



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 184 - gennaio/aprile 2005

INDICE

Relazione morale	p. 3
Relazione finanziaria	p. 6
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 9
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Giovanni Ferretti	p. 11
Alfonso Maurizio Iacono	p. 19
Renato Pettoello	p. 23
<i>Studi e interventi</i>	
Tiziano Boaretti, <i>Sull'attualismo radicale e negativo di Andrea Emo</i>	p. 27
Chiara Chiapperini, <i>I filosofi davanti ad un'ambigua 'età dell'oro'</i>	p. 39
Sandro Ciurlia, <i>Le matrici monadologiche dell'idealismo fichtiano</i>	p. 50
Dai verbali	p. 67
Convegni e informazioni	p. 78
Le Sezioni	p. 82
Recensioni	p. 86

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.
Direttore: Mauro Di Giandomenico
Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 20,66
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL CONVEGNO NAZIONALE 2005 (MESSINA, 4 MARZO 2005)

Cari Soci,

la presente relazione si riferisce al periodo trascorso dall'ultima assemblea, tenutasi a Bari il 1° maggio 2004 sino ad oggi. In tale assemblea è stato eletto il Consiglio Direttivo, il quale nella seduta del giorno successivo ha rinviato al 24 maggio l'elezione del Presidente e delle altre cariche sociali per consentire la presenza a tali deliberazioni di tutti i consiglieri dopo opportuna pausa di riflessione. Difatti nel giorno stabilito si è proceduto unanimemente alle elezioni di tutte le cariche, alla cooptazione dei tre studiosi esterni ed alla nomina del Segretario-Tesoriere. Di tutto ciò i Soci sono stati informati mediante pubblicazione sul nostro «Bollettino» e sul sito web.

Il Consiglio Direttivo si è poi riunito a Roma il 4 ottobre 2004 e il 31 gennaio 2005. In queste sedute sono state prese, tra l'altro, le seguenti deliberazioni:

1. Convenzione con il CNR/ILIESI per la sede della Segreteria Nazionale
2. Predisposizione delle nuove schede per le Sezioni, vecchi e nuovi Soci
3. Seminario dei Presidenti di Sezione presso la sede della Sezione di Bari
4. Approvazione del Convegno Nazionale 2005 a Messina dal titolo "Einstein e la relatività cento anni dopo" organizzato dalla Sezione di Messina
5. Ridefinizione del valore fondamentale del «Bollettino» con attribuzione dei compiti redazionali
6. Riorganizzazione e potenziamento del sito web
7. Rafforzamento dei rapporti di collaborazione con altre società di filosofia e scienze affini, Ministeri e Enti
8. Preparazione per le celebrazioni del centenario del 1° Congresso della SFI

Dando pratica attuazione a questi deliberati, la Presidenza e la Segreteria Nazionale hanno posto in essere le seguenti iniziative:

1. Seminario di tutti i Presidenti di Sezione

Si è tenuto a Bari il 13 novembre ed ha visto la presenza di buona parte degli invitati, i quali hanno apprezzato il significato dell'incontro teso a rafforzare i legami ed i collegamenti tra centro e periferia. Ci si augura che tale iniziativa possa essere periodicamente ripetuta.

2. Collaborazione con altre Società, Enti e Ministeri

a. Si sono presi accordi con la Commissione Italiana dell'UNESCO per organizzare insieme la Terza Giornata Mondiale della Filosofia il 18 novembre. Di fatti a Roma si è tenuta la manifestazione centrale presso la sede della Commissione Italiana UNESCO con la partecipazione del suo Presidente, del Presidente della SFI e di altri eminenti studiosi sul tema "Dove vai. Filosofia?". L'iniziativa ha avuto un grande successo di pubblico ed ampia eco su molti quotidiani nazionali e su Radio Tre. Questa giornata è stata altresì celebrata da numerose Sezioni con manifestazioni di vario genere: tra le altre si ricordano le Sezioni di Milano, Genova, Padova, Viterbo, Arezzo, Francavilla al Mare, Bari, Matera, Messina.

b. Altro impegno di grande rilievo è stata l'adesione e la partecipazione alle manifestazioni organizzate dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia relativa ai dottorati di ricerca in Filosofia. Il successo di tale collaborazione, dovuto in particolare al fattivo impegno del Prof. Poggi, ci induce a continuare e a rafforzare i collegamenti con il Banfi per future e coordinate attività.

c. Nel quadro del Protocollo d'Intesa con il MIUR è stato elaborato un dettagliato documento, in risposta ad una sollecitazione del MIUR stesso in merito agli Obiettivi Specifici di Apprendimento (OSA) relativi ai programmi di Filosofia dei nuovi licei. Il documento è stato elaborato su indicazione del Consiglio Direttivo dalla Commissione Didattica che ha svolto un lavoro egregio cui va il plauso dell'intera SFI.

d. Si è portato il contributo della SFI, su richiesta del Ministro Moratti, all'incontro tenutosi a Roma nei giorni 9 e 10 febbraio sui risultati del Progetto PISA che ha visto l'efficacia partecipazione del Prof. Spinelli cui va la nostra gratitudine.

e. In applicazione del Protocollo d'Intesa con il MIUR e in collaborazione con l'INDIRE la SFI ha dato il proprio contributo all'organizzazione del Seminario di Formazione Docenti sul tema "Paradigmi e modelli di insegnamento/apprendimento della Filosofia in rete", svoltosi a Fiuggi dal 21 al 25 febbraio. I lavori sono stati coronati da un sicuro successo, testimoniato dalla concretezza dei risultati raggiunti, grazie anche al grande impegno profuso dall'Ispettrice Anna Sgherri Costantini che ha saputo ben coordinare MIUR, INDIRE e SFI. Di questo, l'intera SFI gliene è grata.

f. È proseguita in questo periodo la collaborazione tra la SFI e l'INDIRE attraverso la gestione del forum per docenti da parte dei Proff. Girotti e Manara.

3. Pubblicazioni

Durante questo periodo la pubblicazione del «Bollettino SFI» e della rivista telematica «Comunicazione Filosofica» si è svolta regolarmente, secondo le consolidate scadenze.

