



AREA INTERNAZIONALE DI RICERCA
SUI FONDAMENTI DELLE SCIENZE

IRAFS – Logos&Pathos

Seminario

**PATO-LOGIE DEL BENESSERE
FILOSOFIA E MEDICINA IN DIALOGO**

Lunedì, 6 marzo 2017 | Ore 15:00

Aula Paolo VI
Pontificia Università Lateranense

15.00 | Saluti introduttivi

S.E. Mons. Enrico dal Covolo

Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense

Prof. Mons. Gianfranco Basti

Direttore IRAFS – Pontificia Università Lateranense

15.20 | Introduce e modera

Patrizia Manganaro

Pontificia Università Lateranense

Altrimenti che io. La felicità per sottrazione

15.30 | Relazioni

Palma Sgreccia

Preside dell'Istituto *Camillianum*

Il benessere come malattia filosofica

16.00 | Ilaria Indiano

Responsabile medico di Villa Sacra Famiglia, Italian Hospital Group

L'invecchiamento è sinonimo di malattia?

16.30 | Intervallo

6 marzo 2017

Discussione

LOGOS & PATHOS. PROSPETTIVE INTERDISCIPLINARI

16.45 | Introduce e modera Martino Feyles

Pontificia Università Lateranense

Logos & Pathos: Status quaestionis

16.55 | Fausto Fraisopi

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Epistemologia strutturalista vs. epistemologia (e) metafisica

Partecipano: G. Basti, P. Sgreccia, F. Silli, I. Indiano, R. Giovagnoli, P. Larrey, S. Bocchetta, G. Alfano, A. D'Amodio, C. Trentini

In occasione della pubblicazione del volume

Logos & Pathos. Epistemologie contemporanee a confronto, a cura di P. Manganaro e F. Marcacci, Studium, Roma 2017.

Saranno presenti le Curatrici e l'Editore.

Segreteria Organizzativa

UFFICIO EVENTI

Piazza San Giovanni in Laterano, 4

00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06 6989 5676 - 699

Fax +39 06 6989 5697

E-mail: eventi@pul.it

Seminario

PATO-LOGIE DEL BENESSERE

Filosofia e Medicina in dialogo

6 marzo 2017 - PUL

PATRIZIA MANGANARO¹

Altrimenti che io. La felicità per sottrazione

INTRODUZIONE

Il titolo di questo Seminario suona provocatorio e paradossale: “Pato-logie del benessere”. Ma come può il benessere generare patologia, e non *salute*?

Si tratta di un ossimoro, di un cortocircuito, di uno strano gioco di lingua, di un’implosione concettuale?

Per aprire un proficuo spazio di riflessione, propongo di estendere il quesito: come può il benessere generare patologia, e non *felicità*?

Vorrei cioè problematizzare il nesso, tutt’altro che ovvio, tra “salute” (fisica, psichica, spirituale) e “felicità”, con riferimento al benessere dei paesi occidentali – inteso sia come *modus vivendi*, conquista di libertà, diritti e autonomia, sia come *forma mentis*, produzione di cultura, sapere e civiltà, dunque di progresso e sviluppo.

Rifletterò sul “benessere”, sganciandolo dal significato con cui è solitamente utilizzato nell’ordinario commercio linguistico, riferito alla soddisfazione narcisistica² del *desiderio individuale* e al buon *funzionamento del corpo come macchina*³ – una riflessione, condotta dal punto di vista della filosofia contemporanea.

1. L’UMILTÀ, MORFO-LOGIA DEL PENSIERO

La tesi qui sostenuta è che l’autoreferenzialità rende infelici. *Altrimenti che io. La felicità per sottrazione* è il titolo che ben la compendia e che ci consente di riflettere sulla complessità dell’epoca attuale, la quale mostra legami aporetici con la “modernità” (*affermazione dell’io*), con la “contemporaneità” (*sospetto sull’io*) e con la cosiddetta “postmodernità” (*liquidità dell’io*).

Personalmente, propongo un’inversione di tendenza, una con-versione “terapeutica”: la pratica non ego-logica della ragione filosofica, unita al primato del *logos-pathos*, che chiamo “ragion patica”. Che la

¹ Docente stabile di *Storia della filosofia contemporanea*, Pontificia Università Lateranense.

² P. Manganaro, *Narcisismo. Tre riflessioni liquide*, EMP, Padova 2016.

³ P. Manganaro, *Materia(l)Mente? Le “ragioni” del corpo e l’empatia*, in A. Ales Bello – P. Manganaro (edd.), *...e la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*, G. Laterza, Bari 2012, pp. 241-377.

felicità si dia “per sottrazione”, infatti, è un’aporia filosofica di cui indico qui una triplice possibilità di scandaglio:

1) è un dato di fatto: si è esercitato il pensiero filosofico più sul senso del limite, che sul *limite come senso*. Ma che cos’è il limite⁴: un ostacolo, un impedimento, oppure una *chance*, un’apertura, un’opportunità? Che cosa significa che il limite ci de-limita, ci rende consapevoli della nostra finitudine? Soltanto in quest’ottica, si comprende che la morfo-logia del pensare l’identità è l’umiltà, che viene dall’*humus*, dalla terra, dal finito; solo così, diviene chiaro che la felicità si dà “per sottrazione”, cioè con l’esodo da sé verso l’altro, con l’*ek-stasis*;

