

nente cognitiva e un valore morale raccomandandone l'educazione come in Aristotele, o per diagnosticarle come malattie dell'anima come negli Stoici, prescrivendone una terapia mirante alla loro eradicazione. In età moderna o si è ripreso il modello stoico combinato con altre componenti, una meccanicistica e una neoplatonica come in Spinoza, o un modello neopieureo che mirava a bilanciare le passioni come in Hume.

Il libro vuole tracciare una panoramica dei problemi filosofici legati a quelle che l'autrice sceglie di chiamare «emozioni» per evitare la connotazione di passività che il più classico «passioni» porta con sé. La scelta strategica decisiva che l'autrice fa è quella di mantenersi fedele alla psicologia del senso comune (la stessa da cui partivano Hume e i suoi contemporanei nella loro discussione delle passioni, salvo la nozione di 'facoltà' che è ormai caduta nell'autointerpretazione che il senso comune dà della fenomenologia delle emozioni). Adottando questo terreno l'autrice sceglie di mantenersi neutrale rispetto alle opzioni teoriche oggi correnti nella filosofia della mente: il riduzionismo e il funzionalismo. La scelta fatta le rende però più plausibile il dare uno spazio alla dimensione intenzionale delle passioni e il mantenere una loro connessione essenziale con la corporeità.

La prima parte svolge un *case study*: una fenomenologia dell'orgoglio. Si tratta come noto di un classico luogo umano che viene ripreso perché, essendo un caso di passione assai complesso e connesso alle opinioni o alle credenze si presta particolarmente a discutere del carattere intenzionale delle emozioni, della possibilità di una loro spiegazione causale e più in generale sull'esistenza di una causalità psichica, il legame fra razionalità delle passioni e razionalità delle credenze che ad esse danno luogo. Questi temi sono ripresi sistematicamente nella parte seconda. Qui, passando attraverso una discussione dei modelli della mente di Cartesio, di James, del comportamentismo, l'autrice difende una posizione che vuole evitare i rischi del dualismo mente-corpo senza bisogno di ricorrere all'eliminativismo, cioè alla negazione dell'esistenza di tutto ciò che non può essere reso in termini ri-

gorosamente materialisti. Secondo l'autrice la filosofia ha in quest'ambito ancora un suo spazio specifico diverso da quello della neurobiologia e dell'intelligenza artificiale, legato a un tema caro a molti fenomenologi, cioè al corporeo: la filosofia è «un'esplicitazione delle strutture di senso dell'esperienza comune, ma quest'ultima si radica precisamente nell'organismo umano» (p. 147).

(S. Cremaschi)

L. PICA CIAMARRA, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli 1996. Un vol. di pp. 192.

L'A. si propone di mostrare come il problema antropologico sia una questione centrale nella filosofia di Schopenhauer, la prospettiva che rende visibili le sue principali difficoltà teoriche e insieme il suo nucleo vitale. Tale problema costituisce lo stesso punto d'inizio dell'interpretazione generale del mondo.

Su questo punto, l'A. mostra come abbia luogo nel pensiero schopenhaueriano un circolo, ancorché «criticamente rigoroso», tra la comprensione antropomorfa del mondo e la comprensione mondana dell'uomo. «Quest'ultima non è la riduzione dell'uomo a una naturalità a lui estranea, ma piuttosto la via alla sua vera comprensione in un elemento ch'è lui stesso, ossia un mondo il cui aspetto rappresentativo è il prodotto della sua attività intellettuale e la cui consistenza metafisica è l'estensione della sua massima realtà» (p. 104).

Nella prima parte del volume si indica come lo sforzo di adesione all'esperienza abbia dato luogo in Schopenhauer a una «riduzione antropomorfa degli oggetti di esperienza e della totalità di essi, la quale riduzione ha avuto come contrappeso una ridefinizione del profilo antropologico, nella direzione appunto di un'interpretazione dell'essere dell'uomo che subordina il suo aspetto intellettuale alla sua conoscenza materiale» (p. 111). Nella seconda parte si tratta invece della natura e del destino dell'uomo. In particolare, si tratta di ricercare quale sia nella filosofia di Schopenhauer il 'valore dell'uomo', indagando che cosa