4. Attività Sezioni

Con soddisfazione si deve registrare che anche le attività svolte dalle Sezioni locali sono aumentate sia per numero che per qualità. Oltre che la partecipazione alla Terza Giornata Mondiale di Filosofia molte sezioni hanno organizzato convegni, seminari, cicli di conferenze, corsi di aggiornamento per docenti, caffè filosofici e manifestazioni varie. Si segnalano in particolare le attività delle Sezioni di Milano, Arezzo, Perugia, Viterbo, Roma, Francavilla al Mare, Bari, Messina.

Non appena la Segreteria Nazionale sarà in possesso dell'elenco completo sarà data ampia diffusione sia nel Notiziario del «Bollettino» sia nel sito web.

Anzi, a tal proposito si sollecitano tutte le Sezioni ad inviare tempestivamente le notizie e i resoconti annuali alla Segreteria Nazionale.

5. Richiesta finanziamenti

In ottemperanza ai deliberati del Consiglio Direttivo la Presidenza e la Segreteria Nazionale si sono attivate per la presentazione di progetti di ricerca educativa e per la richiesta di finanziamenti per il funzionamento ordinario della SFI, a questo proposito sono state presentate le seguenti domande:

a. Richiesta di finanziamento ordinario al MIUR secondo le indicazioni del Decreto Ministeriale con scadenza 31 dicembre 2004

b. Richiesta di finanziamento ordinario, secondo la procedura degli anni passati, ma anche di finanziamento straordinario ai sensi del Decreto Ministeriale al Ministero dei Beni Culturali e Ambientali

c. Richiesta di finanziamento, nell'ambito del progetto Comenius di una azione triennale, insieme con le Associazioni Professionali dei Docenti di Portogallo, Spagna, Francia, Athena e Università di Bari, per la progettazione di curricula europei di Filosofia.

6. Attività programmate per l'anno in corso

a. La SFI intende organizzare una serie di incontri di coordinamento con le altre Associazioni professionali di Filosofia sui temi e problemi derivanti dal nuovo assetto legislativo riferito alle università. Tra aprile e maggio si terrà un primo incontro di questo tipo a Roma a Villa Sciarra presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici.

b. La collaborazione con l'UNESCO continuerà per l'anno corrente: si prevede di organizzare eventi per la Giornata della Poesia prevista il 21 marzo, per quella del Libro il 23 Aprile e per la IV Giornata della Filosofia in novembre.

c. Si darà inizio all'attività preparatoria per le celebrazioni del centenario del 1° Congresso della SFI.

d. Nella primavera si svolgeranno, come già da svariati anni, le selezioni regionali e la selezione nazionale delle Olimpiadi in vista della partecipazione della SFI alla gara internazionale che si terrà a maggio a Varsavia.

e. La SFI parteciperà al Convegno organizzato dalla Sezione di Messina dal titolo "Caos e complessità" che si terrà a Messina dal 6 al 9 giugno.

f. Si organizzerà in collaborazione con l'Istituto Banfi nei giorni 6-8 dicembre a Villa Vigoni un incontro preparatorio sul tema "Dove va la Filosofia in Europa", in previsione del Convegno Nazionale SFI del 2006.

g. La pubblicazione del nostro «Bollettino» cartaceo e della Rivista telematica «Comunicazione Filosofica» proseguirà attraverso la regolare attività redazionale.

h. La SFI intende continuare la collaborazione con l'INDIRE anche attraverso le attività legate alla formazione dei docenti.

i. La SFI intende riorganizzazione e potenziare il sito web.

Nella convinzione che l'attività svolta in questo anno sia stata consistente sia dal punto di vista quantitativo che da quello culturale e didattico, il Consiglio Direttivo chiede all'Assemblea dei Soci di approvare questa relazione.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

n. 1.239

SOCI ISCRITTI PER IL 2004:

(di cui n. 28 contabilizzati nel 2003)

BILANCIO AL 31/12/2004

Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci n. 1.211 a Euro 20,66	23.759,00	+ 1.260,26	25.019,26	- Bollettino n. 181: pagine 112, copie 1.500	14.000,00	- 486,94	13.513,06
- Iscrizioni Congresso 2004 - SFI	0,00	+ 508,00	508,00	- Bollettino n. 182: pagine 112, copie 1.600			
- Quote soci anno 2003 incassate nel 2004	0,00	+ 1.466,86	1.466,86	- Bollettino n. 183: pagine 112, copie 1.600			
- Quote soci anno 2005 incassate nel 2004	0,00	+ 413,20	413,20	copie in totale (181+182+183): 4.700			
- Quote soci non abbinata o doppie	0,00	+ 42,63	42,63	(tipografia, spese varie)			
- Interessi ccp. 2003 (accreditati nel 2004)	0,00	+ 357,95	357,95	- Spese segreteria (canc./telex./fax)	2.850,00	- 1.070,20	1.779,80
- Iscrizioni Sez. Romana SFI (da girare)	0,00	+ 20,64	20,64	- Spese postali	1.550,00	- 422,65	1.127,35
- Contributo INDIRE per FORUM-MIUR/SFI	0,00	+ 3.000,00	3.000,00	- FISP 2004	350,00	- 350,00	0,00
TOTALI	23.759,00	+ 7.069,54	30.828,54	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.100,00	+ 3.098,73	3.049,79
Totale entrate 2004 S.F.I.	€ 30.828,54	-		- Compensazione redattori	4.648,11	- 3.098,73	1.549,38
Totale uscite 2004 S.F.I.	€ 28.709,57	=		- Spesa commercialista	1.200,00	= 0,00	1.200,00
Residuo attivo 2004	€ 2.118,97	+		- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	0,00	+ 1.594,70	1.594,70
Residui attivi anni precedenti	€ 9.909,41	=		- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	520,00	- 212,07	307,93
Totale disponibilità al 31-12-2004	€ 12.028,38	=		- Spese FORUM INDIRE-MIUR/SFI	0,00	+ 4.587,56	4.587,56
				- Copertura spese Alt Convegno URBINO	0,00	= 0,00	0,00
				- Stampante laser LEXMARK	0,00	= 0,00	0,00
				TOTALI	27.218,11	+ 1.491,46	28.709,57

CONTRIBUTO BENI CULTURALI BILANCIO AL 31/12/2004							
Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Beni Culturali 2004	4.000,00	- 1.123,00	2.877,00	- Spese di gestione sito INTERNET	1.600,00	- 225,00	1.375,00
TOTALI	4.000,00	- 1.123,00	2.877,00	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.400,00	- 813,32	1.586,68
				TOTALI	4.000,00	- 1.038,32	2.961,68