2) sinora, siamo progrediti maggiormente nella lotta contro il dolore, che nell’*intelligenza della sofferenza*. I termini “dolore” e “sofferenza” *non* sono equivalenti, perché afferenti a dimensioni qualitativamente diverse – il corpo vivente, la psiche, lo spirito – e a diverse esperienze del “sentire”, irriducibili all’io somatico. Come rileva l’analisi fenomenologica, “sentire” si dice in molti modi⁵;

3) se il dolore si riconosce per esperienza, l’esperienza del dolore genera una *conoscenza nuova*: ancora una provocazione concettuale, che dobbiamo al contributo teorico del medico e filosofo Karl Jaspers⁶, il quale peraltro, da un punto di vista metodologico, si è confrontato in modo aspro con il neurologo e filosofo Viktor von Weizsäcker⁷, che nel 1927 parlava di *antropologia medica* come correzione della medicina scienziata e deterministica – si tratta, come è noto, di una disciplina alla quale oggi si richiamano in larga misura le *Medical Humanities*.

Ma che cosa significa che il pathos rende edotti?

2. DAL SOSPETTO AL DISAGIO.

BREVE EXCURSUS NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Per comprendere il senso dell’*io patico*, che non solo *conosce* i suoi limiti, ma che del limite fa il suo punto di forza – la forza, il *logos* del *pathos* –, farei allora riferimento a due prospettive sull’identità, intersecandole.

La prima non ha bisogno di presentazioni, essendo divenuta canonica: «Il filosofo contemporaneo incontra Freud nello stesso campo di interessi di Nietzsche e Marx: tutti e tre stanno davanti a lui come i protagonisti del sospetto, i pensatori degli infingimenti. Nasce con loro un problema nuovo, quello della menzogna della coscienza e della coscienza come menzogna»⁸.

I “maestri del sospetto” hanno capovolto il culto moderno della soggettività, l’ideale di una coscienza trasparente a se stessa, ordinata, normativa: Marx nella crisi dell’identità estraniata, mercificata, disumanizzata, determinata dalla “materia” della storia, la cui parola chiave è *alienazione*; Freud additando la civiltà e il progresso come falsi “miti”, ingannevoli elargitori di felicità, salute e benessere, ma in realtà cause di diffuse patologie e di *disagio*; e infine Nietzsche, che annuncia il tramonto, il *crepuscolo* del *logos* occidentale socratico, colpevole di idolatria e anacronismo.

⁴ Cfr. R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016.

⁵ P. Manganaro, *Empatia*, EMP, Padova 2014.

⁶ K. Jaspers, *Il medico nell’età della tecnica*, Cortina, Milano 1991; Id., *Scritti di psicopatologia*, Guida, Napoli 2004; Id., *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000.

⁷ V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, Morcelliana, Brescia 2017; Id., *Filosofia della medicina*, Guerini e Associati, Milano 1997²; Id., *La dottrina dei sensi come compito della biologia*, tr. it. in A. Pinotti – S. Tedesco (edd.), *Estetica e scienza della vita*, Cortina, Milano 2013, pp. 83-107.

⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 115.

L'infelicità (*Unglück*) è la protagonista di un libro comparso a Vienna nel 1930, dal titolo *Das Unglück in der Kultur*, destinato a lasciare il segno (versione inglese: *Civilizations and Its Discontents*). Nell'edizione successiva, la parola "infelicità" viene sostituita dal termine "disagio" (*Unbehagen*), e l'opera appare come *Das Unbehagen in der Kultur*. Il suo autore è Sigmund Freud⁹, che vi sancisce la fine dell'illusione moderna: il connubio di felicità e civiltà, di libertà e cultura. La civiltà non è legata al benessere, ma è un ordine artificiale e artificioso, un compromesso negoziabile.

La sfida lanciata dal fondatore della psicoanalisi alla trasparente consapevolezza di sé, tipica dell'avventura moderna ma inconsapevolmente autodistruttiva, sconvolge la coscienza europea benpensante, perché il *conflitto tra libertà e coscienza* non è che lo specchio del *contrasto tra la felicità individuale e il bene sociale*. Il prezzo della civiltà è la nevrosi, patologia della vita quotidiana, che deriva dalla rinuncia ai propri desideri individuali, in vista di un ordine armonico e normativo.

Più di recente, studiosi del calibro di Charles Taylor e Zygmunt Bauman hanno articolato la categoria freudiana del *disagio* in relazione alla "modernità" (Taylor) e alla "postmodernità" (Bauman), entrambe sostenitrici della "solida" convinzione secondo la quale una vita autonoma è la *conditio sine qua non* di una vita felice.

Taylor ha rilevato nell'«individualismo dell'autorealizzazione»¹⁰ la diffusione incontrollata di rapporti impersonali casuali, vuoti, in luogo di autentiche relazioni: lo ha definito «atomismo sociale»¹¹. Se da un lato dunque il termine "individualismo" si profila come conquista specifica della cultura moderna, dall'altro, egli osserva, «ha anche un aspetto ambivalente, riguardando il tema della libertà, conquistata appunto nella modernità. Con la libertà si è diffuso anche un certo "disincanto"»¹².

