

Whitehead e il Nuovo Realismo: Per una filosofia del concreto, tra senso comune e scienze

Maria Regina Brioschi
Università Statale di Milano
(Italia)

1. Introduzione

Nel 1945 veniva pubblicata per la prima volta in Italia un'opera di Whitehead: *La scienza e il mondo moderno*. In quell'occasione Antonio Banfi, nella *Prefazione*, introduceva l'autore con una certa audacia, dovuta alla profonda distanza che separava le tesi di Whitehead dalle tendenze filosofiche del tempo. Scrive Banfi:

Il realismo, affermano i nostri idealisti, è un indirizzo superato, un residuo di una mentalità invecchiata che si può di massima eliminare senza darsi la pena di conoscere e discutere nei particolari. E il naturalismo che lo accompagna, proseguono i nostri spiritualisti, figli illegittimi dell'idealismo, o anime belle di professione, è dottrina *formaliter* perversa.¹

Il dibattito odierno, intensificatosi in Italia negli ultimi tre anni, in seguito alla pubblicazione del manifesto del nuovo realismo (*La Repubblica*, 8 agosto 2011), denota un radica-

¹ Alfred North Whitehead, *La scienza e il mondo moderno* (Milano: Bompiani, 1945/Torino: Bollati Boringhieri, 2001), 7.

le, decisivo, cambiamento di prospettiva che vede tornare il realismo come interlocutore valido nel panorama filosofico contemporaneo. Con *realismo* non si deve innanzitutto intendere – puntualizza lo stesso Ferraris – una teoria specifica, riconducibile ad un autore determinato, ma piuttosto va compreso come «la fotografia di uno stato di cose».² Uno «stato di cose» tanto diffuso che è difficile non prendere posizione a riguardo, come è continuamente evidenziato dalla varietà degli interlocutori e dalla vivacità delle discussioni nel merito. Si tratta di uno «spettro che si aggira»,³ o – direbbe Whitehead – di una «nuova colorazione» che ha acquistato il pensiero contemporaneo in tempi recenti. Da notare infatti che le dimensioni del fenomeno sono tutt'altro che locali: da Markus Gabriel a Quentin Meillassoux, da Graham Harman alla rivista americana *Speculations*,⁴

² Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* (Roma-Bari: Laterza, 2012), X.

³ *Ibidem*.

⁴ I nomi elencati da un lato non esauriscono la vastità delle proposte nel merito (si vedano, tra gli altri, anche le teorie di Putnam, Eco o Searle), dall'altro non devono essere intesi come espressioni particolari di un'unica posizione filosofica monolitica. Infatti, non solo le tesi e argomenti utilizzati divergono, ma anche l'idea stessa di realismo. Ad esempio, si consideri come alcuni dei nomi elencati siano riconducibili a posizioni prettamente speculative (Meillassoux, Harman), sebbene il carattere speculativo non possa essere attribuito al nuovo realismo *tout court*. Sulla pluralità delle prospettive, si vedano Mario De Caro e Maurizio Ferraris (a cura di), *Bentornata Realtà. Il nuovo realismo in discussione* (Torino: Einaudi, 2012), ma anche Andrea Lavazza e Vittorio Posenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filo-*

questa tendenza è in piena estensione. E trova felice espressione nelle parole di Whitehead stesso che, riferendosi al suo tempo,⁵ diceva:

Forse la mia metafora di una nuova colorazione è un po' eccessiva. Ciò che intendo affermare è un semplice cambiamento di sfumatura, ma un cambiamento che comporta assoluta diversità. Ciò è esattamente reso dalla frase di una lettera di quel meraviglioso genio che fu William James. Mentre stava terminando il suo grande trattato sui *Principi*

sofica (Milano: Mimesis, 2013). Per quanto riguarda il realismo speculativo, si vedano invece, in particolare modo, Quentin Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (Milano: Mimesis, 2012), e Levy Briant, Nick Srnicek e Graham Harman (a cura di), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re-press, 2011), oltre alla rivista citata. A proposito di quest'ultimo volume citato, va inoltre segnalato l'utilizzo del pensiero di Whitehead, per la formulazione della prospettiva filosofica formulata. Ciononostante, il presente saggio si discosta dall'interpretazione dell'autore offerta in questo testo.

⁵ "New realism" è il nome che viene attribuito anche alla tendenza filosofica di stampo anglo-americano, sorta all'inizio del XX secolo. Infatti, in seguito alla confutazione dell'idealismo di Moore, in ambito anglosassone prende piede la corrente realista, all'interno della quale si distinguono due indirizzi principali, contrapposti tra loro: in Inghilterra il cosiddetto "neorealismo", tra i cui esponenti si ricordi: W.P. Montague, R.B. Perry, E.B. Holt, T.P. Nunn, S. Alexander; negli Stati Uniti il "realismo critico", che vede tra le sue voci principali A.O. Lovejoy, J.B. Pratt, G. Santayana, e successivamente R.W. Sellars. Whitehead, pur proclamandosi realista, non aderì mai a nessuno di questi indirizzi.

di *Psicologia*, ebbe a scrivere: «Debbo forgiare ogni idea al cospetto di fatti irriducibili e ostinati».⁶

Così, Whitehead riconosce e afferma, tanto nei movimenti di pensiero a lui coevi quanto nella sua impresa filosofica, la centralità di quei «fatti irriducibili e ostinati» che oggi sono nuovamente al centro dell'attenzione. Allora, se pure sono considerevoli le differenze storico-critiche che separano le due tendenze – la prima, concepita come superamento dell'idealismo; la seconda, come superamento del postmodernismo –, entrambe colgono e rispondono alla medesima istanza. Per questo, un confronto tra le due non solo è possibile, ma risulta proficuo per comprendere ancora di più il mutamento attuale, mettere in luce le sue implicazioni e ampliarne le prospettive. Nello specifico, il presente articolo si concentra sul realismo di Whitehead, nel dialogo con la proposta del nuovo realismo presentata e sostenuta da Maurizio Ferraris.