PROTOCOLLO DI INTESA SF/MIUR BILANCIO AL 31/12/2004							
Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2004	Var. +/-	Effettivo
- Contributo MIUR 2004	0,00	+ 5.839,00	5.839,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa MIUR	0,00	= 0,00	0,00
TOTALI	0,00	+ 5.839,00	5.839,00	- Corso residenziale FERRARA	0,00	= 0,00	0,00
				- Olimpiade di Filosofia	1.200,00	- 180,85	1.380,85
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10.000,00	+ 8.214,48	1.785,52
				TOTALI	11.200,00	+ 8.033,63	3.166,37

TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE = COSTO MEDIO	= 2,88
13.513,06/4.700	

TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA	= 19,47
24.122,01/1.239	

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

SOCI ISCRITTI PER IL 2004:
(di cui n. 28 contabilizzati nel 2003)

n. 1.239

BILANCIO AL 31/12/2004

Totale entrate 2004 S.F.I.	€ 30.828,54	-
Totale uscite 2004 S.F.I.	€ 28.709,57	=
Residuo attivo 2004	€ 2.118,97	+
Residui attivi anni precedenti	€ 9.909,41	=
Totale disponibilità al 31-12-2004	€ 12.028,38	+
Totale entrate 2004 Contrib. Beni Culturali	€ 2.877,00	-
Totale uscite 2004 Contrib. Beni Culturali	€ 2.961.685	=
Residuo passivo 2004	€ 84,68	-
Residui passivi anni precedenti	€ 1.721,42	=
Totale anticipazioni SFI al 31-12-2004	€ 1.806,10	-
Totale entrate 2004 Contrib. MIUR.	€ 5.839,00	-
Totale uscite 2004 Contrib. MIUR	€ 3.166,37	=
Residuo passivo 2004	€ 2.672,63	+
Residui attivi anni precedenti	€ 10.700,90	=
Totale disponibilità al 31-12-2004	€ 13.373,53	+
Disponibilità complessiva al 31-12-2004	€ 23.595,81	

- Cassa contanti	+ 701,75
- C/c postale Roma	+ 22.894,06
- Totale disponibilità al 31-12-2004	+ 23.595,81

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA		BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2005	
Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Prev. 2005
- Quote soci n. 1.150 a Euro 20,66	23.759,00	- 0,00	23.759,00
	0,00	= 0,00	0,00
TOTALI	23.759,00	- 0,00	23.759,00
Totale entrate 2005 - preventivate	€ 23.759,00	-	
Totale uscite 2005 - preventivate	€ 25.150,00	=	
Residuo passivo 2005	€ 1.391,00	-	
Residui attivi anni precedenti (stima)	€ 12.028,38	=	
Residuo attivo al 31-12-2005	€ 10.637,38	<==> (stimato)	
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2005			
Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Prev. 2005
- Contributo Beni Culturali 2005	4.000,00	- 1.123,00	2.877,00
	4.000,00	- 1.123,00	2.877,00
TOTALI	4.000,00	- 1.123,00	2.877,00
PROTOCOLLO DI INTESA SFI/MIUR PREVENTIVO ANNO 2005			
Entrate	Prev. 2004	Var. +/-	Prev. 2005
- Contributo MIUR	0,00	= 0,00	0,00
	0,00	= 0,00	0,00
TOTALI	0,00	= 0,00	0,00
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA			
	25.150,00/1.200	=	20,96
USCITE			
Prev. 2004	Var. +/-	Prev. 2005	
- Bollettino n. 184, 185, 186 per 4.700 copie (tipografia, spese varie)	14.000,00	+ 1.000,00	15.000,00
- Spese segreteria (canc./relef./fax)	2.850,00	+ 150,00	3.000,00
- Spese postali	1.550,00	+ 450,00	2.000,00
- FISP 2005	350,00	= 0,00	350,00
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.100,00	+ 1.000,00	3.100,00
- Compensio redattori	4.648,11	- 4.648,11	0,00
- Spesa commercialista	1.200,00	= 0,00	1.200,00
- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	0,00	= 0,00	0,00
- Spese di gestione varie	520,00	- 20,00	500,00
TOTALI	27.218,11	+ 2.068,11	25.150,00
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2005			
Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Spese di gestione sito INTERNET	1.600,00	+ 1.400,00	3.000,00
- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.400,00	- 1.400,00	1.000,00
TOTALI	4.000,00	= 0,00	4.000,00
PROTOCOLLO DI INTESA SFI/MIUR PREVENTIVO ANNO 2005			
Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Spese gestione Protocollo di Intesa MIUR	0,00	= 0,00	0,00
- Corso residenziale FERRARA	0,00	= 0,00	0,00
- Olimpiade di Filosofia	1.200,00	= 0,00	1.200,00
- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10.000,00	= 0,00	10.000,00
TOTALI	11.200,00	= 0,00	11.200,00
TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE = COSTO MEDIO			
	15.000,00/4.700	=	3,19

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA SFI AL 31-12-2004

Signori Soci,

Il Collegio dei Sindaci Revisori, nell'effettuare la dovuta verifica all'amministrazione della SFI ha rilevato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione.

Regolari anche i movimenti di cassa e di c.c.p. i cui saldi sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dello stesso conto corrente postale.

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2004, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31-12-2004 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità.

Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

TOTALE ENTRATE 2004 SFI	€	30.828,54	
TOTALE USCITE 2004 SFI	€	28.709,57	
RESIDUO ATTIVO anno 2004			€ 2.118,97 +
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€	9.909,41	
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2004			€ 12.028,37 +
TOTALE ENTRATE 2004 Contr. Beni Cult.	€	2.877,00	
TOTALE USCITE 2004 Contr. Beni Cult.	€	2.961,68	
RESIDUO PASSIVO 2004	€	84,68	
RESIDUI PASSIVI ANNI PRECEDENTI	€	1.721,42	
TOTALE ANTICIPAZIONI SFI al 31.12.2004			€ 1.806,10 -
TOTALE ENTRATE 2004 Contr. MIUR	€	5.839,00	
TOTALE USCITE 2004 Contr. MIUR	€	3.166,37	
RESIDUO PASSIVO 2004	€	2.672,63	
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€	10.700,90	
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2004			€ 13.373,53 +
DISPONIBILITÀ COMPLESSIVA AL 31/12/2004			€ 23.595,81

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della SFI, dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona della prof.ssa Carla Guetti approva il bilancio consuntivo 2004 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci SFI convocata per venerdì 4 marzo in occasione del Convegno Nazionale della SFI sul tema "Einstein e la relatività cento anni dopo" (Aula Magna dell'Università di Messina 3-5 marzo 2005).