Come uscirne? Riferendosi all'opera di George Herbert Mead *Mind, Self and Society*, Taylor propone una riflessione sulla valenza antropologica del linguaggio ed evoca il tratto "dialogico" come irrinunciabile: «Noi diventiamo agenti umani in senso pieno, capaci di capire noi stessi, e quindi di definire un'identità, attraverso l'acquisizione di linguaggi umani dotati di ricche capacità espressive [...]. L'iniziazione a questi linguaggi avviene attraverso lo scambio con gli altri. Quelli che George Herbert Mead ha chiamato gli "altri significativi". In questo senso, la genesi della mente umana non è "monologica", ossia non è qualcosa che ciascuno sviluppa per conto proprio, ma dialogica»¹³.

L'atto di dire "io" presuppone la consapevolezza di "altri io": è originariamente inter-soggettivo. Con John Austin¹⁴, potremmo dire che è un performativo *felice*.

Bauman ha sostenuto che se il disagio della modernità di tipo freudiano si configurava come restrizione della sfera della libertà personale, il *disagio della postmodernità* deriverebbe piuttosto da una «ricerca disinibita del piacere»¹⁵, che tuttavia non viene mai appagata, ma protratta di istante in istante. Gli uomini e le donne postmoderni hanno rinunciato alle antiche certezze in cambio della pallida promessa di un aumento anche minimo della probabilità di felicità, resa equivalente al piacere. Una promessa, però, non mantenuta: ancora con Austin, un performativo *infelice*.

⁹ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 2001.

¹⁰ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2006⁴, p. 18.

¹¹ *Ivi*, p. 68.

¹² *Ivi*, pp. 5-6.

¹³ *Ivi*, pp. 38-39.

¹⁴ Cf. J. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987; Id., *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990.

¹⁵ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002, p. XII.

Pur da prospettive diverse, Taylor e Bauman hanno rivisitato, capovolgendolo, il senso freudiano del *disagio*: dall'utopia di un ordine civile normativo, ma in realtà autodistruttivo perché repressivo, si è giunti all'esaltazione della libertà individuale come insostituibile risorsa per la realizzazione del *piacere narcisistico*, nonché primo e santificato motore di autosufficienza, autonomia e autodeterminazione¹⁶.

A questo punto si profila l'intersezione con la seconda prospettiva, che mi sembra particolarmente lucida ed efficace. La dobbiamo a un teologo: «Nella postmodernità non è più Prometeo il primo santo del calendario irreligioso, come voleva Marx. E nemmeno Dioniso, come voleva Nietzsche. È Narciso»¹⁷.

Narciso incarna una delle molte pato-logie del benessere: l'assenza di relazione, l'indifferenza, il non essere capaci di uscire da sé. L'epoca che chiamiamo "postmoderna" segna il passaggio dalla solidità alla liquidità dell'io, che disegna anche l'abbraccio mortale di *ipertrofia dell'ego e crisi dell'identità personale*. Così, Narciso è *l'insufficienza dell'autosufficienza*, la condanna alla solitudine, al disagio, all'infelicità¹⁸.

Si apre allora un inquietante orizzonte: Narciso, l'eterno adolescente, la bellezza senza corpo *versus* la senilità, la vecchiaia come sinonimo di decadimento, malattia, improduttività, incapacità, inefficienza. Alludo, tra l'altro, alla mancanza di comunicazione e solidarietà tra le generazioni, divise tra la retorica del giovanilismo e la miope gerontocrazia.

Altrimenti che io. La felicità per sottrazione significa una *pratica non ego-logica* della ragione filosofica, ovvero l'umiltà come "forma" del pensare, documentata a livello epistemologico dall'interdisciplinarietà intesa come ascolto reciproco e partecipato, e a livello antropologico come esodo da sé verso l'altro, de-centramento, sottrazione dell'io nell'*accoglienza* dell'altro.

CONCLUSIONE – LOGOS E PATHOS: IL VALORE DEI VALORI

Concludo con due riferimenti letterari.

Riflettendo sull'espressione con la quale F. Dostoevskij scava nell'anima di uno dei suoi personaggi – «Non sono degno della mia sofferenza» –, lo scrittore M. Kundera commenta: «Grande frase. Ne deriva che la sofferenza non solo è il fondamento dell'io, la sua unica, inconfutabile prova ontologica, ma è anche, tra tutti i sentimenti, il più degno di rispetto: il valore dei valori»¹⁹.

Il dibattito sulle pato-logie del benessere è aperto. Ripensando alle nostre radici, alla cultura ellenica che, in uno dei suoi luoghi più celebri, recita: «Impara dal dolore (*pathos*), è l'unico modo per vedere la luce» (Eschilo, coro dell'*Agamennone*), questo Seminario scommette sull'interazione feconda tra filosofia e medicina, tra esperti del "logos" e scienziati del "pathos".

¹⁶ Utilizzando il test Narcissistic Personality Inventory (NPI) e l'Interpersonal Reactivity Index, una ricerca condotta nel 2014 dallo psicologo Peter Gray (Boston College, MA) ha rilevato una "epidemia di narcisismo" (*Narcissistic Epidemic*) tra i giovani (70%), unita alla mancanza di capacità empatica. Questi i principali elementi emersi: esibizionismo, autoritarismo, autosufficienza, vanità, sfruttamento interpersonale, senso di superiorità. Con riferimento al mito di Narciso, questa condizione è stata definita "effetto specchio" (*mirror effect*).