La prima parte è dedicata alle assonanze che ricorrono nella concezione della filosofia che entrambi promuovono, la seconda alla comune insistenza sull'inemendabilità del reale, pur nella divergenza della descrizione della stessa realtà, e la terza introduce il realismo organico whiteheadiano. A partire dalla fallacia della concretizzazione mal posta e della centralità dell'esperienza percettiva, si vedrà infatti come Whitehead si distanzia dal

⁶ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 19.

nuovo realismo, arrivando alla formulazione di un «realismo organico».⁷

2. Il ruolo di una filosofia realista

Il realismo elaborato da Ferraris deve essere inteso – afferma l'autore stesso – nel senso di «un'estetica come teoria della sensibilità, una ontologia naturale come teoria della inemendabilità e infine una ontologia sociale come teoria della documentalità».⁸ Prima ancora di affrontare queste tesi però, bisogna notare che nella loro posizione e difesa è implicata una concezione della filosofia, e del suo ruolo, anch'essa peculiare e caratterizzante. Il mio confronto con Whitehead si innesta proprio a partire da questo aspetto metodologico. Sinteticamente, si può infatti rilevare una prossimità degli autori nel loro modo di intendere la filosofia come crocevia, o meglio ponte, tra senso comune e scienze. Afferma a questo proposito Ferraris:

Se [...] nella mia proposta di nuovo realismo insisto così tanto sulla differenza tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che sappiamo) è proprio perché mi oppongo frontalmente a questo collasso. Dunque, niente «ritorno al positivismo» (non siamo mica nell'Ottocento!). Piuttosto, contro il positivismo che esalta la scienza e contro il postmoderno che la riduce a una faccenda di interessi, propongo un rilancio della filosofia come ponte tra il mondo del senso comune, dei valori

morali e delle opinioni (una realtà con cui facciamo i conti tutti i giorni, che lo vogliamo, o meno) e il mondo della scienza (altra realtà con cui facciamo i conti tutti i giorni, o almeno quando stiamo male e andiamo dal medico) e del sapere in generale (perché non c'è solo la fisica, ci sono anche il diritto, la storia, l'economia).⁹

In quest'ottica, la filosofia rappresenta un vero e proprio *medium* che, senza squalificare il senso comune e senza identificarsi con una scienza particolare, o un sapere generale, è in grado di ricongiungere il mondo morale, scientifico e culturale, mettendo questi ambienti realmente nella condizione di dialogare. Di conseguenza, da un lato la filosofia attua la scelta inusuale di orientarsi verso il senso comune, laddove, fin dalla sua nascita socratica (se da questo punto possiamo intendere la sua comparsa), si è sempre distinta dalla δόξα in forza di una criticità (κρίνομαι) e peculiarità del discorso che le ha permesso di raggiungere, o perlomeno di ambire, nel corso dei secoli, al livello di ἐπιστήμη. Dall'altro, essa non disdegna le scienze e anzi le riconosce in quanto fonti di sapere valide e fruibili, senza, per questo, rispecchiarsi nelle loro stesse strutture o fini specifici. In questo modo, Ferraris parla di una filosofia che sia in grado di «saldare il sapere e le credenze»,¹⁰ una filosofia non più solamente decostruttiva, ma ricostruttiva.

La funzione della filosofia è caratterizzata similmente anche da Whitehead: essa è critica e ricostruttiva, aperta e rispettosa nei con-

⁷ Alfred North Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia* (Milano: Bompiani, 1965), 309.

⁸ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, X-XI.

⁹ *Ivi*, 59.

¹⁰ *Ivi*, 60.

fronti sia del senso comune che delle scienze. Per l'autore infatti, dopo «gli eccessi dell'idealismo», è opportuno che la filosofia da un lato ritorni al «punto di vista del profano», dall'altro assuma – nei confronti delle scienze – quella funzione che unica può assolvere: «la funzione di critica delle astrazioni». ¹¹ In caso contrario, il venire meno di tale «coordinante filosofica» ¹² coinciderebbe con il decadimento della civiltà. ¹³

Più nello specifico, rispetto al senso comune Whitehead critica gli sviluppi della filosofia moderna, poiché l'hanno resa assolutamente incapace di leggere quell'esperienza di cui il senso comune stesso è portavoce e da cui la riflessione filosofica prende le mosse. Afferma l'autore:

Tutta la filosofia moderna gira intorno alla difficoltà di descrivere il mondo in termini di soggetto e predicato, sostanza e qualità, particolare e universale. Il risultato fa sempre violenza a quell'esperienza immediata che noi esprimiamo

¹¹ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 79.

¹² Alfred North Whitehead, *Avventure di Idee* (Milano: Bompiani, 1961), 131.

¹³ Si veda a questo proposito l'osservazione, estremamente attuale di Whitehead, che connette essenzialmente il progresso di una società al ruolo della filosofia. Cfr. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 73: «Pensare senza astrazione non potete, così è di estrema importanza essere vigilanti nella revisione critica dei vostri modi di astrazione. È qui che la filosofia trova il suo posto, essenziale al sano progresso della società. Essa ha la funzione di critica delle astrazioni. Una civiltà che non può sfuggire al dominio delle sue astrazioni correnti è condannata alla sterilità dopo un brevissimo periodo di progresso».

nelle nostre azioni, speranze, simpatie e intenti, e di cui godiamo nonostante la mancanza di espressioni per la sua analisi verbale.

Ci troviamo in un mondo ronzante, in mezzo a una democrazia di creature come noi; mentre, sotto un aspetto o un altro, la filosofia ortodossa sa solo introdurci tra sostanze solitarie, viventi ognuna una esperienza illusoria: «O Bottom, sei cambiato! Che vedo addosso a te?». Il tentativo di interpretare l'esperienza in accordo con l'irresistibile indicazione del senso comune deve riportarci a qualche riformulazione del realismo platonico, modificato in modo da evitare le trappole che le investigazioni filosofiche del diciassettesimo e diciottesimo secolo hanno aperto. ¹⁴

In altri termini, per Whitehead, innanzitutto a causa dei paradigmi adottati (soggetto-predicato, sostanza-qualità, particolare-universale), e in secondo luogo per via di una deliberata indifferenza nei confronti dell'esperienza, la filosofia moderna è giunta ad una riformulazione della realtà nel segno dell'illusorietà e della solitudine (come impossibilità di comunicazione). Il senso comune allora, si offre come un'«irresistibile indicazione» per una descrizione fedele di quell'«esperienza immediata» sempre affermata dal nostro agire.