Messina 4 marzo 2005.

p. Il Collegio dei Sindaci Revisori
Il Presidente
Domenico di Iasio

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Giovanni Ferretti

(Università di Macerata)

1. *La formazione neoscolastica*

La mia prima formazione filosofico-teologica si radica nella migliore vulgata neoscolastica, quale s'insegnava nei seminari diocesani degli anni '50 del secolo scorso ed anche nell'Università Cattolica di Milano. All'Università Cattolica del Sacro Cuore entrai nel 1957, incontrandovi grandi maestri. Certamente anche Cornelio Fabro, che c'insegnava a leggere direttamente San Tommaso e Kierkagaard, ritenendo di poter interpretare quest'ultimo in chiave tomistica e manifestando una forte avversione per tutto il corso della filosofia moderna, giudicata come irrimediabilmente immanentista e quindi implicitamente o esplicitamente atea. Ma divenni "allievo" soprattutto di Gustavo Bontadini e di Sofia Vanni Rovighi.

Bontadini dava una lettura diversa del pensiero moderno, ritenendo che il fenomenismo che lo caratterizza, una volta svelata la contraddizione del "dualismo gnoseologico presupposto" che gli sta alla base, avrebbe potuto ritrovare l'intenzionalità ontologica del pensiero, rendendo così nuovamente possibile anche il discorso metafisico. Intenzionalità che già con l'idealismo era stata implicitamente recuperata e che la fenomenologia del novecento aveva espressamente riscoperto. Su tali basi gnoseologiche, che Bontadini sviluppava in una vera e propria "metafisica dell'esperienza", egli s'impegnava soprattutto nella rigorizzazione del discorso metafisico-teologico, affascinandoci con la genialità delle sue riflessioni. Ancor oggi ritengo che sia difficile superare in rigore il discorso metafisico bontadiniano, anche se dovetti a poco a poco convincermi che, almeno per quanto riguarda la problematica religiosa, il punto chiave della contrapposizione e/o del dialogo con l'ateismo e la non credenza non sta tanto nella rigorosità delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, quanto piuttosto nel giudizio sul valore antropologico-esistenziale del concetto di Dio e della fede religiosa.

Quanto alla Vanni Rovighi, essa non s'impegnava in visioni globali del pensiero moderno, attenta, piuttosto, a cogliere nei vari autori che studiava e ci faceva studiare, con grande attenzione all'analisi puntuale e massimo rispetto dei testi, l'emergere di una verità di cui arricchirci e con cui confrontarci. Questo valeva, ad esempio, per San Tommaso e i filosofi-teologi del sec. XII, come pure per Spinoza, Hume, Kant, Hegel e soprattutto Husserl, con cui m'aprì allo studio della fenomenologia.

2. *L'incontro con la fenomenologia e il problema della filosofia della religione*

La fenomenologia mi si presentò come un nuovo modo di fare filosofia non solo per il recupero dell'intenzionalità e non tanto per il suo impianto trascendentale ma per il metodo di procedere nell'analisi della realtà: non più un metodo logico-deduttivo o dialettico bensì un metodo che oggi direi delle "correlazioni essenziali" fra i vari livelli e i vari significati della realtà, tra cui anche quella della condizione di possibilità, che richiamava in qualche modo il metodo trascendentale kantiano. Alla via metafisica, rigorizzata da Bontadini in un discorso ontoteologico "breve", si sostituiva così la via lunga e paziente dell'analisi fenomenologica dei vari aspetti della realtà, spinta, ove possibile, fino al loro vario e concreto confinare con l'ulteriorità o trascendenza ultra-fenomenica.

L'interesse per le nuove vie aperte dal metodo fenomenologico alla comprensione del fenomeno religioso mi portò allo studio di Scheler, su cui mi laureai con la Vanni Rovighi nel 1962 e che continuai a studiare negli anni seguenti fino alla pubblicazione, nel 1972, di due volumi sul suo pensiero (cfr. *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica, II. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972). Dei vari aspetti del pensiero di Scheler, quello che maggiormente allora m'interessava era quello che apriva la possibilità di una nuova forma di filosofia della religione. Ma rimasi anche molto affascinato dalle sue analisi antropologiche, con cui egli aveva addirittura rilanciato e si può dire rifondato, nel novecento, l'antropologia filosofica.

Quanto alla "filosofia della religione", al tempo dei miei studi essa non era insegnata neppure alla Cattolica, perché giudicata d'impronta troppo "razionalistica" (Masnovo diceva che si poteva parlare di "filosofia verso la religione", ma non di "filosofia della religione"!), ed era assente da tutte le Università italiane, perché interessarsi di religione sembrava poco "filosofico" – eccezion fatta per Roma ove Enrico Castelli, pur ancora del tutto isolato, era già riuscito a farla introdurre come disciplina accademica. Scheler permetteva invece di dare piena dignità filosofica allo studio del fenomeno religioso, senza snaturarlo riconducendolo "entro i limiti della sola ragione" o riducendolo ad altro da sé in termini etici, psicologici o sociologici, e senza relegarlo nel campo dei sentimenti soggettivi o delle scelte personali puramente opinabili o irrazionali, su cui la filosofia non aveva nulla da dire. L'analisi fenomenologica evidenziava, infatti, l'intenzionalità veritativa specifica dell'atto religioso, ben distinta dall'intenzionalità del pensiero metafisico e tuttavia non impenetrabile alla riflessione filosofica. Questa, infatti, non necessariamente deve trarre da una presunta costruttività della ragione ogni contenuto veritativo, compresa, ad esempio, la struttura di un'ipotetica religione "naturale"; ma può ben riceverlo dalle diverse specifiche forme storiche d'esperienza umana, come l'esperienza estetica, quella etica e, appunto, quella religiosa; sempre che l'uomo filosofo le viva in prima persona e/o con altri le condivida o colga simpateticamente, onde poterle analizzare fenomenologicamente nel loro specifico significato essenziale e su di esse riflettere criticamente.