¹⁷ P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, p. 74.

¹⁸ Cfr. P. Manganaro, *Narcisismo. Tre riflessioni liquide*, cit.; Id., *Empatia*, cit.

¹⁹ M. Kundera, *L'immortalità*, Adelphi, Milano 1990, p. 221. Si veda anche V. Frankl, *Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 1998.

Per dirla con John Austin, confido che questa scommessa sia un performativo *felice*.

PALMA SGRECCIA²⁰

Il benessere come malattia filosofica

Il *benessere* è più dello *star-bene*, è l'equilibrio psicologico, la soddisfazione emotiva, la capacità di assolvere alla propria vita di relazione, la capacità di appagare i desideri.

Attualmente il concetto di benessere è il valore di riferimento, tanto indiscusso quanto problematico, non avendo altro criterio che il *desiderio soggettivo*.

A partire dalla fine degli anni Sessanta si constata il passaggio dalla salute intesa come assenza di malattia, e della cura come “riparazione” dei guasti della macchina fisica, a una visione sempre più orientata prima alla prevenzione, poi all'integrazione del fisico con lo psicologico, e infine alla ricerca-richiesta di ottimizzazione dei propri potenziali vitali fisici, psichici, estetici, prestazionali e relazionali (fitness, medicina estetica, psicosomatica, wellbeing, training autogeno, integratori, centri benessere).

Dalla metà del Novecento si evidenzia un progressivo imporsi della *salute olistica*, il «perfetto benessere bio-psico-sociale e non solo assenza di malattia», secondo la definizione dell'OMS (1946). È una definizione spesso criticata perché utopistica (Callahan) e difficilmente potrebbe usarsi nel contesto dell'assistenza ordinaria perché imporrebbe alla medicina compiti infiniti (“medicina impossibile, medicina dei desideri”).

La riflessione filosofica, sia di matrice analitica (Nordenfelt), sia di matrice continentale (Gadamer), ha proposto una nozione di salute che fa riferimento non solo all'organismo, ma a tutta la persona, auspicando una medicina in grado di recuperare la dimensione relazione e umanistica, l'*ethos umanitario* (Jaspers, p. 2).

Secondo Nordenfelt la salute è la capacità di realizzare i propri scopi vitali, anche se è bene tenere separati i concetti di salute e felicità - che sono distinti nel linguaggio ordinario - perché una persona sana può essere infelice, mentre una malata può essere molto felice, benché la salute possa contribuire alla felicità.

Sul piano esistenziale, come suggerisce H.G. Gadamer, «la salute non è precisamente un sentirsi, ma è un esserci, un essere nel mondo, un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita» (p. 122).

In senso olistico, “stare in salute” significa essere in grado, per la propria situazione psicofisica, di assolvere in modo adeguato ai propri compiti sociali e professionali. Per quanto si tratti di un equilibrio dinamico, suscettibile di aggiustamenti, la nozione di “buona salute” risponde pur sempre a dei criteri oggettivi, che è possibile descrivere dall'esterno.

A questa nozione “normativa”, se ne è affiancata un'altra più sfumata, il benessere inteso come l'“essere in forma”, che non è né preciso né misurabile dall'esterno. È una nozione carica di soggettività che indica un poter-essere, è proiettata verso il futuro, ossia sempre *in fieri* e mai pienamente realizzabile.

Alla perdita del riferimento ad una natura umana normativa si collega l'imporsi del *benesserismo*, del richiamo ad una qualità della vita che ha perso il senso del limite e dei vincoli strutturali.

Cederström e Spicer scrivono che il benessere è diventato una ideologia, annotano che vi è una spettacolare ascesa di quello che potremmo chiamare una bio-morale secondo la quale chi si sente bene (ed è felice) è

²⁰ Preside dell'Istituto *Camillianum*.

positivo, mentre chi si sente male è negativo. Il benessere – sempre secondo Cederström e Spicer – è una sindrome perché polarizza in modo ansioso tutta la nostra vita. L'insistenza sul fatto che l'individuo è in grado di scegliere il proprio destino, di progettare il proprio benessere provoca sensi di colpa e di ansia in chi non riesce a sentirsi bene. Il benessere diventa un comando che arriva a nuocere perché ci fa perdere di vista i nostri limiti, che non sono solo ostacoli da superare, ma sono limiti orientanti su cui edificare la nostra pienezza. La malattia filosofica del benessere consiste nel percepire la fragilità (vulnerabilità, fallibilità) come una forma congiunturale del vivere, un limite estrinseco e mortificante anziché connotare la condizione strutturale dell'essere. La sottolineatura dell'autonomia prevede la rimozione del fragile e il suo declassamento a proprietà accidentale e transitoria, mentre nell'essere umano il fragile e il prezioso s'incontrano. La razionalità strumentale e la logica dell'effimero sembrano aver perso di vista che non si può vivere senza essere vulnerabili. Per contrastare la nevrosi del benessere occorre ribadire l'«antropologia del fragile, che fa scendere il soggetto dal piedistallo dell'autosufficienza, esponendolo al duplice vincolo – attivo e passivo – dell'aiutare e dell'essere aiutato» (Alici, p. 37), in grado quindi di apprezzare i «pregi della finitudine» (Kass, p. 375).

