

Testo ancora in fase di elaborazione e non citabile

Etica e neuroscienze.

Possiamo ancora dirci liberi?

Vanna Gessa Kurotschka

Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane – Università di Cagliari

Introduzione

Le *questioni più importanti e difficili* con le quali oggi dobbiamo confrontarci filosoficamente riguardano, da una parte, le conseguenze antropologico-filosofiche, etiche e biotecnologiche degli esiti conoscitivi delle ricerche condotte nell'ambito delle scienze della vita e, dall'altra, le conseguenze della globalizzazione. Le scienze della vita studiano funzioni umane fondamentali: *percezione, immaginazione, memoria, emozione, mente, coscienza, libertà, intersoggettività, cultura*. Ciò che le scienze della vita ci fanno conoscere intorno a quelle funzioni umane ci obbliga, come alcuni ritengono, ad una revisione profonda dell'immagine dell'umano e della sua modalità di muoversi nel mondo?¹ Quale uso fare di conoscenze che sembrano essere in grado di metterci a disposizione cure inedite per malattie considerate finora incurabili ma anche di rendere possibile una trasformazione radicale della *forma di vita* degli esseri umani? La riflessione sulle conseguenze della globalizzazione pone quesiti di non minore rilevanza antropologica ed etica. Nell'esperienza dell'incontro interculturale in uno spazio oramai ineliminabilmente globale le forme classiche di universalismo etico e filosofico, la stessa idea di umanità, hanno dimostrato di essere *contenitori* assai selettivi ed a volte addirittura violentemente escludenti. Il genere, la razza, ma anche lo stato di rifugiato, di emigrato o di emarginato permettono il coagularsi di forme di identificazione che nell'idea tramandata di umanità non sono comprese².

Pur apparentemente lontani, i due ambiti problematici sono invece fra loro collegati. In entrambi si pone, infatti, radicalmente la questione della *figura dell'umano*, della

¹ E' stato Wolf Singer, direttore del Max Plack Institut fuer Hirnforschung di Francoforte a proporre il quesito. Si veda: W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespraechе ueber Hirnforschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M 2003. Da qualche anno è sorta una nuova disciplina, la *neuroetica*, il cui campo di applicazione è quello dell'azione umana e nel cui ambito di riflessione si favoleggia di una nuova forma di universalismo che si costituirebbe rendendo esplicite le leggi universali del comportamento umano incapsulate nel cervello. Si veda: M.Gazzaniga, *La mente etica*, Codice, Torino 2006.

² Sembra allora che l'identità possa essere meglio concepita come una *connessione* di molteplici appartenenze disomogenee e frammentarie, quasi come una *fantasiosa e ingegnosa creazione poetica*. In tal modo la questione viene però semplificata. Il fondamentalismo, una minaccia dai molteplici volti che non riguarda solo l'islam, con la sua pericolosa intensità e la sua uniformante violenza si fa carico di far venire alla luce una dimensione più profonda della questione che una concezione troppo semplicisticamente liberatoria non è in grado di affrontare.

sua costituzione attuale e, contemporaneamente, quella della sua *riconfigurazione* possibile³. Se l'umano può essere *riconfigurato* attraverso l'uso di artifici di natura tecnologica e culturale e se tale attività di *riconfigurazione* non può e neanche vuole essere fermata, e ciò perché si è convinti che la creatività sia una capacità umana a cui non si vuole rinunciare, come deve essere eticamente guidata tale attività affinché possa condurre alla *fioritura umana* piuttosto che alla fabbricazione di *mostri* o *chimere*?

I – Was ist der Mensch?

E' stato detto, e io ritengo non a torto, che la nostra è l'epoca del cervello. I neurobiologi non solo studiano con le metodologie empiriche loro proprie il cervello, ma tentano con le stesse metodologie di studiare anche la mente e la coscienza e si chiedono quale immagine dell'umano e della sua modalità di muoversi nel mondo sia ancora compatibile con le conoscenze a cui giungono le loro ricerche. La quarta domanda filosofica di Kant *Was ist der Mensch?* pare così emigrata dall'ambito disciplinare in cui è nata, la filosofia, e aver trovato ospitalità presso altri campi del sapere. Purtroppo non sempre gli esiti di tali riflessioni sono convincenti. Abbiamo assistito credo tutti con un certo sconforto alle pretese riduzioniste della biologia molecolare, pretese che gli stessi scienziati empirici hanno oggi contribuito a ridimensionare. Al desiderio di dimostrare che gli esseri umani *sono* i loro geni e che il loro agire è determinato da tale loro autentica *ontologia*, si è sostituito negli ultimi anni il più modesto ma rilevante proposito di mettere in evidenza *i vincoli* che alla vita umana impone il possesso di una determinata costituzione genetica. Gli esiti conoscitivi delle ricerche neurobiologiche pongono problemi di rilevanza antropologico-filosofica e etica non minore di quelli della biologia molecolare e i neurobiologi ne sono coscienti. Nel 2003 è stato pubblicato un libro che contiene una serie di interviste a Wolf Singer, il direttore del Max Plack Institut fuer Hirnvorschung di Francoforte. Il libro è significativamente intitolato *Ein neues Menschenbild?*⁴. Le interviste sono tutte dedicate a individuare i caratteri di quella che Wolf Singer definisce la rivoluzione antropologica conseguente allo sviluppo degli studi sul cervello. La neurobiologia, come pensa Singer, e con lui molti altri, ci

³ Oggi le scienze umane, quelle scienze che tradizionalmente si sono occupate con metodologie specifiche di conoscere l'umano nella sua qualità soggettiva, sono sottoposte ad un attacco che, pur provenendo da direzioni differenti, mira allo stesso bersaglio e, cioè, ad una erosione del loro campo di applicazione. La questione del rapporto fra scienze umane (o dello spirito) e scienze della natura ha una lunga e complessa tradizione sulla quale qui non si può per ovvie ragioni di spazio entrare nel merito. Una veloce e utile sintesi ne mette a disposizione Pietro Rossi in un recente saggio (P. Rossi, *Scienze umane, scienze dello spirito, scienze della cultura*, in "Rivista di Filosofia", 1(2007), pp.3-21). Rossi conclude affermando che né la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura attraverso il riferimento al loro metodo, né quella attraverso il riferimento al loro oggetto è difendibile. E' piuttosto una pluralità di approcci conoscitivi differenti quella che con cui oggi ci dobbiamo confrontare.