Il problema della riflessione critica sull'esperienza religiosa, colta fenomenologicamente nei suoi elementi essenziali, diveniva così il punto nodale di una possibile "filosofia della religione" su basi fenomenologiche. A questo riguardo, e cioè quanto alla più precisa determinazione dei rapporti tra filosofia e religione, Scheler si limitava però alla proposta del cosiddetto "metodo di conformità". Tra religione e metafisica, pur nella diversità ed autonomia degli iter fondativi e degli oggetti intenzionali (l'essere assolutamente "santo" da un lato e l'essere assolutamente "reale" dall'altro), deve esserci conformità nelle loro affermazioni, dato che esse confluiscono pur sempre nell'unica realtà dell'*Ens a se* assoluto e santo. Ma in Scheler notai anche due preziose indicazioni ulteriori, che più tardi scoprii costituire come i punti d'attacco per il passaggio da un'impostazione esclusivamente fenomenologica ad un'impostazione ermeneutica o fenomenologico-ermeneutica della filosofia della religione. Anzitutto l'indicazione che il metodo di conformità non andava inteso nel senso di un semplice parallelismo tra metafisica e religione, bensì nel senso di una reciproca correzione e di un vicendevole arricchimento, secondo quella forma d'incontro che Gadamer avrebbe chiamato "fusione di orizzonti". Infatti, come Scheler diceva, «*il vero Dio non è così vuoto e rigido come il Dio della metafisica. Il vero Dio non è così particolarizzato e pieno di vitalità come il Dio della pura fede*». In secondo luogo, l'indicazione che l'analisi fenomenologica non è senza pre-comprensioni (anche se il termine Scheler non l'usava ancora); e che tra le precomprensioni dell'analisi fenomenologica della religione v'è anzitutto la precomprensione antropologica. Difficilmente, infatti – egli osservava in polemica con la nascente "teologia dialettica" barthiana – è pensabile che un uomo che fosse costituzionalmente chiuso ad ogni prospettiva di trascendenza o di trascendimento rispetto alla *Umwelt* mondana, ed in generale rispetto al mondo della scienza e della tecnica funzionali alla prassi di dominio del mondo, possa essere in grado di fare un'autentica esperienza religiosa; questa è infatti, per natura sua, esperienza di trascendimento di tutto ciò che è mondano.

3. *L'incontro con le filosofie ermeneutiche e il problema del rapporto tra filosofia e teologia*

Tra gli autori che più avevano colto la seconda indicazione di Scheler sopra citata, incontrai in quegli anni Karl Rahner, di cui lessi con avidità il famoso *Hörer des Wortes*, appena uscito in nuova edizione nel 1963. Rahner, non senza influssi del pensiero di Maurice Blondel, di Karl Barth, di Martin Heidegger e anche di Gabriel Marcel, proponeva la fondazione di una filosofia della religione sulle basi di un'antropologia originariamente aperta al mistero dell'essere. Ma ben rilevava che la filosofia non è in grado di conoscere tale mistero, e quindi di elaborare in proprio una concezione della religione, se esso non si rivela a noi nella storia con una parola che l'uomo è in grado di ascoltare pro-

prio in virtù di tale originaria apertura. La filosofia della religione non ha quindi il compito di costruire razionalmente la religione, ma di metterne in luce le condizioni antropologiche di possibilità e di senso.

A questo punto ero anche in grado di sintonizzarmi fruttuosamente con le nuove impostazioni della filosofia della religione che in Italia andavano proponendo pionieri benemeriti della disciplina come Alberto Caracciolo e Italo Mancini. Il primo, nel suo libro del 1966, *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza*, lavorava nella linea della riflessione trascendentale rahneriana, mentre il secondo, con il suo capolavoro del 1968, *Filosofia della religione*, elaborava un'impostazione più nettamente ermeneutica. I vari momenti di tale impostazione erano, secondo Mancini, per un verso l'ascolto di ciò che è religione, ossia *kerygma* o "parola di Dio" (momento fenomenologico), e per altro verso l'analisi delle varie pre-comprensioni che ne rendono possibile il riconoscimento (momento più propriamente ermeneutico), ossia: 1. la "precomprensione metafisica", per mettere in luce lo schema della possibilità ontologica della religione come rivelazione; 2. la "precomprensione esistenziale", per evidenziare la natura di quel libero progettarsi dell'uomo che può portare alla scelta di fede, ed infine, come si aggiungeva nella seconda edizione dell'opera (1978); 3. la "precomprensione pratica", per saggiare quale tipo di senso il dato religioso esprima della vita e per la vita, non solo del singolo ma del corso storico complessivo, con le sue istanze di liberazione ed emancipazione.

Quest'impostazione metodologica della disciplina mi trovò allora ampiamente consenziente, come risulta anche dal saggio programmatico "Filosofia della religione", che stesi per il *Dizionario teologico interdisciplinare* (Marietti, Torino 1977). Essa per un verso permetteva di confrontarsi, dal punto di vista della tematica religiosa, con l'intero complesso della riflessione filosofica contemporanea; e per altro verso impegnava a non rimanere ai margini della teologia ma ad affrontarla direttamente nei suoi contenuti. Come l'intendeva Italo Mancini, infatti, la filosofia della religione ha lo stesso oggetto della teologia, di cui si propone come vera e propria "epistemologia"; pur differenziandosi da essa perché affronta tale oggetto solo come "presuntivamente rivelato" e non secondo il modulo dell'ortodossia o dell'eterodossia; quindi soltanto dal punto di vista formale del suo possibile riconoscimento.

Ad un ripensamento o superamento (nel senso della *Aufhebung* hegeliana) di tale impostazione dovevano però a poco a poco condurmi (1) lo studio più approfondito delle filosofie ermeneutiche, da Heidegger a Gadamer, da Ricoeur a Pareyson; (2) una maggiore conoscenza dei grandi maestri della teologia del novecento (oltre a Rahner, Barth, Bultmann, Balthasar, Bonhoeffer, Pannenberg, Metz, Moltmann, Schillebeeckx, ecc.), che andando ben oltre la neoscolastica avevano in più modi saputo rinnovare la teologia cristiana con un sapiente confronto con la filosofia contemporanea, conosciuta e discussa con alta competenza e rigore; (3) ed anche l'incontro con Ernst Bloch, che studiai con passione per vario tempo negli anni '70, soprattutto perché tentava una reinterpretazione

del marxismo in chiave utopico-umanistica, sulla base di un'appropriazione filosofica del versante messianico-escatologico dell'eredità cristiana.