Bibliografia

- AA.VV., *La comunicazione della salute*, Fondazione zoe – Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- AGUTI A. (a cura di), *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano*, Anthropologica – Annuario di studi filosofici 2011, Editrice La Scuola, Brescia 2011.
- ALICI L., *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016.
- BOORSE C.A., *A Rebuttal on Health*, in Humber J., Almeder R. (eds), *What is Disease?*, in “Biomedical Ethics Review”, Humana Press, New Jersey 1997, pp. 1-134.
- CALLAHAN D., *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.
- CANGUILHEM G., *Il normale e il patologico*, Guaraldi Editore, Rimini 1975 (tit. orig. *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966).
- CEDERSTRÖM C., SPICER A., *The Wellness Syndrome*, Polity Press, Cambridge 2015.
- CORBELLINI G., *Breve storia delle idee di salute e malattia*, Carocci, Roma 2004.
- COSMACINI G., MORDACCI R., *Salute e bioetica*, Einaudi Scuola, Milano 2002.
- DURANTE V., *La salute come diritto della persona*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da S. Rotodà, P. Zatti, Tomo I, *Il governo del corpo*, pp. 579-600.
- FITZPATRICK M., *Tiranny of Health*, Routledge 2001
- GADAMER H.G., *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano (tit. orig., *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main 1993).
- JASPERS K., *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995 (tit. orig. *Der Arzt im technischen Zeitalter*, R. Piper, Monaco 1986).
- KASS L. R., *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007.
- KÖRTNER U.H.I., *Genetica, predizione, libertà*, in Inserto al n. 1/2007 di “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, pp. 15-26.
- MORANDI E., *Salute e salvezza. La malattia come visibilizzazione sociale del male: esperienze di immanenza e di trascendenza*, in “Acta Philosophica”, fasc. I, vol. 16, 2007, pp. 65-88.
- MORDACCI R., *Salute*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 10038-9.
- NORDENFELT L., *La natura della salute. L'approccio della teoria dell'azione*, Zadig, Milano 2003 (tit. orig. *On the Nature of Health. An Action-Theoretic Approach*, Kluwer/Reidel, Dordrecht 1995).
- PUCCELLA R., *Autodeterminazione e responsabilità nella relazione di cura*, Giuffrè, Milano 2010.
- ROSE N., *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008.
- RUSSO M.T., *Corpo, salute, cura. Linee di antropologia biomedica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004.
- SANDEL M. J., *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- SGRECCIA P., *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezioni di filosofia della salute*, Vita e pensiero, Milano 2008.

SIEBECK R., *Medicina en movimiento: interpretaciones clínicas para médicos*, Editorial Científico-Médica, Barcelona 1953 (tit. orig. *Medizin in Bewegung: Klinische Erkenntnisse ärztliche Ausgabe*, Thieme, Stuttgart 1949).

SMITH R., *In search of 'non-disease'*, in "British Medical Journal" 342, 2002, pp. 883-885.

ILARIA INDIANO²¹

L'invecchiamento è sinonimo di malattia?

Con i progressi della scienza e con il miglioramento dell'organizzazione dei sistemi sanitari si è assistito, in particolare nei Paesi occidentali, ad importanti modificazioni demografiche (1).

Il normale invecchiamento non è, però, un processo morboso, bensì una complessa cascata di processi che portano alla riduzione progressiva della riserva funzionale dell'intero organismo, costringendo l'individuo ad un "adeguamento di funzioni" che assicuri la richiesta funzionale basale fino alla morte naturale. La malattia non insorge perchè le cellule invecchiano, ma perchè i cambiamenti che si accumulano con l'età, oltre un certo limite, rendono impossibile l'adattamento ed il mantenimento dell'omeostasi.

Il fenomeno dell'invecchiamento è il risultato di due fattori concomitanti: il calo delle nascite e la riduzione della mortalità, entrambe nel secolo scorso hanno determinato profonde trasformazioni non solo demografiche, ma anche sociali, economiche, sanitarie e politiche.

L'invecchiamento è un fenomeno che, grazie alle migliorate condizioni di vita, coinvolge un numero sempre maggiore di individui. Quando si parla di *invecchiamento* in generale non ci si riferisce semplicemente all'avanzare dell'età cronologica, ma ai cambiamenti organici, cognitivi ed emotivi che ad esso appaiono correlati. (2)

Ma quali di queste modificazioni siano normali e quali patologiche non è facilmente definibile; così la distinzione tra invecchiamento per così dire fisiologico ed invecchiamento patologico rimane una linea teorica, variabile a seconda degli apparati considerati ma anche degli approcci scientifico-culturali utilizzati.

Nella letteratura classica la vecchiaia stessa era sinonimo di malattia: *senectus ipsa morbus* "La vecchiaia è essa stessa una malattia" (Terenzio) (3); *senectus enim insanabilis morbus est* "La vecchiaia è anche una malattia incurabile" (Seneca) (4). Il concetto di **normalità** in *gerontologia* non ha una chiara definizione a causa dell'estrema variabilità che caratterizza il modo di invecchiare di ogni individuo, nonché per la mancanza, soprattutto verso le età più estreme della vita, di un netto confine tra fisiologico e patologico.