Rispetto alle scienze invece, la posizione che la filosofia deve assumere, secondo Whitehead, è più articolata e complessa, per la concezione che l'autore ha di entrambe. La filosofia infatti non è equiparabile a una scienza, né aspira ad essere meta-scientifica; il suo procedere è diametralmente opposto a quello di qualsiasi scienza. Ogni scienza è

¹⁴ Whitehead, *Il processo e la realtà*, 131-132.

per l'autore un sistema di astrazioni, mentre la filosofia critica, coordina e spiega tali astrazioni, riconnettendole al campo dell'esperienza percettiva. Con ciò, Whitehead non intende affatto svalutare le pratiche scientifiche, né inficiare i loro risultati. Piuttosto, egli vuole rimarcare la differenza che sussiste tra il piano della scienza e l'esperienza, sottolineare la differenza tra gli strumenti impiegati per offrire una spiegazione da un lato, e ciò che si vuole spiegare dall'altro. Di conseguenza, alle scienze è accordato un potere conoscitivo nella misura in cui le astrazioni che esse adottano siano fondate.¹⁵ D'altro canto, la filosofia avrà un compito sia critico che ricostruttivo nei loro confronti. Critico, nella misura in cui riporta e confronta tali astrazioni con il *concretum* dell'esperienza,¹⁶ e ricostruttivo in quanto a lei sola spetta l'armonizzazione di questi generi di saperi diversi. Lontano dunque da ogni positivismo, Whitehead afferma che:

La filosofia non è una scienza particolare munita di un piccolo sistema di astrazioni che essa elabora, perfezionandole e migliorandole. È uno studio

¹⁵ Dice Whitehead a questo proposito: «se le astrazioni sono ben fondate, vale a dire se non sono astratte da tutto quanto è importante nell'esperienza, il pensiero scientifico che si limita ad esse perverrà ad una molteplicità di importanti verità relative alla nostra esperienza della natura»; Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 73 (traduzione italiana parzialmente modificata).

¹⁶ Sulla dialettica astratto/concreto, si veda la seconda parte del presente intervento, in particolare l'analisi della fallacia della concretizzazione malposta.

generale delle scienze ed ha per scopo principale di mettere le scienze in armonia fra loro e di completarle. La filosofia, per fare ciò, utilizza non solo la testimonianza delle scienze prese separatamente, ma anche un proprio riferimento all'esperienza concreta. Confronta le scienze coi fatti concreti.¹⁷

Per armonizzare e completare le scienze, la filosofia le confronta con i «fatti concreti», e ciò non rappresenta agli occhi di Whitehead un compito solamente critico, da parte della filosofia. Se le scienze consistono in sistemi di astrazioni, e se – come afferma l'autore – l'unico modo di comprendere un'astrazione è connetterla al *concretum* da cui è tratta, la filosofia operando tale confronto assume un ruolo non solo critico, ma al contempo esplicativo. «L'*elucidazione dell'esperienza immediata* – dice Whitehead – è *l'unica giustificazione* di qualsiasi pensiero; e il punto di partenza del pensiero è l'osservazione analitica dei componenti di questa esperienza».¹⁸ La filosofia non *critica* semplicemente le astrazioni, ma le *spiega* mediante la presentazione di quegli elementi concreti da cui esse dipendono. Conseguentemente, vi è non solo una distinzione, ma anche una certa complementarità tra scienza e filosofia: «un sistema filosofico dovrebbe presentare una dilucidazione di quel fatto concreto da cui le scienze astraggono. Le scienze poi dovrebbero trovare i propri principi nei *fatti concreti* che un sistema filosofico presenta».¹⁹ Ma cosa intendere per *fatti concreti*? Prima di ri-

¹⁷ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 79.

¹⁸ Whitehead, *Il processo e la realtà*, 45.

¹⁹ Whitehead, *Avventure di idee*, 190.

spondere a questa domanda, indagata nella seconda sezione dell'articolo, indichiamo l'ultima affinità metodologica tra la filosofia secondo il nuovo realismo di Ferraris e quella secondo Whitehead.

Nel panorama attuale, il nuovo realismo si distingue, di contro al pensiero debole e a certe tendenze postmoderne,²⁰ per il rilancio di una filosofia critica, illuminista ed emancipatrice, che non abbia paura di seguire il principio di Rousseau fatto proprio da Kant: «Svegliati! Esci dall'infanzia».²¹ In quest'ottica, il sapere non è più una forma di asservimento, vincolata a logiche di potere e operante come volontà di potenza, che – nel migliore dei casi – sarebbe controbilanciata da un dubbio sistematico che si trasforma in critica corrosiva. Piuttosto, la filosofia torna ad essere espressione di quella istanza di verità che sola può condurre l'uomo fuori dall'infanzia: dalla cecità dell'ignoranza e dalla sottomissione incondizionata a chi, di volta in volta, è detentore del potere. Anche in questo caso, Whitehead si avvicina alla medesima concezione, bene espressa dal noto esempio della fallacia del dizionario perfetto. Dice l'autore nelle pagine finali de *I modi del pensiero*:

L'Errore del dizionario perfetto divide i filosofi in due scuole, la «Scuola critica» che rifiuta la filosofia speculativa e la «Scuola speculativa» che la

²⁰ Cfr. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 87-112.

