere il mentale come un irriducibile modo di parlare che può coesistere con altri modi opposti.

A questa difesa della specificità del mentale fanno seguito diverse posizioni mentalistiche, alcune delle quali possono — a parere dell'autore — essere accusate di ricadere in ingenuità di stampo cartesiano.

Lo sviluppo veramente promettente è, secondo Moravia, quello "personalistico" o "umanologico" di autori come Marjorie Grene, l'ultimo Rorty, Dreyfus, ma soprattutto Joseph Margolis, al quale soprattutto l'autore si sente vicino. Va notato che la collocazione che questi autori hanno nell'"intreccio" escogitato da Moravia, insieme con diversi, ma molto sobri, commenti inseriti nella ricostruzione, sono il veicolo delle prese di posizione teoriche dell'autore. Questi autori rivendicano dunque l'irriducibilità del mentale, non ipostatizzando una sostanza "mentale" autosussistente, che è proprio ciò che costituisce la fallacia cartesiana, ma intendendo il mentale come concepibile solo entro un contesto rappresentato dalla soggettività, dall'intenzionalità, e da un rapporto del soggetto con il *corpo* e, attraverso questo, con il mondo, che fa sì che il mentale e il corpo stesso siano comprensibili solo entro una tensione che va mantenuta irrisolta, e che è la tensione propria della metafora. Il corpo e la metafora sono infatti gli eroi latenti della trama di questo libro. Due tematiche onnipresenti nel pensiero odierno, e sulle quali quindi l'autore non vuole indulgere. Ma la domanda centrale che l'autore pone sul "mentale" è la seguente: « se il suo linguaggio enunciasse, più o meno metaforicamente, anche situazioni e problemi diversi e più complessi rispetto a quelli formalmente esibiti? » (p. 234).

La "scoperta" della nozione di persona come nozione irriducibile ma necessaria per comprendere la realtà, e il connesso modo di intendere il corpo e il linguaggio come luoghi di tensione o di apertura sono dunque gli ideali punti di arrivo del dibattito ricostruito nel libro, punti ai quali l'autore aderisce *toto corde* e che rappresentano la sua presa di posizione teorica. Sono idee non nuove a diverse correnti della filosofia europea. Ciò che dà una specificità e un interesse a queste affermazioni, se fatte da un Margolis o da una Grene, è il diverso contesto, rappresentato dalla discussione di risultati, metodi, e presupposti delle scienze psicologiche e linguistiche. Ma concessa l'importanza di questa diversità di contesto, tale da far sì che i contributi di questi autori siano "costruttivi", e quelli di molta antropologia filosofica europea tutt'al più "edificanti", va fatta però a Moravia la critica di avere sottovalutato le varie forme di "personalismo" che si sono avute nella filosofia europea, svalutate in blocco come « un pensiero di matrice prevalentemente spiritualistica » (p. 250). Ora, se di

cattivo spiritualismo si è trattato per molti che hanno ripreso qualche idea di Mounier inserendola in approcci filosofici ben più tradizionali, o per uno Scheler, che in uno spiritualismo un po' — come direbbero gli americani — da *Sunday School* è spesso ricaduto (ma appunto *ricaduto*) a partire dalla lezione di Husserl, non altrettanto può dirsi per Husserl e per Mounier. Seguendo tragitti indipendenti entrambi questi filosofi hanno cercato proprio quella via d'uscita dal mentalismo cartesiano che rappresenta il vero problema epocale con cui il discorso sulla realtà umana ha tuttora a che fare (vedi V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. 21-41). La vita mentale come apertura e come intenzionalità, il corpo non come prigione ma come essere-rivolto-a, la stessa esigenza di un riconoscimento del ruolo del linguaggio e della metafora (che beninteso sarà compresa fino in fondo dal pensiero continentale soltanto dopo questi autori), sono punti su cui un confronto più "disteso" con alcuni momenti del pensiero europeo è un *desideratum* della massima importanza.

SERGIO CREMASCHI

GIOVANNI MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987. Un volume di pp. 338.

« Non sono nulla. Tuttavia questo nulla si mette a pensare ». L'itinerario che, raccogliendo in volume questi saggi, Giovanni Moretto ha, certo non casualmente né occasionalmente, ridisegnato, è forse tutto « racchiuso » entro i termini, sofferti e precisi, incerti e ineludibili, di questo passo rilkiano dalle risonanze inequivocabilmente pascaliane. Nulla e pensiero: quasi a sottolineare come all'uomo moderno non sia dato pensare all'ombra confortante della coincidenza di pensiero ed essere, ma solo nell'incombenza del nulla, nell'insidia del negativo, nella coscienza di un'impotenza essenziale, nella prossimità del male, del peccato, della morte; quasi a ritradurre quel « tuttavia » in un « perciò », se sono queste nostre « radici nell'aria » ad orientarci verso uno spazio non terrestre, drammaticamente verticale. Fino a fugare ogni tentazione antropocentrica, ottimistica, soggettivistica, psicologista, razionalistica, mistico-estetizzante, in forza di quel vuoto e di quella povertà che si fanno necessario rimando ad una pienezza « altra », ad un Assoluto che, quali che ne siano le figure e i nomi, non può che darsi come rivelativo dell'« apertura strutturale dell'animo umano alla realtà incircoscivibile e ineffabile della Trascendenza ». *Sulla traccia del religioso* ci si fanno così incontro non solo un discorso teologico, una problematizzazione filosofica, una ricerca fenomenologica, un dire poetico, ma i segni di una parola teologico-filosofico-poetica attraversata da, più che attraversante, quello « spazio di Dio » che rende intacabile anche una parola sulla quale incombe l'ombra del *nihil*, anche un linguaggio ammutolito. Segni, con lo spessore e la durata di un istante, ma anche con un anelito d'eternità: nient'altro sembra esserci dato, nient'altro sembra intravedibile entro queste trame che così duramente provano un pensiero che, nei suoi erramenti, scopre all'infinito nell'interrogare e nell'interrogarsi la sua stessa « pietà ». Eppure è, questo, un istante che se dice della fugacità dell'esserci, dell'inconsistenza dell'esistenza umana, della caducità della sua storia, dice, anche, non solo heideggerianamente ma con il conforto di un'intera tradizione filosofica che si trova ad essere qui convogliata, di una destinazione etico-religiosa che salda ek-staticità, temporalità escatologica ed eternità, di una possibilità e di una necessità d'esistere « dalla libertà e per la libertà », di una storia come luogo etico e dialogo infinito in cui l'esserci si dispiega in libertà e verità orientandosi verso il luogo d'origine del suo essere « gettato ». Certo è questa soltanto una delle infinite sfaccettature di un pensiero religiosamente poliedrico che trova però la sua coerenza e la sua grazia nel rendersi parte di una *Liberalität* che lo fa ecumenicamente universale. Per questo può valere, come segno, come traccia, per tutte le altre.