In generale si considera **normale** ciò che è presente in tutti gli individui di una determinata età (p.e. presbiopia); **nella norma** è invece ciò che è di comune riscontro in quegli stessi soggetti, ma non presente in tutti, potendo contenere in sé anche condizioni di patologia (p.e. cataratta, ipertensione sistolica isolata, osteoartrosi, osteoporosi). Poter distinguere nell'anziano ciò che è normale da ciò che è soltanto nella norma, sarebbe dunque per il medico di fondamentale importanza, ma per poter fare questo dovrebbero definirsi al meglio i criteri di normalità.

²¹ Responsabile medico di Villa Sacra Famiglia, Italian Hospital Group.

6 marzo 2017

I cambiamenti correlati al progredire dell'età variano da individuo a individuo per un duplice ordine di fattori che comprendono, da una parte, le **influenze genetiche** e, dall'altra, l'effetto di **determinanti ambientali** quali l'alimentazione, lo stile di vita, l'esposizione a sostanze nocive o a contingenze dannose per l'organismo.

Nel corso dell'invecchiamento si verifica una progressiva *riduzione età-correlata della funzione di numerosi organi* (cuore, reni, polmoni, sistema immunitario) *con conseguente aumento della vulnerabilità* di fronte a vari agenti patogeni. (5)

Un altro aspetto correlato all'età è rappresentato dal numero di malattie che possono coesistere nello stesso individuo, fenomeno questo strettamente correlato con l'uso di più farmaci e con il rischio di danni ad essi connessi.

Dalla complessità delle problematiche legate alle patologie delle età avanzate deriva la necessità di prevenire la perdita dell'omeostasi in cui si trova *l'anziano "sano"*, colui cioè che rientra il più possibile nei canoni di un invecchiamento fisiologico. Tenendo conto dell'interdipendenza tra *fattori fisici, mentali, sociali e spirituali*, nonché degli altri elementi senilizzanti di provenienza ambientale, la protezione dell'anziano, mirata al mantenimento del suo stato di salute, va oltre la lotta contro le malattie. Quindi per garantire un invecchiamento il più possibile fisiologico, sono necessari interventi di gerontoprofilassi rivolti ad ambiti diversi, allo scopo di condurre il soggetto anziano ad un *successful aging* per donare vita agli anni e non soltanto anni alla vita.

Bibliografia

- 1) Istituto Nazionale di statistica, dati 2015
- 2) Marigliano V, Cicconetti P et al, Evoluzione demografica, invecchiamento e fragilità. Rec Prog Med 2003; 94: 309-13
- 3) Terenzio, Phorm. IV, I, 9
- 4) Annaei Senecae Epistularum Moralium ad Lucilium XVII XVIII
- 5) Marigliano V. La longevità. Edizioni L. Pozzi, 1995

Discussione

LOGOS & PATHOS. PROSPETTIVE INTERDISCIPLINARI

Partecipano: G. Basti, P. Sgreccia, F. Silli, I. Indiano, R. Giovagnoli, P. Larrey, S. Bocchetta, G. Alfano, A. D’Amodio, C. Trentini

In occasione della pubblicazione del volume

Logos & Pathos. Epistemologie contemporanee a confronto, a cura di P. Manganaro e F. Marcacci, Studium, Roma 2017.

Saranno presenti le Curatrici e l’Editore.

MARTINO FEYLES²²

Logos e pathos: prospettive interdisciplinari

Estetica ed epistemologia: più che un dialogo

I problemi dell'estetica non sono estranei all'epistemologia contemporanea e il volume curato da Patrizia Manganaro e Flavia Marcacci (*Logos & pathos, epistemologie contemporanee a confronto*) offre numerosi argomenti a conferma di questa idea; a condizione però che si intenda il termine “estetica” in tutta la sua ampiezza teorica. In effetti la domanda circa l'oggetto epistemico dell'estetica ammette diverse risposte. Queste risposte si sono storicamente configurate intorno a tre problemi fondamentali: il problema della bellezza, il problema dell'arte e il problema del sentire. Rileggendo i classici della storia della filosofia occidentale ci si rende conto che il senso dell'estetica è stato determinato e viene tuttora determinato in modi molto diversi: a volte prevalentemente come una teoria del bello, altre volte prevalentemente come filosofia dell'arte, altre volte ancora come una teoria generale del sentire.

Molti dei problemi che il libro curato da Manganaro e Marcacci affronta (corpo, percezione, carne, empatia, ecc.) si inquadrano in modo molto coerente in questa terza linea e in quell'ampio movimento di ripensamento della dimensione estetica dell'esperienza umana che caratterizza la filosofia del Novecento. In effetti il pathos evocato nel titolo del volume e ripetutamente tematizzato nei vari interventi coincide per molti versi con il sentire che l'estetica in questa terza accezione indaga: a questo proposito si potrebbe parlare, forse, di un'estetica come teoria del pathos nelle sue varie forme.

Tuttavia è interessante notare come in tutte e tre le grandi tradizioni degli studi di estetica – e non solo nella terza – si trovi la sottolineatura di un legame essenziale tra estetica ed epistemologia.