⁴ W.Singer, *Ein neues Menschenbild*, cit.

sta mettendo davvero a disposizione conoscenze che inducono a una trasformazione radicale dell'immagine dell'umano che la tradizione filosofica e il senso comune ci hanno trasmesso? Come è costituito l'essere umano e come agisce se la sua costituzione umana e la sua modalità di muoversi nel mondo vengono ripensate alla luce di ciò che le neuroscienze finora hanno scoperto su quell'organo, il cervello, senza il quale l'essere umano non sarebbe certo quale è? La risposta a tale domanda non può essere trovata nell'ambito della ricerca empirica. Sono i filosofi a dover cercare una risposta a una questione che è specificamente filosofica istaurando un rapporto con gli esiti delle ricerche empiriche sulla vita.

II – Possiamo ancora dirci liberi?

La questione difficile su cui la discussione si è concentrata negli ultimi anni è stata sollevata da un esperimento eseguito da Benjamin Libet, un esperimento divenuto famoso. Cito le parole con le quali Libet introduce un saggio pubblicato nel “Journal of Consciousness Studies” nel 1999. Il saggio è intitolato “*Do we have free will?*”. Ed ecco la risposta di Libet all'interrogativo da lui posto. “Mi sono accostato a tale questione in modo sperimentale. Azioni volontarie libere sono precedute nel cervello da mutamenti elettrici specifici che intervengono 550 millesimi di secondo prima dell'inizio dell'azione. Persone sottoposte ad un esperimento divengono coscienti dell'intenzione di compiere un'azione 350/400 millesimi di secondo dopo che nel loro cervello è avvenuto lo specifico mutamento elettrico che indica la prontezza a compiere l'azione e 200 millesimi di secondo prima dell'azione stessa. La decisione volontaria avverrebbe dunque senza l'apporto della coscienza. Ma la funzione della coscienza sarà quella di decidere l'esito: la coscienza può impedire l'effettuazione dell'azione volontaria attraverso un veto. La libertà del volere non è dunque esclusa. Gli esiti dell'esperimento mettono in evidenza i vincoli del modo in cui il volere libero potrebbe funzionare; non darebbe inizio all'azione volontaria ma deciderebbe se l'azione viene compiuta”⁵. Libet, in effetti, ritiene di avere individuato con il suo

⁵ Si veda B.Libet, “*Do we have free will?*”, in “Journal of Consciousness Studies”, 6(1999), pp. 47-57, in part. P. 47. Il primo saggio di Libet uscito sull'argomento è del 1973 (B. Libet, “Electrical stimulation of cortex in human subjects and conscious sensory aspect”, in “Handbook of sensory Physiology”, ed. da A. Iggo, Springer Verlag, Berlin 1973). La riflessione viene ulteriormente sviluppata in maniera più completa in B. Libet, *Uncoscient cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 8(1985), pp. 529-566.

Per quanto riguarda i commenti filosofici alle tesi di Libet si vedano: J. Searle, “Consciousness, Free Action and Brain”, in “Journal of Consciousness Studies”, 7(2000), pp. 3-22 (Si legga a seguito il commento di Libet e la risposta di Searle, “Journal of Consciousness Studies”, 8(2001), pp.59-65). John Searle ha pubblicato sull'argomento un volume (J. Searle, *Rationality in Action*, MIT Press) e anche Daniel Dennett si è cimentato con al questione in un volume (D.Dennett, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina, Milano 2004). Riferimenti alla discussione suscitata da Libet si vedano in: M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp.21-24.

esperimento le condizioni entro le quali possiamo dirci ancora liberi, i vincoli all'interno dei quali la nostra libertà può esercitarsi. Possiamo infatti usare il volere cosciente per impedire che un'azione venga eseguita anche dopo che nel nostro cervello si sono attivate le aree che renderebbero possibile l'esecuzione di una azione.

Per Gerhard Roth, psicologo cognitivo e neurobiologo tedesco da molti anni impegnato nel dialogo con la filosofia, le cose stanno invece diversamente. Per l'avvio e il controllo delle azioni volontarie è necessario che molteplici centri motori all'interno e all'esterno della corteccia cerebrale collaborino⁶. Fondamentale è però sapere, dice Roth, che le aree cerebrali implicate nella pianificazione e nell'esecuzione dell'azione non sono in grado da sole di attivare il movimento dell'agente. Piuttosto devono collaborare a questo processo di attivazione del movimento aree cerebrali non controllate dalla coscienza nelle quali è depositata la memoria emozionale, quella che in altro luogo ho definito *la memoria dei sensi*⁷. Fra il sorgere del desiderio e l'effettuazione dell'azione, così Roth, può trascorrere anche molto tempo e in questo tempo può avvenire la riflessione cosciente che implica l'attivazione della corteccia frontale⁸. Nell'effettuazione del movimento volontario è, però, fondamentale, questo il problema, il ruolo giocato da aree cerebrali che non sono controllate consapevolmente, un ruolo poi che non è per niente secondario. Roth, a differenza di Libet, trae da ciò la conclusione che la volontà libera è solo un'illusione. Wolf Singer, il direttore del Max Plack Institut fuer Hirnvorschung di Francoforte, la pensa allo stesso modo⁹.

La questione è assai rilevante per la filosofia e per l'etica. Se, infatti, si dice che sia il cervello a prendere le decisioni che crediamo nostre, l'immagine dell'umano depositata nel nostro senso comune deve essere considerata ingannevole. Non solo. Il

In Germania la discussione è particolarmente accesa. Si vedano: G. Roth, *Fuehlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003; W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespraechе ueber Hirnforschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003; *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neusten Experimente*, a cura di Ch. Geyer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2004; *Das Gehirn und seine Freiheit. Beitrage zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, a cura di G.Roth/K-J.Gruen, Vandenhoeck& Ruprecht, Hamburd 2006. Nella importante rivista "Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie" è stato pubblicato il resoconto di una discussione fra filosofi e scienziati alla quale hanno preso parte anche Habermas, Krueger, Singer e Roth. Si veda: *Hirn als Subjekt? Teil I*, in "Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie", 2(2004), pp. 221-295, e *Hirn als Subjekt? Teil II*, in "Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie", 6(2004), pp. 869-927. Si vedano anche: M. Pauen, *Illusion Freiheit?*, Fischer Verlag, Frank.a.M. 2004; e *Philosophie und Neurowissenschaften*, a cura di D. Sturma, Suhrkamp Verlag, Frank.a.M. 2006.

⁶ G.Roth, *Willensfreiheit und Schuldhaftigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, in Roth/Gruen, cit., pp. 9-29.

⁷ Si veda: V. Gessa Kurotschka, *Etica e neurobiologia*, manoscritto in corso di stampa presso "Iride".

⁸ G.Roth, *Willensfreiheit und Schuldhaftigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, cit., p. 13.