²¹ I. Kant, *Risposte alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1963, citato in Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 13.

include. La scuola critica si limita a una analisi delle parole entro i confini del dizionario. La scuola speculativa fa appello alla intuizione diretta, e si sforza di indicare i significati mediante un ulteriore appello alle situazioni che promuovono tali specifiche intuizioni. Essa quindi amplia il dizionario. La divergenza tra le due scuole è il contrasto tra sicurezza e avventura.²²

Whitehead presenta in questo passaggio un'alternativa radicale. Da un lato, troviamo la scuola critica, che poggia sulla credenza che «l'umanità posseda consapevolmente tutte le idee fondamentali che sono applicabili all'esperienza» e che «il linguaggio umano, nelle parole singole o nelle frasi, esprime esplicitamente queste idee».²³ Per questa scuola, il lavoro del filosofo si limita all'analisi dei termini interni al dizionario, senza poterne giudicare l'adeguatezza o bontà, anzi: non può nemmeno porsi una simile domanda, dal momento che il dizionario perfetto è il suo unico strumento e campo di indagine. Così, da questo punto di vista, ogni possibilità di critica ed emancipazione è preclusa in partenza: impossibile è uscire dall'egemonia di chi ha scritto il dizionario, che da risorsa sussidiaria diviene l'unico orizzonte della ricerca filosofica. Auto-limitazione dunque della filosofia all'accettazione di un sistema preordinato, che impedisce ogni «tentativo di allargare la comprensione dell'ambito di applicazione di ogni nozione che entra nel nostro pensiero

²² Whitehead, *I modi del pensiero* (Milano: Il Saggiatore, 1972), 235-36.

²³ *Ivi*, 235.

corrente».²⁴ Diametralmente opposta a questa scuola è quella speculativa,²⁵ che si avvale del dizionario: non per restare all'interno dei suoi confini, ma per indagare ciò che è "oltre il testo" mediante «un continuo assalto ai confini del finito»²⁶ che consente anche – in seconda battuta – di poter tornare al dizionario per ampliarlo. Ritorna ancora, a questo proposito, un elemento già comparso nella presente analisi della concezione della filosofia; si tratta dell'«oltre il testo», o dei «fatti concreti»; in altri termini: ritorna ancora l'appello ad una realtà irriducibile, cardine ineliminabile per entrambe le filosofie qui prese in esame. Cosa intendere dunque con tali nozioni di fatto concreto e realtà, al cuore di queste filosofie realiste, emancipatrici, critiche ed avventurose?

3. L'inemendabilità del reale: la fallacia dell'essere-sapere e della concretizzazione malposta

Similmente a come ho proceduto nella prima sezione, per quanto concerne la nozione di realtà è considerata prima la visione di Ferraris, e poi il pensiero di

²⁴ *Ivi*, 234.

²⁵ Sulla particolare accezione dei termini "speculativo" e "filosofia speculativa" di Whitehead, innovativi e in discontinuità con la tradizione metafisica classica, si veda in particolar modo la raccolta di saggi edita da Faber e Henning. Cfr. Roland Faber e Brian Henning (a cura di), *Beyond Metaphysics?: Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought* (New York/Amsterdam: Rodopi, 2010).

²⁶ Whitehead, *I modi del pensiero*, 236.

Whitehead. Scrive quest'ultimo nel *Manifesto del nuovo realismo*:

L'acqua bagna e il fuoco scotta sia che io lo sappia sia che io non lo sappia, indipendentemente da linguaggi e da categorie. A un certo punto c'è qualcosa che ci resiste. È appunto quello che chiamo "inemendabilità", il carattere saliente del reale. Che può essere certo una limitazione ma che, al tempo stesso, ci fornisce proprio quel punto d'appoggio che permette di distinguere il sogno dalla realtà e la scienza dalla magia.²⁷

Inemendabile, ossia incorreggibile, questo è il carattere della realtà. «L'acqua bagna e il fuoco scotta», c'è un livello della realtà che non può essere corretto, modificato, bypassato. In questo senso si può affermare un *prius* ontologico alla realtà, intesa come qualcosa che appunto *resiste*: resiste a ogni mia interpretazione, è al di là di ogni mia possibile interpretazione, e *insiste*: è al di qua di ogni possibile azione o presa di consapevolezza.

Certamente, da un punto di vista storico-critico, questo rappresenta un'inversione rispetto alla rivoluzione copernicana operata da Kant, nel cui solco è fiorita tutta la filosofia successiva, in particolare il cosiddetto costruzionismo.²⁸ Per Ferraris, infatti, Kant rappresenta uno snodo fondamentale per comprendere la prima di quelle che lui identifica come le tre fallacie del postmoderno: la

²⁷ Ferraris *Manifesto del nuovo realismo*, 30.

²⁸ *Ivi*, 35-39.

fallacia dell'essere-sapere, dell'accertare-accettare e del sapere-potere.²⁹

Con la fallacia dell'essere-sapere Ferraris si riferisce al collasso dell'ontologia sull'epistemologia. Più nello specifico, l'autore mette in luce come Kant fondi l'esperienza mediante la scienza, per evitare quell'incertezza dei sensi che Cartesio aveva condannato, e adotti un'epistemologia *a priori* (quella matematica) per fondare l'ontologia. «Ma il prezzo pagato è che non c'è più alcuna differenza tra il fatto che ci sia un oggetto X e il fatto che noi *conosciamo* l'oggetto X».³⁰ Successivamente poi – secondo l'autore – «radicalizzando Kant, i costruzionisti confonderanno senza residui (cioè abolendo anche il noumeno) l'ontologia con l'epistemologia, quello che c'è (e non dipende da schemi concettuali) e quello che sappiamo (e dipende da schemi concettuali)».³¹ Il nuovo realismo di Ferraris richiama dunque l'attenzione su questa differenza, distinguendo e descrivendo il piano epistemologico da quello ontologico. Il primo avrà degli oggetti emendabili, passibili di correzione e si occuperà di un mondo interno (agli schemi concettuali). E a questo piano si riferisce l'ambito della scienza. L'ontologia ha invece, come detto precedentemente, per oggetto l'inemendabile, un mondo *esterno* in quanto esterno agli schemi concettuali, e a questo piano afferisce

²⁹ Per una sintetica esposizione delle tre fallacie, cfr. *ivi*, 29-32.

³⁰ *Ivi*, 37.