Per quel che riguarda la prima tradizione, quella in cui prevale l'idea dell'estetica come teoria del bello, possiamo dire che la bellezza appare come un sentimento che ha un fondamentale significato epistemologico nella misura in cui anticipa in via preliminare la conoscibilità possibile della natura.

Quanto alla seconda tradizione, quella in cui prevale la tematizzazione dell'arte, l'alternativa che il pensiero contemporaneo ci presenta è tra due visioni per certi versi opposte: da una parte c'è la possibilità di contrapporre la verità dell'arte alla verità della scienza, criticando le ristrettezze della visione riduzionista e naturalista; dall'altra parte c'è, invece, il tentativo di concepire il lavoro

²² Docente di Estetica, Pontificia Università Lateranense

dell'artista e quello dello scienziato come due movimenti complementari e di considerare l'opera d'arte come una sorta di “esperimento” che rivela le peculiarità della sfera psicologica.

Infine anche la terza tradizione implica una stretta relazione tra epistemologia e scienza nella misura in cui la fenomenologia del sentire si incontra – e a volte si scontra – con i più recenti risultati delle scienze cognitive e delle neuroscienze.

FAUSTO FRAISOPÌ²³

Epistemologia strutturalista vs. epistemologia (e) metafisica

L'emergenza del paradigma della complessità e la transdisciplinarietà degli approcci orientati a fissarne la natura epistemologica (e, se si vuole ontologica) rimette in questione l'approccio generale alla scienza emerso negli ultimi decenni in gran parte del *mainstream* analitico, consistente nell'accoppiare un'indagine schiettamente epistemologico-descrittiva a un'indagine metafisica, orientata a definire, per vie logiche e in particolare modali, quella che si pretende essere la « struttura del mondo ».

Attraverso una presentazione dei due approcci epistemologici e in particolare riprendendo il metodo di un'epistemologia orientata alla descrizione delle strutture emergenti dalle pratiche scientifiche, cercheremo di mostrare in che senso un'epistemologia strutturalista (ed ontico-strutturalista) declinata in senso transdisciplinare costituisca la chiave di approccio per la comprensione della rivoluzione scientifica in atto, cioè il passaggio dalla scienza del « semplice » (che farebbe capo ad una fondazione metafisica) ad una scienza del « complesso » e dell'emergente, che sarebbe metafisicamente neutrale.

Bibliografia

- U. Moulines, Structuralism: the basic ideas, in *Structural Theory of Science*, Berlin, 1996, 1-20; J. Ladyman, What is structural realism?, *Studies in History and Philosophy of Science*, 1998, 29: 409–424; F. Fraisopi, La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie, Paris, 2012; F. Fraisopi, Philosophie und Frage, 2 voll., Freiburg i.B. - München, 2016.

²³ Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de

FLAVIA MARCACCI²⁴**Tempo marziano ai nostri tempi: arte e scienza, *pathos* & *logos***²⁵

I mantelli non generano mantellini, se è vero che “delle cose che esistono, le une sono da natura, le altre da altre cause” (Aristot. *Phys.* II.1 192b8). Tra i due generi di cose il movimento e la riproduzione sono indizi che permettono di distinguere un animale da un mantello, diceva Aristotele: il primo esiste da natura, il secondo da tecnica. Gli artefatti derivano dalla natura, ma la forma impressa in loro non è in grado di generare altra forma. L’arte analogamente imita la natura ma non imprime nei suoi oggetti le forme sostanziali. “Ucciderebbe se stessa se solo lo facesse”, cantava il poeta cortese Guillaume de Lorris (c. 1215 - c. 1278) nel *Roman de la rose*.

L’epoca moderna, invece, smosse queste concezioni, almeno per chi si dedicò alle novità scientifiche organizzando laboratori di curiosità, gallerie e *studioli*. Il mercato naturalistico e antiquario fiorì, ne sono traccia i nomi di Philipp Hainhofer (1578–1647) o di Ferrante Imperato (1550-1631), il cui museo naturalistico a Napoli divenne tra i più noti d’Europa²⁶. La meraviglia crea scienza, muove il pensiero, fa “sentire” le nuove idee. Meraviglie artistiche e meraviglie scientifiche si inseguono, si interfacciano, si rincorrono dando origine a gallerie di idee che invocano sempre più il lavoro degli artisti: ed è così che l’illustratore scientifico diventa un mestiere²⁷.



Ferrante Imperato, *Dell'Historia Naturale* (Napoli 1599).

Tra logica e meraviglia gli artisti ancora oggi praticano la scienza. E gli scienziati praticano l’arte servendosi delle mani degli artisti. Sembra che in questo modo i concetti scientifici siano resi più fruibili. Non più semplici, ma più fruibili. Il [logos si travasa nel pathos](#), il pensiero si sente e non solo

²⁴ Docente di Storia del Pensiero Scientifico, Facoltà di Filosofia PUL, Vicedirettore IRAFS.

²⁵ Il presente post è apparso nel **blog di Filosofia della Scienza** <http://filosofia.uniurb.it/tempo-marziano-arte-e-scienza-pathos-e-logos/>

²⁶ L. Daston, K. Park, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, Zone Books, New York 2001, chap. 7.