⁹ W. Singer, *Ein neues Menschenbild*, cit.

mondo umano è costituito intorno all'ipotesi che gli umani siano responsabili delle loro azioni. Se ciò non è vero che ne è di quel pilastro insostituibile su cui la nostra vita in comune è fondata e, cioè, la imputabilità delle azioni?

III – Determinismo e libertà

Abbiamo visto che Benjamin Libet non nega che gli esiti degli esperimenti compiuti sulla sequenziazione delle aree cerebrali che si attivano quando agiamo credendo di fare scelte coscienti e libere mettano in discussione la libertà del volere. In Germania invece i neurobiologi non hanno dubbi sul fatto che la libertà del volere sia un'illusione. Come mai una tale differenza di interpretazione degli stessi dati empirici o di dati empirici convergenti? Il fatto è che il concetto di libertà con cui sia Roth che Singer lavorano è diverso da quello utilizzato da Libet. Leggiamo come Roth definisce l'agire libero. "Relativamente ad una determinata classe di azioni, che chiamiamo azioni volontarie o azioni libere, abbiamo la sensazione di essere liberi. Questa sensazione è determinata essenzialmente da due caratteristiche: 1. Io in quanto essenza che pensa e agisce coscientemente sono portatore della mia volontà e causa delle mie azioni; 2. Io nelle stesse condizioni avrei potuto agire diversamente se lo avessi voluto, e ciò per così dire solamente a causa del mio volere immateriale; questo viene definito *alternativismo*. Questa concezione identifica il concetto *forte* di libertà del volere"¹⁰. Ciò che da Roth viene negato è, dunque, un concetto da lui detto *forte* o *alternativistico* di libertà, un concetto di libertà che *enfatica* il ruolo dell'io cosciente e autonomo, di un io cosciente che, in quanto pensa, ha un controllo totale della propria volontà e, conseguentemente, è *causa incausata* delle proprie azioni.

In tale concezione della libertà sono ben riassunte le caratteristiche del concetto di *libertà trascendentale* definite da Kant nella *Critica della Ragion Pratica*. Libera è notoriamente per Kant quella modalità dell'agire che *in negativo* non si lascia determinare dalla *connessione necessaria delle cause e degli effetti*, concatenazione delle cause e degli effetti nell'ambito della quale la nostra vita fenomenica si svolge; e che *in positivo* si lascia invece determinare dagli imperativi della ragione pratica del tutto indipendentemente dagli impulsi sensibili. La libertà di cui parla Kant nella *Critica della Ragion Pratica* è una forma di libertà che si costituisce come volere razionale puro di un io autocosciente, di un io per così dire padrone a casa propria e in grado, in quanto fornito di una lucida capacità di pensare, di affermare la sua indipendenza dalla concatenazione necessaria delle cause e degli effetti che regolano la vita naturale e di porsi come *causa incausata* di una forma di azione che in quanto tale è definibile come libera. Che gli esseri umani possano essere liberi in tale modo viene negato - in maniera che sembra a prima vista evidente e convincente a partire dagli esperimenti finora compiuti - dagli esiti delle ricerche neurobiologiche.

¹⁰ Si veda: G.Roth, *Willensfreiheit und Schuldhaftigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, cit., p. 10. Su ciò anche W. Singer, *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhoeren, von Freiheit zu sprechen*, in *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a cura di Ch. Geyer, cit., pp. 30-65.

IV- Il corpo e la mente: una questione da affrontare in rapporto agli esiti delle ricerche scientifiche

Perlomeno a partire da Cartesio i filosofi hanno affrontato il problema del rapporto fra corpo e mente tenendo conto degli esiti delle ricerche che venivano portate avanti nell'ambito delle scienze della natura. Se definire agli albori del terzo millennio la libertà umana indipendentemente da ciò che le scienze empiriche della vita ci dicono sul funzionamento di un aspetto così rilevante dell'umano quale il cervello non è consigliabile, quale compito spetta alla filosofia nel confronto con quella che sembra davvero una provocazione irricevibile? Quale strategia è consigliabile seguire per tentare di difendere una concezione dell'umano che sia ancora accettabile per chi è convinto che gli esseri umani non siano marionette, che, dunque, non siano nè manovrati dai geni né mossi da processi neurali che sfuggono totalmente al loro controllo cosciente?

Le strategie argomentative che si possono scegliere per rispondere alla provocazione che giunge dagli esiti più recenti delle ricerche empiriche sulla vita sono molteplici¹¹. Per chi esamina la questione con un interesse antropologico filosofico ed etico è rilevante sottoporre ad un esame attento la concezione del soggetto che è a fondamento della definizione della libertà. Già in altra sede, facendo riferimento ad Aristotele e a Vico, ho fatto riferimento ad una concezione antropologica che a me sembra compatibile con gli esiti più recenti delle ricerche neurobiologiche e utile ad esplicitarne il significato filosofico. “Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico”, afferma Aristotele in un noto passo dell’*Etica Nicomachea* in cui critica Platone¹². In un altro notissimo passo Aristotele mette in evidenza l'intreccio inestricabile di ragionamento e desiderio nella scelta pratica, definita dal filosofo *desiderio deliberato* o *deliberazione desiderante*¹³. Nella scelta il pensiero e il desiderio giocano un ruolo coordinato; il pensiero afferma o nega e il desiderio ricerca o fugge¹⁴. E' per Aristotele tale intreccio di pensiero e

¹¹ Per una disamina ampia dello stato della questione soprattutto in ambito analitico si veda: M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, cit. in particolare i capitoli I e II.

¹² Aristotele, *Etica nicomachea*, traduzione, introduzione e note Di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, VI, 2, 1139 a 35 – b. 1.

¹³ “Ciò che nel pensiero è affermazione o negazione, nel desiderio è ricerca o fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire gli stessi oggetti”, Aristotele, *EN*, cit., VI, 2, 1139 a 21-30.