³¹ *Ivi*, 38.

l'esperienza, nella sua irriducibilità e indipendenza dalla scienza.³²

Anche Whitehead, in modo differente, si muove in direzione contraria rispetto alla rivoluzione copernicana di Kant. Anzi, in entrambi i casi si può parlare, come ebbe a dire un autore fondamentale per Whitehead, Samuel Alexander, di una vera e propria svolta copernicana, più che di un ribaltamento del copernicanesimo. Tolomeo infatti – afferma provocatoriamente Alexander in *Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe*³³ – ponendo la terra al centro del sistema solare, elaborò la sua teoria assecondando l'impressione sensibile per cui il sole e i pianeti girano intorno alla terra, e in questo senso all'osservatore. In tal modo, il geocentrismo tolemaico accorda al soggetto una preminenza assoluta, mentre è con Copernico che questa tendenza viene definitivamente superata, poiché la pretesa e assoluta centralità dell'uomo (e dunque della terra) rispetto all'universo viene sconfessata: i pianeti continuano a muoversi intorno al sole, che l'uomo se ne accorga o meno. Così Whitehead, come Ferraris, inverte la rotta rispetto a Kant, ma non si limita a distinguere il piano ontologico da quello epistemologico. Una volta posta questa distinzione, egli tenta di mostrare il modo in cui l'epistemologia si innesta sull'ontologia, che pure resta irriducibile al piano epistemologico. In altri termi-

³² Cfr. *ivi*, 45-61.

³³ Cfr. S. Alexander, "Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe", *The Hibbert Journal*, VIII (1909): 47-66.

ni, Whitehead esplicita il suo tentativo come segue:

La filosofia dell'organismo è l'inversione della filosofia kantiana. La critica della ragione pura descrive il processo mediante il quale i dati soggettivi si trasformano nell'apparenza di un mondo oggettivo. La filosofia dell'organismo cerca di descrivere come i dati oggettivi si trasformino nella soddisfazione soggettiva, e come l'ordine dei dati oggettivi conferisca intensità alla soddisfazione soggettiva. Per Kant il mondo emerge dal soggetto; per la filosofia dell'organismo, il soggetto emerge dal mondo – un “supergetto” piuttosto che un “soggetto”.³⁴

Anche in questo caso, senza scendere nella specifico della complessa terminologia di Whitehead, mi limito a rinvenire in queste righe la stessa preminenza dell'ambito ontologico su quello epistemologico, lo stesso accento sulla realtà, sul dato oggettivo, tanto inemendabile da offrirsi come naturale punto di partenza per la ricomprensione stessa della soggettività.

Prima allora di vedere come questa insistenza risponda efficacemente alla fallacia moderna di essere e sapere, è necessario chiarire in che modo, a sua volta, Whitehead concepisca il piano dell'ontologia. Per farlo, anche in questo caso è utile servirsi di un'altra fallacia, quella che Whitehead identifica come la «fallacia della concretizzazione mal posta». ³⁵ Essa consiste, dice l'autore, in:

Un errore, ma è un errore semplicemente accidentale. Quello di scambiare, per equivoco, l'astratto per il concreto. È un esempio di ciò che io chiamerei «il sofisma della concretizzazione male impostata». Questo sofisma ha prodotto grandi confusioni in filosofia. Non è necessario che l'intelligenza caschi in questa trappola, benché in questo caso vi sia stata una gran tendenza a caderci.³⁶

Più esattamente, possiamo dire che per Whitehead, di fronte all'esperienza concreta, «per equivoco» noi scambiamo i nostri schemi concettuali, i nostri enti del pensiero, con l'esperienza stessa. Si adombra dunque, in questa fallacia della concretizzazione mal posta, quella stessa fallacia dell'essere-sapere, al centro del pensiero di Ferraris. Rispetto a ciò di cui facciamo esperienza, noi dimentichiamo i concetti o le ipotesi che abbiamo formulato per coglierla, dimentichiamo cioè che li abbiamo posti noi in quanto strumenti per la comprensione dell'esperienza, e così finiamo per invertire il rapporto tra sapere ed essere, tra astratto e concreto, sostituendo da un lato ogni statuto di autonomia all'esperienza, e rischiando dall'altro di pervenire a conclusioni senza fondamento, in quanto poggiate su concetti epistemologici, indicati surrettiziamente come “reali”.³⁷ La variazione lessicale (sapere-

³⁴ Whitehead, *Il processo e la realtà*, 199.

³⁵ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 68.

³⁶ *Ivi*, 72.

³⁷ Per un quadro più complessivo di questo problema, è necessario tenere presente anche le seguenti considerazioni dell'autore. La prima (a), mediante l'esempio dell'elettrone, esemplifica cosa Whitehead intenda per astratto. La seconda (b) invece puntualizza come lo scopo della scienza sia, in ultima analisi, quello di rendere ragione dell'esperienza percet-

essere, astratto-concreto) non è però arbitraria, anzi: la sua pregnanza filosofica condurrà Whitehead a delle tesi sì realiste, ma ampiamente differenti da quelle presentate finora, rispetto al nuovo realismo. Per introdurci ad esse, ci chiediamo nuovamente: cosa dobbiamo intendere per fatto concreto, per realtà?

Se Ferraris pone una differenza tra oggetto sociale e oggetto naturale, dove quest'ultimo assomma in sé i caratteri della realtà inemendabile, per Whitehead il «fatto concreto» è piuttosto descritto nei termini di evento. E questa ipotesi emerge nel suo percorso filosofico come l'adeguata conclusione da un lato delle sue indagini dei campi dell'esperienza, dall'altro della critica alla tradizione di stampo aristotelico. Il suo punto di partenza è infatti il piano dell'esperienza percettiva, di contro al sapere astratto delle scienze, in modo analogo a

tiva. In questo senso, è a quest'ultima che spetta l'ultima parola, non alla scienza. (a) Dice Whitehead ne *Il concetto della natura*: «Essere un'astrazione non significa per un ente non esser nulla. Significa semplicemente che la sua esistenza è solo un fattore di un più concreto elemento della natura. Così un elettrone è astratto perché non si può toglier via l'intera struttura degli eventi e tuttavia conservare l'esistenza dell'elettrone»; Alfred North Whitehead, *Il concetto della natura* (Torino: Einaudi, 1948), 153. (b) O ancora, secondo l'autore, come è detto ne *I fini dell'educazione e altri saggi*, «lo scopo della scienza è quindi duplice: 1) la produzione di una teoria che si accordi con l'esperienza; 2) la spiegazione dei concetti del senso comune intorno alla natura, almeno nelle loro linee fondamentali»; Alfred North Whitehead, *I fini dell'educazione e altri saggi* (Firenze: La Nuova Italia 1959), 181.

come Ferraris contrappone, distinguendo ontologia ed epistemologia, l'esperienza dalla scienza. È in questo senso, per questa centralità data all'esperienza percettiva che, come ha indicato Luca Vanzago, il realismo di Whitehead è un «realismo percettivo, né empirismo puro né realismo puro»,³⁸ e si fonda su una concezione di esperienza relazionale ed evenemenziale allo stesso tempo.³⁹ Ci chiediamo però: ma come Whitehead giunge dal campo dell'esperienza percettiva e dalla critica alla filosofia aristotelica alla descrizione dei «fatti concreti» nei termini di *eventi*?