²⁷ È consultabile on line il *Database of Scientific Illustrators* curato da K. Hentschel (http://www.uni-stuttgart.de/hi/gnt/dsi2/index.php?function=show_static_page&id_static_page=1&table_name=dsi)

si vede²⁸. Perché la sfida è di comunicarne il senso coinvolgendo i sensi. Primo tra tutti, la vista, sicuramente. È così che si emulano i miraggi nel deserto. E il bastone spezzato nell'acqua che da Roger Bacon a Descartes e Snell diede molto da pensare tra rifrazione e inganni della vista, si trasmuta nell'illusione volutamente cercata, giocando di luce riflessa nel California High Desert in [Lucid Steal](#) di Phillip K Smith III²⁹.



Arte e scienza si intrecciano, e il senso coinvolge i sensi nelle installazioni sonore ormai molto diffuse. Ancora di più vediamo questo connubio di arte e scienza, di *pathos* e *logos* in quelle installazioni che giocano con il senso del tempo per inscenare viaggi spaziali. Si rovescia così l'uso di pensare l'opera d'arte come qualcosa che si colloca fuori dal tempo nell'eternità: da poco è stata premiata un'opera che vuole portare dentro il tempo e non uscirne, ma al contrario fare del tempo il senso stesso dell'opera d'arte.

Il Churchie National Emerging Art prize³⁰, che dal 1987 premia giovani artisti emergenti provenienti principalmente dall'Australia ma anche da tutto il mondo, ha scelto per il 2016 un'opera che si iscrive senza dubbio nell'affascinante interstizio tra l'arte e la scienza. Titolo dell'opera d'arte è *How the stars stand (All sols) and (Dear NASA...)* e la sua autrice è Sara Morawetz. Questo il motivo: "Sara Morawetz's work investigates the metric of time as an elusive and invisible constraint that indexes both the orbital mechanics of planetary motion and a humanistic desire for measured experience". Avevo già visto quest'opera all'inizio dello scorso anno leggendo la rivista canadese *Art & Science*

²⁸ Cf. P. Manganaro, F. Marcacci (edd.), *Logos&Pathos. Epistemologie contemporanee a confronto*, Studium, Roma 2017. Con contributi di P. Manganaro, F. Marcacci, Roberta Lanfredini, Gian Italo Bischi, Francesca Grasseti, Palma Sgreccia, Cristina Trentini, Gianfranco Basti. Il volume sarà presentato il prossimo 6 marzo dopo il seminario *Pato-logie del benessere* dell'Area internazionale di ricerca sui fondamenti delle scienze IRAFS.

²⁹ Cf. <https://www.yatzer.com/colour-solitude-%E2%80%98%E2%80%98lucid-stead%E2%80%99%E2%80%99-light-installation-phillip-k-smith-iii-middle-desert>

³⁰ <http://www.churchieemergingart.com/>

(<http://www.artandsciencejournal.com/>), che sembra ferma da un po'. Mi è capitato spesso di trovare cose molto particolari, originali, affascinanti e audaci in questo settore dove arte, scienza e tecnologia vogliono incontrarsi e creano stranissime cose. Ispirata da una domanda dello scrittore americano Ray Bradbury (1920-2012), “*Where is the clock to show us how the stars stand*”, Sara Morawetz ha tentato di indagare il tempo cercando di “travasare” il tempo terrestre nel tempo marziano. Tabelle temporali alla mano, supportata dall’astronomo Michael Allison del NASA Goddard Institute of Space Studies, l’artista ha dilatato il tempo terrestre fino a quello di Marte simulando la vita sul pianeta rosso fino a tornare a sincronizzarsi con il tempo terrestre dopo circa 37 giorni. L’opera d’arte che ne risulta è pienamente temporalizzata, dal 15 luglio al 21 agosto 2015, poiché un giorno marziano è di circa 24h 39m 35.24 s, e quel 2.7% in più rispetto al giorno terrestre sfasa le nostre giornate (<http://www.howthestarsstand.com/schedule/>). Nella sua galleria, la *Open Source Gallery* a Brooklyn, New York, Sara ha vissuto secondo i ritmi del suo orologio marziano, preso in prestito dalla Nasa (<https://www.giss.nasa.gov/tools/mars24/>) e calcolato in base alle sue coordinate terrestri. Come l’artista dichiara, il “metodo scientifico” può essere oggetto d’indagine anche per l’arte, che però non può fare a meno della filosofia della scienza che sottopone i concetti scientifici a indagine epistemologica e produce una euristica che, secondo l’artista, li rende più fruibili e interessanti. “The volatile space in between” è lo spazio dell’arte che usa la filosofia per indagare la scienza. Così l’arte si fa essa stessa esperimento, ma quando il problema diventa il tempo devi entrarci dentro. Non c’è alternativa.

Così nella galleria di Sara due orologi tenevano il conto dei due diversi tempi, mostrando chiaramente le discrepanze, il fuori-sincrono e la nuova sincronizzazione. Sembra che Sara non restasse sempre nel suo spazio, ma uscisse, incontrasse gli amici e andasse a fare spesa...ma sempre secondo il tempo marziano.

Bene a sapersi. Non avremo più bisogno di giustificazioni in caso di ritardo, e i mariti dovranno arrendersi alla genialità delle mogli che si lasciano attendere: *ahivoi!* che non capite, noi seguiamo il ritmo di un premiato tempo marziano, dal raffinato gusto artistico-scientifico.

Flavia Marcacci (Univ. Lateranense)