¹⁴ Natali ha tradotto qui il termine greco *orexis* con ricerca invece che con desiderio, tendenza o spinta in quanto vuole sottolineare il carattere non meccanico ma cognitivo e intenzionale del desiderio. Bisogna comprendere cosa Aristotele intende per virtù. Virtù è la specifica capacità di un essere di realizzare sé stesso, il proprio *bios*, nella maniera migliore. Aristotele definisce l'essere umano *animale razionale*. In tale definizione non vi è alcuna svalutazione dell'animalità rispetto alla razionalità. Aristotele, vale la pena sottolinearlo, descrive gli esseri umani come essenze viventi molto più vicine agli animali di quanto non

desiderio a definire la *virtù* umana. Il desiderio per Aristotele non è né meccanico e brutto né viene *ridotto*, come faranno gli Stoici, ad una forma di giudizio. Aristotele ha una concezione *complessa* del *bios* umano, per conoscere il quale ritiene che sia necessario il concorso di molteplici scienze, e in particolare della biologia, della filosofia e dell'etica. La *orexis* è una forma particolare di *aisthesis* e solo in parte è una capacità di cui possiamo disporre. Quando è ben formata, quando ha assorbito cognizioni intorno al bene umano corrette, si conforma volentieri ai *buoni consigli* della *phronesis*. Quando, invece, non ha assorbito cognizioni corrette, governarla non è facile. Il possesso di una capacità di desiderare ben formata è, in ogni caso, la condizione del realizzarsi della *virtù* umana per Aristotele. La *orexis*, dunque, non solo non deve ma non può, pena l'immobilità, essere esclusa in quanto fonte motivazionale dell'agire etico; deve però venire educata per poter *funzionare umanamente*. Vico nella modernità avanzata si è ricollegato positivamente ad Aristotele in particolare in quella difficile parte del suo sistema filosofico che è *il sapere poetico*. Il *sapere poetico* espone una teoria della sensibilità umana nella quale sono soprattutto la *percezione*, la *memoria* e l'*immaginazione*, facoltà che Vico definisce insieme *fisiche* e *mentali*, a giocare un ruolo fondamentale sia per la definizione del conoscere sia per la definizione dell'agire umano.

Aristotele è, però, un filosofo che non disponeva del concetto di soggettività e personalità nel modo in cui tale concetto è stato poi elaborato a partire da Cartesio; e Vico è stato un grande critico del mentalismo moderno, di quella tradizione cioè nell'ambito della quale il concetto di soggettività libera a cui Roth e Singer fanno implicitamente riferimento è stato elaborato. Come stanno le cose se prendiamo in considerazione l'idealismo tedesco? Come è definito il soggetto autocosciente e libero nell'ambito di quel cantiere, che è stato l'idealismo, in cui è stato elaborato il nostro linguaggio filosofico? Ciò che qui vorrei proporre è una lettura del rapporto fra *autocoscienza* e *vita* in Hegel che permette di dare una risposta filosofica alla questione della libertà del volere posta dai neurobiologi, utilizzando la quale è possibile salvarne il concetto nelle condizioni attuali del pensare, condizioni che per me sono quelle che ci mette a disposizione la scienza.

V - Vita, autocoscienza, libertà

Nella filosofia di Hegel troviamo una concezione del rapporto fra *autocoscienza* e *vita* che il filosofo ha elaborato con l'intenzione esplicita di riarticolare la posizione filosofica di Aristotele¹⁵. Criticando la modalità *tautologica* con al quale Kant e

abbia fatto la tradizione che risale a Cartesio. Abbiamo in comune con gli animali la capacità provare sensazioni, di percepire, di immaginare, di provare piacere e dolore.

¹⁵ “I libri di Aristotele sull'anima con i suoi trattati su aspetti particolari e stati della stessa sono ancor sempre l'opera migliore o l'unica di interesse speculativo su questo argomento. Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere solo quello di introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto e con ciò di rendere di nuovo esplicito il senso di quei libri di Aristotele” in G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil Die Philosophie des Geistes mit muendlichen Zusaetze*, Suhrkamp, Frankfurt. A.M. 1986, § 378, p. 11.

Fichte avevano esplicitato il carattere particolare del sapere di sé dell'autocoscienza, Hegel afferma nella *fenomenologia dello spirito* che per l'autocoscienza la vita è altrettanto essenziale dell'esser per sé¹⁶. E' la difesa di tale connessione fra autocoscienza e vita a rendere la concezione della soggettività di Hegel ancora oggi relevantissima nell'ambito della riflessione antropologica ed etica. Già nella *fenomenologia dello spirito* per Hegel è la paura della morte, e non la disponibilità a fare a meno della vita, a permettere il realizzarsi di quella forma primordiale coscienza di sé sensibile che nel servo costituisce la base dello sviluppo dell'autocoscienza¹⁷. Il servo, colui che diviene tale perché ha avuto paura di mettere in pericolo la propria vita nella lotta per il riconoscimento, è in grado per Hegel di esporre una modalità di essere dell'autocoscienza superiore a quella del signore non solo perché i prodotti della sua attività lavorativa permangono, ma anche perché per l'autocoscienza del servo *autocoscienza e vita* sono strettamente connesse. Per comprendere cosa Hegel intenda quando afferma che la *vita* per l'autocoscienza è essenziale quanto *l'esser per sé* e per comprendere perché per Hegel sottolineare ciò fosse rilevante filosoficamente non si deve pensare all'eredità di Hobbes ma a quella di Aristotele. La *vita* che per Hegel deve giocare un ruolo in positivo nella costituzione dell'identità umana, la vita che non può essere *marginalizzata*, non è infatti la *nuda vita*, la semplice sopravvivenza fisica, ma una modalità di essere della vita i cui caratteri vengono resi espliciti da Hegel nella *enciclopedia* e, in particolare, in quella parte del sistema che è lo *spirito soggettivo*¹⁸.

¹⁶ Si veda: V. Gessa Kurotschka, *Per l'autocoscienza* "la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura" (*Hegel, Fenomenologia dello Spirito, cap. IV*), manoscritto in corso di stampa, pp. 1-20.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *La Fenomenologia dello Spirito*, Traduzione di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960 (1° ed. 1936).

¹⁸ Sullo spirito soggettivo e in particolare sulla presenza di Aristotele in questa parte del sistema di Hegel non abbiamo molti lavori. Si veda: *Hegels Philosophische Psychologie*, ed. da D. Henrich, Bouvier, Bonn 1979 (in particolare R. Wiehl, *Das psychische System der Empfindung in Hegels „Anthropologie“*, ivi pp. 81-141; A. Peperzak, *Vom Gefuehl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse*, Ivi pp. 159-183; E.P. Horstmann, *Subjektiven Geist und Moralitaet*, ivi pp. 191-201); *Hegels theorie des subjektiven Geistes in der „Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*, ed. da L. Eley, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990 (in part. L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefuehl und Personalitaet in Hegels Philosophie des Geistes*, ivi pp. 203-227; B. Merker, *Ueber Gewohnheit*, ivi, pp. 227-244); *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beitrage zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, ed. da F. Hespe e B. Tuschling, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (in part. F. Chierighin, *Das griechische erbe in Hegels Anthropologie*, ivi pp. 9-52; M. Wolf, *Eine Skizze zur Aufloesung des Leib-Seele-Problems. Analytischer Kommentar zu § 389 der Encyclopedie*, ivi pp. 188-250).