Whitehead parla di astratto e concreto (e non di sapere ed essere), di esperienza ed evento (e non di realtà e oggetto), perché secondo lui l'assunzione di questi termini tradizionali equivale ad un mero retaggio metafisico, che ci impedisce di lasciare emergere i caratteri *concreti* dell'esperienza, dell'ontologia che in essa si rivela. In particolare, dal suo punto di vista parlare di «realtà», «cosa», «oggetto», già ci conduce, senza che ce ne accorgiamo, a concepire e ridurre l'esperienza ad una *sostanza*. Proprio a questo proposito, Whitehead evidenzia la pesan-

³⁸ Luca Vanzago, *I modi del tempo* (Milano: Mimesis, 2001), 269.

³⁹ A questo proposito, afferma ancora Whitehead, ne *Il processo e la realtà*: «Il principio che io adotto è che la coscienza presuppone l'esperienza, e non l'esperienza la coscienza. Essa è un elemento speciale nelle forme soggettive di certi sentimenti. Così un'entità attuale può, o no, essere cosciente di qualche parte della sua esperienza. La sua esperienza è la sua costituzione formale, inclusa la sua coscienza, se vi è»; Whitehead, *Il processo e la realtà*, 137.

te eredità del binomio aristotelico di sostanza-attributo, che egli ritiene assolutamente inadeguato a descrivere l'esperienza per come viene effettivamente esperita. Il paradigma di soggetto-predicato infatti, nonché la categoria di sostanza, non è altro che un mero «postulato arbitrario di pensiero».⁴⁰ Invece, se noi ci riferiamo all'ambito del naturale (a cui Whitehead dedica l'intera trattazione de *Il concetto di natura* del 1920), o meglio dell'esperienza complessivamente considerata,⁴¹ dobbiamo ammettere che non percepiamo mai qualcosa di autonomo, fisso e immutabile come una sostanza, a cui vengano poi attribuiti in modo accidentale delle proprietà o qualità. Piuttosto, la natura, il piano dell'esperienza, si presenta come un fatto totale, complesso e inesauribile, con la presenza di diversi fattori (e non predicati) in esso. In altri termini ancora, non abbiamo mai conoscenza della natura come di una somma di sostanze separate, ma piuttosto, come anticipato, dobbiamo parlare di eventi, che Whitehead definisce come *unità minime di esperienza*,⁴² in cui ogni fattore presente è

parte integrante e determinante di quella unità.

Successivamente, per Whitehead questo stesso presupposto dell'essere come sostanza ha permeato l'avanzamento scientifico, andando a costituire quello che lui chiama il *materialismo scientifico*. Con «materialismo scientifico» l'autore intende quella tendenza moderna che «presuppone la realtà di una materia bruta, o corpo irreducibile, sparsa per tutto lo spazio in un flusso configurativo. Per se stessa, una tale materia è senza valore, senza significato, senza scopo. Essa agisce secondo una norma imposta da relazioni esteriori che non provengono dalla natura del suo essere».⁴³ Di contro, nella sua prospettiva ciò che è irriducibile non è una materia bruta, priva di ogni caratterizzazione, a cui l'esperienza aggiungerebbe poi dei caratteri inessenziali. Tali affermazioni sono semplicemente l'ennesima conseguenza di uno schema di pensiero millenario, che secondo Whitehead ci fa rimanere in quella fallacia del sapere/essere, e della concretizzazione malposta ora affrontate. Per l'autore invece, dobbiamo rivolgerci alla stessa esperienza percettiva perché questo collasso non si compia. È proprio l'esperienza percettiva

⁴⁰ Whitehead, *Il concetto di natura*, 40. Mi riferisco in questo caso, per via della traduzione italiana, all'edizione originale inglese.

⁴¹ Questi due termini possono essere considerati in ottica whiteheadiana come sinonimi.

⁴² Gli eventi sono, per usare i termini di Whitehead ne *Il processo e la realtà*, «gocce di esperienza, complesse e interdipendenti»; *ivi*, 70. Un evento è infatti l'«ultima sostanza della natura» (Whitehead, *Il concetto della natura*, 18), non nel senso dell'*upocheimenon* aristotelico, ma in quanto «fattore unitario, che ritiene in se stesso il divenire della natura» (*ivi*, 70). Non solo, ogni evento è in relazione

con gli altri e con la totalità degli eventi. Infatti, come spiega Victor Lowe, questo «essere in relazione [come *relatedness*] non accade semplicemente, ma è lo scheletro di un processo di divenire attivo che [...] rappresenta allo stesso tempo un'unità complessa e l'emergenza di nuovi elementi in divenire»; Victor Lowe, *Understanding Whitehead* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1962), 225.

⁴³ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 35-36.

che, nel suo accadere, si rivela come *relazione irriducibile*. La conoscenza si innesta poi, in un secondo momento, su questa relazione esperienziale. In altri termini, ciò che è inemendabile è proprio la relazione percettiva che costituisce l'esperienza, e non la conoscenza che ne abbiamo. Quello che non si può cancellare né correggere è che noi facciamo esperienza di qualcosa, e non di nulla. Di conseguenza, Whitehead opta per una filosofia realista, che è però, allo stesso tempo, una filosofia dell'esperienza e della relazione. L'attrito del reale si rivela in questa relazione. Senza di essa non potremmo distinguere un fatto dall'interpretazione, e in ultima analisi anche la tesi dell'inemendabilità della realtà rimarrebbe, a sua volta, solo una tra le possibili interpretazioni, ancora in cerca di giustificazione. Così, a partire dalla rilevanza accordata all'esperienza percettiva come evento di una relazione, il filosofo inglese perviene all'elaborazione non solo di un realismo "minimo", ma – come egli stesso lo definisce – di un realismo organico. Vediamo ora nell'ultima parte, quali sono le principali caratteristiche di tale indirizzo di pensiero.