Ciò che m'interessava era, ovviamente, anzitutto il nuovo volto del cristianesimo che veniva in primo piano, meno legato ad una metafisica della trascendenza teocratica e più rivolto ad una trascendenza di natura escatologica, meno di carattere dogmatico impositivo e più aperto ad una pluralità d'interpretazioni in ordine al senso concreto dell'esistenza ecc. Ma non meno importanti erano le conseguenze metodologiche di tale ripensamento. Le filosofie ermeneutiche permettevano, infatti, di rendermi conto che ciò che “di fatto” stava avvenendo nel confronto in atto tra filosofia e teologia nel novecento era anche ciò che “di diritto” doveva e poteva avvenire: non tanto una filosofia della religione che si mantiene metodologicamente ai margini della teologia, limitandosi ad esaminarne criticamente le condizioni formali di possibilità di una presunta rivelazione, quanto un vero e proprio confronto di due tradizioni ermeneutiche, che non rifuggono dal confrontarsi alla pari sulla verità e il senso dei propri contenuti di pensiero e sui risvolti che essi hanno nell'esperienza esistenziale umana.

In tale svolta metodologica mi fu di grande aiuto l'incontro con il pensiero di Luigi Pareyson, che dopo aver elaborato una delle più acute filosofie ermeneutiche del novecento, d'impronta nettamente ontologica (decisiva fu, per me, soprattutto la lettura di quel capolavoro della filosofia ermeneutica del novecento che è *Verità e interpretazione*, del 1971), la stava concretamente impegnando, nella metà degli anni '80, ad una “ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa cristiana”. Un'ermeneutica possibile e doverosa, perché la filosofia, secondo la lezione dell'esistenzialismo, non può che radicarsi nell'esistenza concreta e libera del soggetto filosofante. Tale ermeneutica – così riteneva Pareyson – non si confonde con la teologia perché non è elaborata in funzione della comunità dei credenti, ma in funzione universalizzatrice, cioè di una risposta ai grandi problemi della libertà e del male, capace di chiarificare il senso dell'esistenza umana come tale.

Questa residua distinzione pareysoniana mi parve però subito insufficiente, perché secondo la più accreditata acquisizione della riflessione teologica del novecento, la teologia, in quanto “coscienza critica della fede”, intende parlare non solo ai credenti ma a « quanti hanno occhi per vedere » (W. Pannenberg) ovvero “a tutti gli uomini di buona volontà”. Dalla “filosofia della religione”, ed anche dalla “filosofia della rivelazione” o dalla “filosofia del fatto cristiano”, occorre quindi passare ad un più esplicito lavoro di reciproco confronto ermeneutico tra la tradizione teologica, radicantesi nei suoi testi fondatori, e la tradizione filosofica, a sua volta radicantesi nei suoi testi classici. Senza peraltro dimenticare – contro gli steccati accademici che da tempo tentavano di tenere separate le due tradizioni – che esse in occidente non esistono allo stato puro, ma si sono già ampiamente contaminate a vicenda secondo quel processo di “fusione di orizzonti” che, secondo il pensiero ermeneutico, caratterizza ogni evento di comprensione.

Questa nuova coscienza metodologico-ermeneutica, che ho cercato man mano di esplicitare ed argomentare con i saggi ultimamente raccolti nei due volumi *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia teologica* (Esi, Napoli 2002), è stata in vario modo messa alla prova nella serie di colloqui internazionali su “filosofia e religione”, da me organizzati a Macerata, con la collaborazione di vari colleghi e amici, a partire dal 1984 ed ormai giunti alla decima edizione¹. Ed è anche sfociata nella fondazione, con alcuni amici filosofi e teologi di varie confessioni religiose, credenti e non credenti, della rivista «Filosofia e teologia» nel 1987. Questa rivista, che coinvolge diversi gruppi di ricerca di varie università italiane, non solo ha offerto e offre un libero *forum* di discussione su temi religiosi, ma ha anche aperto in Italia un vero e proprio inedito campo di studi alla confluenza di due discipline, la filosofia e la teologia, tradizionalmente separate nella nostra tradizione accademica.

4. Ulteriori interessi teoretici in dialogo con Emmanuel Lévinas e rileggendo Kant

L’interesse per le precomprensioni gnoseologiche, ontologiche e antropologiche del fenomeno religioso, mi portava nel frattempo, soprattutto dopo l’inizio della mia docenza come professore ordinario di Filosofia teoretica all’Università di Macerata nel 1976, ad approfondire tali problematiche dal punto di vista strettamente teoretico. L’incontro con il pensiero di Emmanuel Levinas, che cominciai a studiare agli inizi degli anni ’80 (il mio primo corso, con relative dispense, su Levinas risale all’A.A. 1983-’84), ha costituito un’importante fonte di nuove riflessioni – se non proprio una svolta nel mio pensiero. Riflessioni, in particolare, che se per un verso mi confermavano in una visione della fenomenologia alla Scheler, in cui il centro non è il soggetto trascendentale intenzionante, ma, se mai, l’oggetto intenzionato che si autodona (secondo la concezione già scheleriana della *Selbstgegebenheit* dei veri fenomeni), per altro verso la modificavano radicalmente. Alla scuola di Levinas, infatti, l’oggetto intenzionato risultava essere originariamente non tanto un “fenomeno-oggetto” quanto la “significazione” etica che altri mi

¹ Mi permetto di ricordarne in nota i titoli, con i dati delle edizioni degli Atti, anche al fine di segnalare alcuni dei temi di confine o di comune interesse tra filosofia e teologia, su cui si è fruttuosamente riflettuto in clima di collaborativo colloquio: *Temporalità ed escatologia* (1984), Torino 1986; *Il tempo della memoria. La questione della verità nell’epoca della frammentazione* (1985), Torino 1987; *La ragione e il male* (1986), Genova 1988; *La ragione e i simboli della salvezza oggi* (1988), Genova 1990; *Filosofia e teologia nel futuro dell’Europa* (1990), Genova 1992; *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson* (1993), Macerata 1995; *Ermeneutiche della finitezza* (1996), Macerata 1997; *Linguaggi dell’ontologia* (1999), Pisa-Roma 2003; *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento* (2002), Pisa-Roma 2003; *La resurrezione. Mistero del desiderio* (2004) (in corso di stampa).

rivolge, in contro-tendenza (o contro-intenzionalità) alla mia stessa intenzionalità teoretica; facendomi così scoprire non più anzitutto come soggetto teoreticamente intenzionante quanto, più radicalmente, come soggetto di responsabilità etica.