Più in generale sullo spirito soggettivo si veda: R. Bonito Oliva, *La „magia dello Spirito“ e il „Gioco del Concetto“*, Guerini, Milano 1995; e d.s. *L'individuo moderno e la nuova comunità*, Napoli, Guida 2000. Rossella Bonito Oliva ha anche tradotto le lezioni sulla

Nello *spirito soggettivo* la riflessione di Hegel prende le mosse dall'*antropologia*¹⁹. L'*antropologia* si occupa di ciò che per Hegel rappresenta la *Grundlage des Menschen*, si occupa dello spirito ancora immerso nella sua corporeità e, dice Hegel, non libero da essa. L'*antropologia* presenta il cammino della soggettivizzazione della corporeità, della *sensibilità* umana. Prendendo le mosse dalla *Empfindung*, da ciò “che l’anima sensitiva *trova* in sé stessa”²⁰, attraverso il divenire dell’anima “totalità riflessa in sé stessa”²¹ delle sue *Empfindungen* e, dunque, “semplice idealità, soggettività del sentire”²², l’anima si costituisce come *individuale*. Il *Selbstgeuehl*, definito come totalità in sé riflessa delle *Empfindungen*, è descritto da Hegel attraverso la figura logica del *giudizio* e rappresenta pertanto il momento in cui i molteplici sentimenti particolari vengono posti dal soggetto “come i suoi propri sentimenti”²³. Il carattere individuale della capacità umana di sentire non potrebbe essere sottolineato in modo più chiaro da Hegel²⁴. Il Sé sensibile è totalità in sé riflessa nella quale l’esteriorità delle *Empfindungen* e dei *Gefuehle* è tolta per trasformarsi in idealità, in soggettività del sentire del singolo individuo. Con la *Gewohnheit* si compie un ulteriore passo in avanti nella educazione della sensibilità e del desiderio umani. La *abitudine* è definita come il momento nel quale la *Leiblichkeit* ideale e soggettiva dei sentimenti, che rappresenta la particolarità dell’anima, viene posta come la *sostanzialità*²⁵. Hegel definisce questo momento come quello in cui l’anima ha il proprio contenuto emotivo (*Empfindungen, Begierde, Triebe, Leidenschaften, Befriedigungen*) come suo proprio contenuto e lo ha in sé stessa in quanto, dice, *si muove in esso*. L’approdo di tale percorso è la configurazione dell’*anima reale* – l’opera d’arte dell’anima - che è definita da Hegel

filosofia dello spirito del 1827-1828 (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla Filosofia dello Spirito 1827-1828*, a cura di Rossella Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000).

Sul rapporto fra esistenza naturale e vita si veda: G. Cantillo, *Esistenza naturale e vita in Hegel*, in *Filosofia Storiografia Letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, a cura di Bernardo Razzotti, vol. I., Napoli 2001, pp. 67-80.

¹⁹ L’ambito di interesse della antropologia è lo “spirito ancora immerso nella natura, in rapporto con la sua corporeità, non ancora presso di sé, non ancora libero. Questo, se così possiamo dire, fondamento dell’umanità (*Grundlage des Menschen*) è l’oggetto dell’antropologia”. (*Encyclopedie, Zusatz* § 387, p. 40).

²⁰ *Ivi*, § 401, p. 100.

²¹ *Ivi*, § 402, p. 117.

²² *Ivi*, § 403, p. 122.

²³ *Ivi*, § 407, p. 160.

²⁴ „Il soggetto in quanto tale – dice Hegel – pone i sentimenti particolari in sé stesso come i suoi sentimenti. Esso è immerso in questa particolarità delle sensazioni, e contemporaneamente attraverso l’idealità del particolare si congiunge con se stesso come uno soggettivo“(§ 403, p. 122). A questo proposito Rossella Bonito Oliva commenta: “In definitiva, l’anima ha compiuto in sé implicitamente, ancor prima della coscienza, il movimento ideale della soggettività” (Bonito Oliva 1995, p. 143).

²⁵ *Encyclopedie*, § 409, p. 183.

*l'idealità in sé essente delle sue determinazioni*²⁶. Nell'anima reale, che ha determinato il suo contenuto come suo proprio, tale contenuto ha perduto l'immediatezza di qualcosa di solo *trovato*, di esteriore, ed ha assunto quel carattere individuale che fa di esso *corporeità idealizzata*. Tale *corporeità idealizzata - wirkliche Seele* - la *Grundlage des Menschen*, è quella *vita* che per l'autocoscienza è tanto essenziale quanto *l'autocoscienza pura*. *L'anima reale* è *idealità in sé essente* delle determinatezze e, in quanto tale, è definita da Hegel *la sostanza e l'immaterialità della natura*. Questa è la *vita* che per l'autocoscienza è altrettanto essenziale *dell'autocoscienza pura*, incarnata capacità umana di sentire e di desiderare.

Nell'ambito dell'*eticità* Hegel espone una concezione dell'agire umano libero ed eticamente qualificato nella quale viene rappresentato il realizzarsi pratico di una autocoscienza concepita come *unità vivente*. Sono teorie ben conosciute – anche se la loro interpretazione continua ad essere assai controversa - quelle che sono rilevanti qui per il nostro discorso²⁷. La *Leiblichkeit idealizzata*, la *orexis*, con linguaggio aristotelico viene definita *anima compenetrata*. La figura logica utilizzata non è più quella del *giudizio* ma quella del *concetto*. Nel § 152 della *filosofia del diritto* Hegel fa riferimento al testo di Aristotele in maniera quasi letterale quando definisce il *carattere* etico come quel movente dell'azione che sa *das unbewegte Allgemeine*, il bene, come *seinen bewegenden Zweck*²⁸. Il *bene* è il *movente* di un desiderio che, concepito come *Leiblichkeit* idealizzata, lo identifica come scopo da realizzare²⁹. Hegel nell'*enciclopedia* affermava che „Il sistema dell'interiore sentire nel suo particolarizzarsi fisico sarebbe degno di venire introdotto e trattato nell'ambito di una

²⁶ “L'anima reale, nell'abitudine del sentire e del suo concreto sentimento di sé è idealità essente in sé delle sue determinazioni “*Ivi*, § 412, p. 197.

²⁷ Lo *spirito oggettivo* è stato oggetto di interpretazioni controverse. Anche oggi ancora la teoria politica di Hegel viene contemporaneamente criticata e positivamente utilizzata da posizioni filosofiche opposte. Non posso entrare qui nel merito di ciò. Per una disamina della questione fino agli anni settanta si veda: V. Gessa Kurotschka, *G.W.F.Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831*, in "Bollettino Bibliografico per le scienze morali e sociali", 33-36, Roma 1976, pp.360-369. A partire dagli anni ottanta si è stabilizzato un paradigma interpretativo nuovo che è quello del riconoscimento sul quale hanno lavorato soprattutto Ludwig Siep e Axel Honneth in Germania e Lucio Cortella in Italia.