4. Il realismo whiteheadiano: per una filosofia dell'organismo

Come accennato nelle ultime righe, per Whitehead non si può sostenere il realismo che dall'interno del campo dell'esperienza, percettivamente intesa. Ad essa bisogna dunque tornare, ed interrogarla criticamente, sbarazzandosi di

quegli strumenti concettuali che hanno lentamente preso il suo posto, venendo affermati come massimamente concreti. Egli parte dunque da questa indagine dell'esperienza, re-interpretandola radicalmente e ridefinendone i confini. Ma come questo si concilia con una filosofia realista? Per comprenderlo, è utile seguire la nozione di dato, per come viene presentata da Whitehead, poiché per lui

La base di ogni filosofia realistica è che nella percezione c'è una rivelazione di dati oggettivati, che sono notoriamente in comunione con l'esperienza immediata per la quale essi sono dati. Questa "comunione" è una comunione di attività comune che ha una implicazione reciproca. Questa premessa è asserita come un fatto primario assunto implicitamente in ogni dettaglio della nostra organizzazione della vita.⁴⁴

a) *Dato ed esperienza: Cartesio e il principio soggettivistico riformato*

Ma che cos'è un dato? Per rispondere a questa domanda, e alla luce delle critiche precedentemente esposte nei confronti della tradizione, secondo Whitehead bisogna ritornare a Cartesio. Nonostante questo aspetto non sia stato messo in rilievo dagli studi critici in merito, Whitehead – al pari di Husserl – ritorna deliberatamente a Cartesio perché ritiene, per ragioni differenti dal filo-

⁴⁴ Whitehead, *Il processo e la realtà*, 183.

sofo tedesco, che l'autore delle *Meditazioni metafisiche* abbia posto le basi di una nuova filosofia, senza però avvedersi fino in fondo della scoperta fatta, e dunque fraintendendola, in ultima analisi. Vediamo allora, innanzitutto, qual è la ragione per cui egli guarda a Cartesio e in che misura se ne distanzia. Scrive Whitehead ne *Il processo e la realtà*:

Nella filosofia dell'organismo l'occasione percipiente [il soggetto] è il suo proprio criterio della realtà. Se nella sua conoscenza compaiono altre entità reali, questo può accadere soltanto perché esse si conformano al suo criterio della realtà. Ci può essere evidenza di un mondo di entità reali solo se l'entità reale immediata le mostra come essenziali alla propria composizione. La nozione cartesiana di un'esperienza non essenziale del mondo esterno è completamente estranea alla filosofia organica. Questo è il punto radicale della divergenza ed è la ragione per cui la filosofia organica deve abbandonare qualsiasi approccio alla nozione della realtà come sostanza-qualità.⁴⁵

Così facendo, Whitehead si pone nel solco della modernità, ereditando a pieno quello che lui definisce il «principio soggettivistico». Nella sua filosofia però, tale principio viene modificato, e appare solamente nei termini di un «principio soggettivistico riformato». Con tale espressione Whitehead intende affermare che «senza le esperienze dei soggetti non c'è nulla, nulla, nulla, il pu-

⁴⁵ *Ivi*, 295.

ro niente»,⁴⁶ ma in tali esperienze il dato è incluso, anzi è dato come punto da cui solamente possa emergere il soggetto. L'errore di Cartesio infatti, secondo Whitehead, consiste nel non aver compreso come il suo stesso principio soggettivistico (che per maggior chiarezza potrebbe essere ridefinito come principio percettivo-esperienziale) implichi l'abbandono del presupposto di soggetto-predicato, e conduca ad una esposizione ai dati come parte integrante dell'esperienza, come necessari per la relazione percettiva da cui l'esperienza stessa è costituita. Tale miopia invece, tale mancato riconoscimento, ha condotto a quello che Santayana chiama il «solipsismo del momento presente», morbo che affligge non solo la filosofia, ma secondo Whitehead l'intera società moderna. In altri termini, agli occhi dell'autore «con l'avvento del soggettivismo cartesiano, la categoria di sostanza-qualità ha perduto ogni pretesa alla supremazia metafisica; e, con questa rinuncia alla sostanza-qualità, possiamo rifiutare la nozione di sostanze individuali, ognuna con il suo mondo privato di qualità e sensazioni».⁴⁷

b) *Per una nuova definizione di dato: un realismo "sentimentale"*.

Ma come questa propensione soggettivistica, ora indicata, può coniugarsi con il «realismo»? Come già è stato accennato nel paragrafo precedente, tutto dipende dalla con-

⁴⁶ *Ivi*, 355.

⁴⁷ *Ivi*, 323.

cezione del dato che si ha. Ed ecco dunque che ritorna il problema affrontato nella seconda sezione: l'assunzione del concetto di sostanza. Afferma a questo proposito l'autore:

Le filosofie della sostanza presuppongono un soggetto che tardi incontra un dato, e solo allora reagisce al dato. La filosofia dell'organismo presuppone un dato che si incontra con sentimenti, e raggiunge progressivamente l'unità di un soggetto. Ma in questa dottrina "supergetto" sarebbe un termine più appropriato che "soggetto". (PR: 311-12)

Il dato è allora il punto irriducibile, da cui l'esperienza comincia. E in questo senso, Whitehead rilegge anche il termine "oggetto": non più sostanza, ma potenziale componente di un sentimento: «la parola oggetto significa così un'entità che è una potenzialità di essere un componente del sentimento». ⁴⁸