Le conseguenze di tale rivolgimento mi si prospettarono ben presto come molto rilevanti; non solo a proposito del soggetto trascendentale husserliano, ma anche, correlativamente, a proposito di quell'orizzonte ontologico che la tradizione filosofica occidentale più accreditata, Heidegger compreso, considerava indissolubile correlato del pensiero; e che Bontadini m'aveva insegnato a considerare come intrascendibile. Senza considerare le conseguenze per la stessa riflessione teologica, dato che l'ontologia, sulla scia di Heidegger ed in compagnia con Karl Rahner ed Italo Mancini, era stata anche da me considerata fino allora come l'indispensabile precomprensione ultima del discorso teologico.

Lo studio approfondito ed appassionante di Levinas, cui dedicai vari corsi accademici (confluiti poi nella monografia *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996) e vari saggi (confluiti nel volume *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003), mi convinse a poco a poco che l'orizzonte ultimo del senso, e quindi anche lo sfondo ultimo – se non proprio la precomprensione ultima – del discorso teologico non è l'orizzonte ontologico, ma l'orizzonte etico; se pur si può ancora chiamare orizzonte, essendo piuttosto la provocazione o vocazione originaria che costituisce pre-originariamente l'*humanum* provenendogli dall'"altro". Senza dimenticare che il lavoro filosofico di Levinas, impegnato a "tradurre" in greco, cioè nel linguaggio della filosofia e con metodo fenomenologico rinnovato, il messaggio dei profeti ebraici e, più in generale, lo spirito della tradizione religiosa ebraico-talmudica, mi confermava circa quella possibilità di incrocio ermeneutico della tradizione religiosa ebraico-cristiana e della tradizione filosofica occidentale, che andavo maturando sul piano epistemologico.

Rimanevo però convinto che, neppure accogliendo la provocazione levinassiana, l'ontologia, come pure l'orizzonte trascendentale della coscienza, potessero essere messe fuori circuito dalla riflessione filosofica. Per questo ripresi il confronto con Husserl (cfr. il volume *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997) e, soprattutto, mi rivolsi a Kant, cercando d'interrogarlo sul rapporto tra ontologia e teologia sullo sfondo delle contrapposte posizioni di Heidegger e di Levinas sul tema (cfr. il volume *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, tr. fr. Du Cerf, Paris 2001, il cui primo capitolo ha come titolo "Rileggere Kant dopo Heidegger e Levinas").

Ciò che soprattutto evidenziai in Kant è la presenza di due forme di ontologia, una di tipo fenomenico-oggettuale, in nessun modo atta a fornire da sfondo alla teologia, ed una di tipo noumenico-transoggettuale, che non solo apre lo spazio alla teologia ma le offre un'indispensabile sponda critica. Se è vero, infatti, che Kant mette in crisi l'ontoteologia (ovvero la metafisica anche nella sua versione ontologico-trascendentale), ritenendo che essa non sia in

grado di offrire una via speculativamente valida per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, è pur vero che egli la valorizza come il coronamento di tutta quanta la conoscenza umana, in grado addirittura di rettificare e purificare la conoscenza di Dio che da altre fonti ci fosse attingibile. Tra queste altre fonti, com'è noto, Kant pone anzitutto la fonte della ragion pratica, che ha quindi il primato sull'ontologia circa l'accesso alla realtà di Dio ed anche circa la qualificazione della sua natura più propria. Ma al "limite" dell'etica, sotto la spinta della problematica del male radicale, Kant apre lo spazio (i parerga) anche ad una fonte soprannaturale superiore, come quella della religione positiva cristiana.

Oltre al tema della diversa e convergente funzione dell'etica e dell'ontologia nei riguardi della teologia, ciò che maggiormente mi stimolò nella rilettura di Kant, fu peraltro il tema della differenza tra limiti (*Grenzen*) e confini/barriere (*Schranken*), confluyente in quella figura di una metafisica di nuovo tipo, che spingendosi fino "ai limiti" della ragione permette di trascendere il campo dell'orizzonte fenomenico-oggettuale o coscienziale-trascendentale, pur senza poter determinare concettualmente l'ulteriorità cui apre se non in forma analogica e limitatamente al rapporto che essa intrattiene col mondo dei fenomeni; e così mantenendola nella sua realtà di vero e proprio "mistero".

Oltre che la direzione teologica di tale trascendimento – che interessava massimamente a Kant per motivi etici – mi pare oggi utile e fecondo tentare anche altre direzioni, come quella dell'ulteriorità misteriosa dell'altro uomo, della carne vivente (*Leib*), dello stesso "che" (*dass*) del mondo, evidenziandoli, secondo i suggerimenti della più recente fenomenologia francese, come "eventi di donazione". In dialogo con questa fenomenologia, mi vado ultimamente appassionando per tali problematiche, che ritengo ormai non risolvibili sul piano dell'ontologia trascendentale tradizionale ma solo su quello di un'ontologia della gratuità e della donazione, e forse addirittura andando oltre l'ontologia, per trovare nell'etica della responsabilità verso altri ed in ultima analisi nell'esperienza dell'amore dell'altro nella sua unicità, l'origine ultima dell'accesso alla trascendenza irriducibile altrui nonché lo svelamento del senso ultimo dell'essere stesso².

² Come documentazione di questi più recenti interessi, rimando, oltre al volume già sopra ricordato, *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani* (2003), ai saggi *Le "ragioni" del "mistero". Abbozzi di fenomenologia del volto, della carne, del mondo*, in G. L. Brena (a cura di), *Ragioni del mistero*, Clueb, Padova 2003, pp. 13-36; *Il mistero ontologico come donazione. Un percorso nella filosofia del novecento*, in L. Ruggiu-J. M. Navarro Cordón (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini e associati, Milano, 2004, pp. 89-106; nonché ai volumi collettanei da me curati, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002 e *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003.