²⁸ G.W.F.Hegel, *Die Rechtsphilosophie von 1820*, mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825, Zweiter Band, Edition Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, § 152, p. 566.

²⁹ Nel *De Anima* leggiamo: “Poiché ci sono tre cose: una il motore, la seconda ciò con cui muove, la terza ciò che è mosso, e il motore è duplice: uno immobile, l'altro motore e mosso, il motore immobile è allora il bene, che è oggetto dell'azione, il motore mosso è la facoltà appetitiva (...)”. Si veda, Aristotele, *L'Anima*, Traduzione, introduzione e commento di Giancarlo Movia, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1979, III, 11, 13-20, p. 193. Il motore immobile non è qui Dio ma più semplicemente l'oggetto del desiderio.

scienza particolare, di una *fisiologia psichica*”³⁰. Ciò che nell’*antropologia* viene presentato come conoscibile attraverso un sistema di descrizione che tiene conto della *fisicità psichica* del desiderio, e che già nella *filosofia della natura* era stato oggetto di trattazione, nell’ambito dell’*eticità* può per Hegel essere conosciuto attraverso una forma di conoscenza che il filosofo definisce *storia naturale dello spirito*. Sono sistemi di descrizione molteplici quelli che Hegel propone come altrettanto ben utilizzabili per conoscere una funzione umana complessa quale è il desiderio, esteriore natura e insieme interiorità qualitativa.

Il concetto di libertà con cui Hegel opera nell’ambito dell’*eticità* non mette da parte tale capacità umana fisica e psichica insieme. Gli umani non agiscono per Hegel come *autocoscienze pure* prive di sensibilità e di desideri, fuori dalla natura e dai rapporti interumani.³¹ La facoltà in opera nell’ambito dell’*eticità* riarticola in tal modo molto bene ciò che Aristotele nell’*etica nicomachea* definiva *desiderio deliberante* o *deliberazione desiderante*. La libertà di un soggetto inteso come *autocoscienza vivente* ha forse aspetti di minore trasparenza rispetto alla libertà della *autocoscienza pura* - che decide priva di *Leiblichkeit* in un non-luogo e in un non-tempo; tale soggetto ha però fattivamente la possibilità di pensare la vita dell’*autocoscienza* come un vincolo delle sue decisioni, di *deliberare desiderando* intorno alle questioni che riguardano la costituzione umana, che riguardano non solo la comprensione che abbiamo di essa ma anche la sua futura configurazione³².

³⁰ *Enzyclopedie*, § 401, p. 101.

³¹ La natura e gli altri esseri umani costituiscono i vincoli positivi entro i quali l’agire degli esseri umani, delle autocoscienze viventi, si dispiega. Hegel nella *filosofia del diritto* definisce l’*eticità* come *bene vivente*. Nell’*eticità* il soggetto che agisce è un singolo che desidera e vuole il *bene vivente*, un bene nel quale a venir ricompresa e riconosciuta è non solo la pura autocoscienza ma anche la *vita*, la *ideale Leiblichkeit* degli individui, la *Grundlage des Menschen*. Il termine *vita* nell’*eticità* ricorre unito al *bene* che è *vivente* sia perché è l’oggetto del desiderio della *Leiblichkeit idealizzata* sia perché è ciò in cui il desiderio, in quanto fisico e insieme psichico, trova soddisfazione. La distinzione, in Kant rilevantissima fra facoltà superiore e facoltà inferiore, di desiderare è superata da Hegel in un concetto di *eticità* nel quale la facoltà di desiderare superiore (*la autocoscienza pura*) e quella inferiore (*la ideale Leiblichkeit*) hanno lo stesso oggetto, il *bene vivente*, e lo vogliono con le modalità che sono loro proprie e cioè con il pensiero e con il sentimento e il desiderio.

³² Anche Giambattista Vico, in polemica con il mentalismo dei suoi tempi, ha elaborato una teoria della sensibilità che può a mio avviso essere utilizzata bene per comprendere filosoficamente ciò che di tale capacità la neurobiologia ci ha fatto conoscere utilizzando il sistema di descrizione che è proprio di una scienza empirica della vita. In quella parte della “Scienza Nuova” che Vico chiama *sapere poetico* la capacità umana di sentire viene presentata come ciò a partire da cui si formano le funzioni umane più complesse. L’origine dell’umanità viene spiegata con una grandiosa metafora. In enormi selve Vico vede muoversi bestioni dal corpo gigantesco. Il corpo e la sua sensibilità è la risorsa che essi, animali erranti, hanno a disposizione. Ciò che permette loro di iniziare quel cammino che li condurrà a divenire esseri umani, Vico lo chiama il percorso della loro *humanazione*, è la *paura* del tuono. Scuotendo il loro enorme corpo, la paura è il tramite per il costituirsi di

VI – Sulla rilevanza della sensibilità per l'etica

Ritengo che gli esiti delle ricerche neurobiologiche non ci mettano a disposizione una nuova immagine dell'umano e della sua modalità di muoversi nel mondo; rafforzano, piuttosto, quella che ci ha tramandato una tradizione filosofica diversa dal mentalismo, sia da quello antico e moderno che da quello contemporaneo. Anche topograficamente si possono distinguere nel cervello tre differenti aree: una più antica che presiede alle funzioni vegetative, una nella quale è depositata quella che abbiamo chiamato la *memoria dei sensi* e la terza, la corteccia frontale che presiede al ragionamento astratto³³. La prima funziona senza il controllo della coscienza e presiede a funzioni che assicurano la nostra sopravvivenza. La seconda, soprattutto negli anni della nostra formazione, ha una grande plasticità. Percepire, provare emozioni e sentimenti, desiderare, sono funzioni umane non meccaniche né brute ma cognitivamente strutturate e intenzionali; esse possono assumere forme molto differenti e si costituiscono anche fisicamente in relazione all'esperienza per così dire storicamente condizionata della vita di ciascun individuo. Il rapporto con la natura, con gli altri esseri umani e con la cultura è nel processo di tale formazione relevantissimo. E' questo lato della nostra umanità che la neurobiologia ci ha fatto meglio conoscere nella sua ineliminabile *fisicità psichica* - direbbe Hegel. Così come ci ha fatto meglio conoscere la rilevanza di tale aspetto della nostra comune umanità sia per il pensiero che per l'agire. Attraverso le *facoltà fisiche* della mente abbiamo un accesso conoscitivo ad aspetti per noi rilevanti del mondo naturale ed umano. La selettività della nostra capacità di percepire è commisurata alla storia evolutiva e culturale del nostro *bios*. Su tale capacità, non meccanica e riproduttiva ma individuale e attiva, si costituisce la nostra conoscenza di noi stessi, del mondo naturale e del mondo umano. Anche per definire la modalità degli umani di muoversi nel mondo le informazioni che vengono fornite dalle qualità sensibili della mente sono insostituibili. Negli anni novanta del '900 una vasta letteratura che si occupava di elaborare un modello di funzionamento della mente ha utilizzato la metafora inquietante dello zombi³⁴. Lo zombi è un essere in tutto uguale a noi umani. L'unica differenza che sussiste fra noi e lo zombi è il fatto che lo zombi non sente niente. La metafora dello zombi doveva servire a conferire credibilità all'ipotesi che per