Si comprende allora sia cosa è un "dato", non sostanza ma dinamica e potenziale componente di un sentimento, sia quale è il carattere dell'esperienza a cui prima accennavamo. L'esperienza è irriducibile ma mai neutra, è un processo di sentimenti (*feelings*), che sono per Whitehead delle "prensioni" (da *prehendo*) positive, ossia degli afferramenti o coglimenti (non intellettuali), che caratterizzano ogni singola fase del processo dell'*entità attuale* (che per Whitehead è

⁴⁸ *Ivi*, 199. Continua poi l'autore: «Colui che sente è l'unità emergente dai propri sentimenti; e i sentimenti sono i dettagli del processo mediatore fra queste unità e i suoi numerosi dati. I dati sono le potenzialità del sentimento; cioè essi sono oggetti»; *idem*.

sinonimo di soggetto esperienziale). Possiamo ora capire meglio cosa intende Whitehead quando dice, contrapponendosi a Kant, che:

Per Kant il processo grazie al quale si dà esperienza è un processo dalla soggettività all'oggettività apparente. La filosofia dell'organismo inverte questa analisi, e spiega il processo come procedente dall'oggettività alla soggettività, cioè dall'oggettività, per cui il mondo esterno è un dato, alla soggettività, per cui c'è un'esperienza individuale. ⁴⁹

Il pensiero whiteheadiano si rivela così peculiare, perché difendendo strenuamente il realismo, al contempo ridefinisce cosa sia l'esperienza percettiva, e riconcepisce la soggettività in senso "ultramoderno", non decostruendola ma ricostruendola a partire dai suoi sentimenti, che traggono la loro origine, in quanto provocati, dai dati.

c) *Per un realismo organico*

Dopo avere introdotto questi caratteri, ci si può finalmente accostare al concetto di realismo organico, in forza del quale Whitehead presenta il suo pensiero come *filosofia dell'organismo*. Tale formulazione trova spazio a partire da *La scienza e il mondo moderno* (1925) con la seguente motivazione:

Per ciò che riguarda l'esposto di queste conferenze, potrete alla fine essere idealisti o realisti. Il mio scopo è di mostrare che è necessaria una nuova tappa di realismo provvisorio, un realismo nel quale il

⁴⁹ *Ivi*, 312-313.

sistema scientifico dovrà essere rimanipolato e basato sul concetto finale dell'organismo.⁵⁰

La ragione di tale scelta, ancora una volta, è connessa al carattere dell'esperienza, per come è stata presentata negli ultimi punti, e all'abbandono del concetto di sostanza. Dice ancora ne *Il processo e la realtà*: «Nel linguaggio della fisica, il cambiamento dal materialismo al “realismo organico” – come si potrebbe chiamare questo nuovo punto di vista – consiste nella sostituzione della nozione di materia statica con la nozione di energia fluente».⁵¹ In questo senso, il realismo di Whitehead è organico: la realtà, quella realtà che resiste, non è una sostanza, una materia statica, ma si presenta come unità di energia fluente. In altri termini, afferma Whitehead, la sua filosofia si poggia sul concetto di organismo perché l'organico è l'«espressione completa del carattere di un fenomeno reale».⁵² E il suo primissimo scopo, di contro al «solipsismo del momento presente», sarà quello di «chiarire la nozione di “essere presente in un'altra entità”»,⁵³ decisiva per comprendere l'organismo.

Per concludere, dopo aver mostrato le affinità, metodologiche e non, tra il nuovo realismo di Ferraris e il realismo di Whitehead, è stato necessario approfondire come, secondo il filosofo britannico, l'unica via per evitare la fallacia di sapere-essere sia quella di una riscoperta radicale dell'esperienza percettiva. Un'indagine dell'esperienza che, critica nei

confronti dei postulati di pensiero in uso, sappia rendere quella stessa esperienza per come accade, senza ridurre ciò che in essa si presenta, e resiste, a mera sostanza o materia bruta. Così facendo, ho mostrato come Whitehead si faccia promotore di un realismo del tutto peculiare: un realismo relazionale.

Bibliografia Essenziale

- Alexander Samuel, “Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe”, *The Hibbert Journal*, VIII (1909): 47-66.
- Briant Levy, Srnicek Nick e Harman Graham (a cura di), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re-press, 2011.
- De Caro Mario e Ferraris Maurizio (a cura di), *Bentornata realtà*, Torino: Einaudi, 2012.
- Faber Roland e Henning Brian (a cura di), *Beyond Metaphysics?: Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought*, New York/Amsterdam: Rodopi, 2010.
- Ferraris Maurizio, “Nuovo realismo FAQ”, *Nóema*, 2 (2011): 1-14.
- Ferraris Maurizio, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- Lavazza Andrea e Possenti Vittorio (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Milano: Mimesis, 2013.
- Lowe Victor, *Understanding Whitehead*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1962.
- Vanzago Luca, *I modi del tempo*, Milano: Mimesis, 2001.

⁵⁰ Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, 85.

⁵¹ Whitehead, *Il processo e la realtà*, 591.

⁵² *Ivi*, 57.

⁵³ *Ivi*, 133.

- Whitehead Alfred North, *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1920; tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Torino: Einaudi, 1948.
- Whitehead Alfred North, *Science and the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1925; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Milano: Bompiani, 1945/Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Whitehead Alfred North, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, New York: Macmillan, 1927; tr. it. di F. Cafaro, *Il simbolismo: suo significato e sue conseguenze*, Torino: Paravia, 1963/Milano: Raffaello Cortina Editore, 1998.
- Whitehead Alfred North, *The Aims of Education and Other Essays*, New York: Macmillan, 1929; tr. it. di F. Cafaro, *I fini dell'educazione e altri saggi*, Firenze: La Nuova Italia, 1959.
- Whitehead Alfred North, *The Function of Reason*, Princeton: Princeton University Press, 1929; tr. it. di F. Cafaro, *La funzione della ragione*, Firenze: La Nuova Italia, 1963.
- Whitehead Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan, 1929/edizione corretta a cura di D.R. Griffin and D.W. Sherburne, New York: The Free Press, 1979; tr. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano: Bompiani, 1965.
- Whitehead Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: New American, 1933; tr. it. di G. Gnoli, *Avventure di idee*, Milano: Bompiani, 1961.
- Whitehead Alfred North, *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. a cura di P.A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Milano: Il Saggiatore, 1972.