vi sia nell'uomo che meriti rispetto, che cosa lo salvi da lui stesso, nel quadro di riferimento schopenhaueriano. Il dato fondamentale è la negazione da parte di Schopenhauer del presupposto fondamentale dell'antropologia ed etica tradizionali: il fatto che l'uomo sia anzitutto un soggetto razionale e in quanto tale libero di autodeterminarsi razionalmente. «L'uomo si trova dunque stretto fra due coefficienti dell'azione parimenti indisponibili, il motivo fenomenico e il carattere intelligibile, e il corso della sua vita è il prodotto necessario di entrambi» (p. 158). Che ne è allora della fondamentale 'rinuncia alla volontà di vivere'? In quanto è un comportamento umano, sia pure eccezionale, «l'autonegazione esprime come ogni altro comportamento individuale solo il rapporto tra carattere intelligibile e tempo, e non può quindi in alcun caso costituire un'indicazione morale» (p. 178). L'uomo assolto dal dovere essere e al tempo stesso defraudato da esso non ha altra scelta che «mantenere insieme la sua autosufficienza e la sua difettività»: questo, secondo l'A., è «il radicale progetto umanistico che emerge necessariamente dal pensiero di Schopenhauer» (p. 185). L'insuperabilità dell'individualità costituisce quindi un punto decisivo per la messa in luce del modello umano concretamente proposto e presupposto nel pensiero di Schopenhauer.

L'interesse del volume consiste evidentemente nella posizione del problema antropologico in Schopenhauer. Tale prospettiva è sviluppata in modo conseguente e rigoroso, anche quando ha come conseguenza di rendere problematici fondamentali assunti etici del pensiero schopenhaueriano.

(A. Babolin)

A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Mursia, Milano 1995. Un vol. di pp. 264.

L'A. intende presentare una lettura dell'opera di Leibniz che, «senza pregiudizio, la interroghi, ma, allo stesso tempo, lasci a Leibniz ampia facoltà di esprimere il proprio autentico pensiero» (p. 15). Lo scopo è di far emergere una visione del-

la teodicea di Leibniz più ricca e complessa di quella presentata dalle ricostruzioni storiografiche più diffuse. L'A. mette in luce che per Leibniz rifiutare la teodicea è un atteggiamento incompatibile con la «vera pietà». «La concezione di Leibniz è pertanto opposta a quella che, come il fideismo e il misticismo, ritiene che la vera fede sia incompatibile con il Dio dei filosofi» (p. 59). Il fideismo di Bayle è l'antagonista della *Teodicea*, essenzialmente «per il suo disprezzo della ragione umana, per la sua convinzione che essa non possa raggiungere una verità trascendente, anzi le sia di ostacolo» (p. 94). Anche sul tema del manicheismo la contrapposizione a Bayle è netta. Per Bayle i manichei sono i rappresentanti del discorso filosofico e razionale sul male, al quale va contrapposta la forza della pura fede. «Leibniz si oppone alle tesi manichee da tutt'altro punto di vista» (p. 125). Il razionalismo di Leibniz non ha, tuttavia, nulla a che fare con la gnosi. La confutazione del manicheismo non riguarda unicamente la confutazione dei due principi, ma anche, «e più a fondo la presente razionalità delle posizioni manichee, che Leibniz smaschera invece come irrazionalità» (p. 126).

L'A. sviluppa il suo discorso, indagando il problema della libertà e della predestinazione, il tema degli attributi di Dio, gli argomenti leibniziani per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, e infine il principio di ragione. «Riesce Leibniz a fondare apoditticamente sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio i "motivi di credibilità" della fede, e quindi la teodicea?», si chiede il Poma, rispondendo che «il risultato non sarà pienamente positivo e soddisfacente, ma, allo stesso tempo, proprio la debolezza argomentativa di Leibniz riveleranno una prospettiva ancora più interessante, una fondazione ancora più complessa, ma più ricca del discorso leibniziano» (pp. 221-222). Un rilievo interessante, di carattere generale, si trova a pp. 230-231: «Leibniz è un grande filosofo della modernità per la forza con cui fa valere l'istanza critica della ragione: sia nel senso della sua funzione problematizzante sia nel senso della sua funzione edificante. Chi vuole ridurre il significato della ragione moderna solo al primo aspet-