quella primordiale forma di identità sensibile utilizzando la quale essi preriflessivamente percepiscono (conoscono) il tuono (lo *immaginano ingegnosamente*) come il rumore prodotto da un essere potentissimo che vuole punirli. La percezione (conoscenza) del tuono come il rumore prodotto da Giove, una conoscenza del tuono che essi producono preriflessivamente perché ancora non sanno riflettere, Vico dice che le loro menti sono tutte *rintuzzate* dentro il corpo, è una conoscenza che è al contempo un progetto di azione. La *cultura umana* ha inizio per Vico da un atto, sensibile, conoscitivo e pratico insieme, compiuto con i sensi e le emozioni di esseri che hanno utilizzato per compierlo quelle che Vico chiama le *facoltà fisiche* di una mente tutta *rintuzzata* dentro il corpo, e cioè la *memoria*, la *fantasia* e l'*ingegno*.

³³ P. D. Mac Lean, *A triune concept of brain and behavior* Toronto, University of Toronto Press 1973.

³⁴ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.

spiegare il comportamento umano fosse sufficiente una mente priva di sensibilità e che questa è solo un epifenomeno di qualcosa di più fondamentale. La neurobiologia ci ha dimostrato che l'ipotesi a cui la metafora dello zombi doveva dare credibilità era errata. Non si può pensare e agire come esseri umani se non si sente niente.

Una tale concezione antropologica ha importanti conseguenze sul piano della riflessione etica. Se le scelte pratiche che devono essere compiute nei differenti ambiti in cui la nostra vita si realizza devono far fiorire l'umanità in noi e negli altri, il riferimento normativo alla comune identità umana, intesa come l'identità di esseri sensibili e, insieme, razionali, è relevantissimo. Con ciò non intendo sostenere un tipo di intuizionismo etico di origine humana, reso attuale attraverso il rapporto con la neurobiologia. L'interesse che muove le mie riflessioni è un altro. Credo che Hannah Arendt avesse ragione a diffidare di posizioni etiche che non richiedono l'impegno umano del giudizio dei singoli individui; così come credo che avesse ragione di diffidare di quelle forme del giudizio morale che richiedono la messa in mora della sensibilità e del desiderio umani³⁵. Credo infatti che per formulare giudizi etici forniti di validità per gli esseri umani sia necessario da parte dei singoli un *impegno umano* più *inclusivo* di quello richiesto loro quando devono applicare correttamente una regola. Con ciò non intendo revocare in dubbio quei valori di *libertà* e *uguaglianza* che Kant, ancorandoli al ritrovamento di un indubitabile *fatto* nella ragione, ha sapientemente difeso dalle critiche dei materialisti, dei sensisti e degli scettici settecenteschi. La mia diffidenza non investe quei valori: investe piuttosto una modalità del concepirli che li ha radicalmente distaccati dalla *vita* e che oggi gli sviluppi della scienza hanno reso obsoleta. Se la vita viene intesa come *Leiblichkeit* idealizzata, come desiderio compenetrato, essa può costituire i moventi dell'agire eticamente qualificato delle autocoscienze viventi.

VII – La riconfigurazione dell'umano e il giudizio

E' stato, d'altra parte, lo stesso Kant nella *critica del giudizio* a metterci a disposizione una teoria inclusiva dell'umano a cui è possibile oggi ricollegarsi

³⁵ Si veda: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982, trad.it., *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 1990. Ad Hannah Arendt si è filosoficamente ricollegato per primo Ernst Vollrath (cfr. E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart, 1977) e, successivamente, A. Wellmer (cfr. A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frank. a. M., 1986, ma anche "Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason", in A. Wellmer, *Endspiele der Moderne*, Suhrkamp, Frank. a.M., 1993, pp. 309-331). A quello che oramai è definito *il paradigma del giudizio* si lavora attualmente sia nell'ambito disciplinare dell'etica che in quello della politica. Si veda almeno: *Judgment, Imagination and Politics, Themes from Kant and Arendt*, a cura di Ronald Beiner e Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, NY, 2001. Il volume contiene saggi di Larmore, O'Neill, Beiner, Wellmer, Benhabib, Young. In Italia soprattutto in ambito di filosofia politica è stato Alessandro Ferrara a difendere il paradigma del giudizio, mentre nell'ambito della filosofia morale, anche a partire da Benedetto Croce, è stata Renata viti Cavaliere.

utilmente anche nell'ambito della riflessione etica. Il *giudizio estetico* ha caratteristiche che già Hannah Arendt aveva considerato rilevanti per la riflessione politica. Tutti i caratteri del giudizio estetico hanno rilevanza etica. Il giudizio estetico è *prospettico* e *singolare* e fa affidamento sulla possibilità che lo stato d'animo prodottosi in chi giudica in rapporto a una *rappresentazione* possa essere comunicato universalmente³⁶. Il giudizio estetico aspira, pertanto, a quella che Kant non chiama validità universale (*Allgemeinguelteigkeit*) ma *validità comune* (*Gemeinguelteigkeit*). L'*impegno* necessario a chi in una determinata situazione particolare deve giudicare e scegliere in prima persona è quello di tener conto “*a priori* del modo in cui tutti gli altri si rappresentano l'oggetto, per mantenere per così dire il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusione che avrebbe una influenza dannosa nel giudizio”³⁷. E' proprio quando formuliamo giudizi *prospettici* e *singolari*, giudizi che mettono in gioco la nostra comune umanità e aspirano ad un orizzonte di validità delimitato a tutti gli esseri umani che, secondo Kant, siamo liberi da ogni tipo di coazione. Le condizioni che vincolano l'esercizio di tale forma di giudizio non limitano coercitivamente la nostra libertà perché indicano in positivo le modalità del realizzarsi della nostra *comune umanità*. Una tale modalità del giudizio è poi anche creativa. Ciò che nel giudizio viene proposto al riconoscimento non è la riproduzione passiva di ciò che è, ma una *rappresentazione prospettica* e *soggettiva*, è, dunque, qualcosa di *ricongfigurato* con l'uso dell'immaginazione, qualcosa di nuovo e originale e al contempo di vincolato dalla memoria depositata nel *senso comune umano*, qualcosa che, sebbene inedito, è ancora riconoscibile come fornito di valore da tale memoria dell'umano.

Il compito di *ricongfigurare* l'umano attraverso l'artificio, la tecnica applicata alla vita e le culture, il compito etico oggi *più importante* e *difficile*, per essere assolto richiede l'esercizio di una tale capacità di giudicare *prospettica* e *singolare*, libera e creativa. In altro luogo, utilizzando il linguaggio di una filosofa aristotelica, Martha

³⁶ Prima di tutto il soggetto che utilizza tale forma del giudizio non deve privarsi della sua sensibilità ma è per Kant composto senza scissioni, *zugleich*, di *sentimento* e di *ragione*. “Ognuno chiama piacevole ciò che lo diletta; bello ciò che gli piace senz'altro; buono ciò che apprezza, approva, vale dire ciò a cui dà valore oggettivo. Il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, cioè per esseri animali, ma nondimeno ragionevoli, e però non soltanto in quanto essi sono semplicemente ragionevoli (come sono, per esempio gli spiriti) ma in quanto sono nello stesso tempo (*zugleich*) animali; il buono invece ha valore per ogni essere ragionevole in generale”, In I.Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it., Alfredo Gargiulo riveduta da Valerio Verra, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 85. Il soggetto della morale è invece un essere *noumenico*, un essere considerato, dunque, nella sua qualità di essere semplicemente ragionevole *come sono, per esempio, gli spiriti*. L'altra caratteristica del giudizio estetico rilevante per l'etica è che esso non presuppone la *quantità logica*. “Rispetto alla quantità logica – dice Kant - ogni giudizio estetico è *singolare*”, *Ibidem*, p. 97.

³⁷ *Ibidem*, § 40, pp. 263-264 (traduzione da me modificata).

Nussbaum, ho definito tale forma del giudizio il *giudizio del poeta*³⁸. Mantenere il controllo dell'attività che, utilizzando l'artificio (*culture e tecnica*), creativamente costituisce l'umano riconfigurandolo continuamente, equivale a compiere scelte che siano guidate dal criterio che ad esse viene fornito dalla loro *validità comune*. Per la formulazione di un giudizio *prospettico e singolare* fornito di *validità comune* Kant individuava tre regole: pensare da sé, mettersi al posto degli altri e mantenersi in accordo con sé stessi. Io credo che a tali criteri che individuano una capacità umana di pensare ben formata si debba affiancare una capacità di desiderare ben formata.

In un testo dal titolo molto vichiano "Tra passato e futuro", Hannah Arendt, affermava: "Vico (...) nel mondo di oggi non si sarebbe occupato, quasi certamente, di storia, ma piuttosto di tecnologia, la quale oggi compie di fatto la funzione da lui attribuita a Dio nell'ambito naturale e all'uomo nell'ambito della storia".³⁹ Il problema filosofico di Vico è stato certamente quello di definire l'artificio creativo umano. Pertanto è forse vero che se Vico fosse vissuto oggi si sarebbe occupato di tecnica ma certamente non avrebbe smesso di occuparsi delle culture umane. Per il fatto che il suo problema filosofico era quello di definire l'artificio, la creatività umana, l'*humano* in quanto creazione artificiale, la sua filosofia è per noi oggi rilevante, per noi che cerchiamo criteri di giudizio e di scelta per esercitare nella maniera migliore tale attività. Quale insegnamento di Vico è per noi ancora oggi significativo? Il criterio che guida l'agire creativo umano ci è fornito per Vico dal *sensus commune* che il filosofo definisce come una capacità sensibile preriflessiva di giudicare, non meccanica e brutta ma cognitivamente strutturata e intenzionale. Tale capacità è definita, quasi kantianamente, *un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano*⁴⁰. Il giudizio preriflessivo che formuliamo con i sensi non è per Vico riproduttivo ma ingegnoso. L'*ingegno*, quella facoltà fisica e mentale insieme con la quale per Vico creiamo il nuovo, per vedere i nessi che uniscono fra loro cose lontanissime in nuove immagini, possiede per Vico un particolare *occhio*. La *fantasia* è, per Vico, l'occhio dell'ingegno e la fantasia è, per il filosofo, insieme *memoria*⁴¹.

³⁸ Si veda: V. Gessa Kurotschka, *Etica*, Guida, Napoli 2006.

³⁹ Si veda: H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, 1991, pp. 89-90. Su Arendt e Vico si veda: R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli, 2005, in part. pp. 183-215.

⁴⁰ Sul significato dell'uso del senso comune in quanto criterio pratico si veda: G. Cacciatore, *L'etica dello storicismo*, Milella, Lecce, 2000, in part. *Parte seconda*, pp., 199-231; ID., *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin 2002. Più in generale sulla rilevanza filosofica ed etica del *sapere poetico* vichiano si veda: *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Guida, Napoli 2004.

⁴¹ Si veda: M. Sanna, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*, Guida, Napoli, 2001; V. Gessa Kurotschka, *Il carattere singolare e comune della facoltà di immaginare. Giambattista Vico*, in "Psiche", 1(2005), pp. 189-201.

I giudizi sulla base dei quali compiere le nostre scelte devono costituirsi attraverso l'uso delle regole consigliate da Kant e del senso comune a tutto il genere umano che è stato ben definito da Vico e che ci colloca fra passato e futuro, in un luogo dal quale in quanto umani non è possibile evadere. Il significato umanologico del luogo in cui siamo collocati quando ci situiamo temporalmente fra la memoria del passato e la fantasia del futuro è esplicitato bene dalla parabola di Kafka che Hannah Arendt utilizza per spiegarlo.

Egli ha due avversari; il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente, il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo in avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però solo in teoria, perché non ci sono soltanto i due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato (...) dalla linea di combattimento e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra loro.⁴²

Uscire dalla linea di combattimento che unisce il passato al futuro, assumere la funzione dell'arbitro fra le due dimensioni temporali del passato e del futuro, interrompendone la tensione, quella tensione entro la quale l'umano ha situato fino a questo momento il proprio essere e si è costituito in quanto umano, è forse pensabile. Il lavoro della vita degli umani è però un altro. Umano è quell'essere che combatte il passato con il soccorso della fantasia del futuro e il futuro con il soccorso della memoria del passato; quell'essere le cui intenzioni non sono prevedibili così come non è prevedibile se soccomberà, facendo spazio ad una raffigurazione nuova, e se, nel soccombere, conserverà di sé il meglio.

⁴² Si veda: H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 29-30.