Alfonso Maurizio Iacono

(Università di Pisa)

Mi iscrissi a Medicina. Passai a Filosofia dopo un anno, senza dire niente a mio padre e a mia madre. Mio padre capì abbastanza presto, mia madre ci mise molto più tempo. Ero a Pisa. Venivo da Agrigento. Cresciuto in una piazza che sporge sul largo declinare della collina fino al mare, interrotto orizzontalmente, quasi come un'onda, dal dispiegarsi dei templi che si guardano l'un l'altro, avevo fatto in tempo ad assistere alla travolgente e contorta mistura di emancipazione sociale e speculazione edilizia che cominciava a uccidere la memoria e che nel luglio del 1966, a causa di una frana, fece sprofondare la città dentro se stessa, come se implodesse. Mia madre avrebbe voluto che facessi il ragioniere. A quel tempo il diploma dava ancora l'illusione di un posto più o meno sicuro. Scelsi e frequentai il Liceo classico "Empedocle". Dopo il Liceo partii per Pisa. Stavo bene ad Agrigento. Ma forse non del tutto. Amici molti e importanti, ma anche un infinito senso di solitudine e di lontananza, attraente e respingente a un tempo.

Medicina per me significava allora biochimica o psichiatria, per mia madre il ritorno a casa dopo la laurea, buono *status* sociale accompagnato da quel senso di sicurezza che dà un medico in un piccolo mondo. Arrivai a Pisa nel bel mezzo del '68. Appartenevo a quel tipo di siciliano pieno di complessi di inferiorità nei confronti di quelli del Nord, del loro modo di parlare, persino del loro accento (esiste un altro tipo di siciliano che, al contrario, non conosce il significato della parola "inferiorità"). Il senso di rottura e di cambiamento che si respirava nell'aria e che spezzava e dissacrava rituali, gerarchie, tradizioni (magari creandone altri) mi contagiò. E ancora di più mi travolse quel diffuso senso di solidarietà che, come tutti i fenomeni veramente politici, non si limitavano alla sfera della politica. Tra aule di Medicina, assemblee, manifestazioni, mentre andavo togliendomi qualche originario complesso, sentivo crescere in me un grande disagio che oggi descriverei in questi termini: quanta passione c'era nella scelta di Medicina e quanto invece del mio "falso sé" vi aveva contribuito?

Dopo un anno (anno di sconvolgimenti) riuscii a liberarmi, almeno in parte, del "falso sé" e passai a Filosofia. Ho sempre ammirato (e forse invidiato) coloro che hanno avuto padri "importanti" da imitare o da superare, e madri protettive e lungimiranti, insomma coloro che hanno da raccontare quelle storie che vanno a imbandire in modo raffinato e impeccabile la tavola degli psicanalisti. Ho sempre avuto la sensazione che la mia storia si avvicini di più alla tavola con tovaglia a quadretti e con tovaglioli di carta di una rosticceria (intendiamoci, amo i cibi delle rosticcerie). Mio padre parlava poco, mia madre si lamentò per anni del fatto che non ero diventato medico e che

non ero tornato a casa per esercitare la professione. Racconto queste cose perché comprendo benissimo i giovani che cercano di fare in famiglia una battaglia per andare a Filosofia e in molti casi la perdono. Lo so, dovrei parlare della mia storia culturale e filosofica e invece sto qui a raccontare delle mie vicende personali legate alle scelte universitarie, ma il fatto è che, a differenza di un tempo, non riesco più a separare del tutto le due cose. Ho sempre detestato il cosiddetto “parlarsi addosso”, ma la fredda esclusione di se stessi mi suona oggi falsa e ipocrita. O forse ciò dipende dal fatto che non ho più le certezze di una volta e le domande e i dubbi aumentano e in fondo la filosofia, a differenza di altre forme di sapere, implica, a mio parere, l’incremento di domande e di dubbi. Del resto, non credo che la filosofia cerchi, come la maggior parte dei filosofi affermano, la “verità”; la filosofia cerca il “senso”. Si potrebbe generalizzare quel che Spinoza ha scritto nel *Trattato teologico-politico* a proposito dell’interpretazione della Bibbia: «Per enunciati oscuri o chiari intendo quelli il cui significato è facilmente o difficilmente deducibile dal contesto del discorso, e non quelli la cui verità è facilmente o difficilmente percepibile dalla ragione. *Ciò di cui qui ci occupiamo, infatti, non è la verità dei discorsi, ma soltanto il loro senso.* Bisogna fare ben attenzione, anzi, quando cerchiamo il senso della Scrittura, di non lasciarci sedurre dal nostro razocinio (per non dire dai nostri pregiudizi), in quanto esso è fondato sui principi della conoscenza naturale. E per non confondere il vero senso del discorso con la verità delle cose, esso dovrà essere esaminato esclusivamente in base all’uso della lingua, oppure sulla base di un ragionamento che non riconosce altro fondamento tranne quello della Scrittura» (cito dalla trad. di Emilia Giancotti). Spinoza (come forse Senofane prima di lui) fu importante per la storiografia non perché insegnò un metodo specifico, ma perché favorì un atteggiamento di libertà e di criticità nella ricerca. «Spinoza – ha scritto Arnaldo Momigliano – tornò ai principi fondamentali della ricerca storica greca nel senso che trattò la storia biblica come storia ordinaria alla maniera greca. Inoltre, se è generalmente vero che gli studiosi del Rinascimento arrivarono presto ben oltre quello che gli studiosi greci erano stati capaci di fare nell’interpretazione storica dei testi antichi, questo è particolarmente vero per Spinoza. Questi, dopo tutto, era in grado di fondarsi sull’intima conoscenza della Bibbia e sulla acuta osservazione dei dettagli, di generazioni e generazioni di studiosi ebrei».

Quando passai a Filosofia, a Pisa dominavano da un lato il neopositivismo, dall’altro lo storicismo, e in particolare lo storicismo marxista. Ma di fronte al senso di rottura e di mutamento che aleggiava nell’aria, il neopositivismo mi appariva asettico, distante, e lo storicismo, in particolare quello marxista, soffocante. Compresi più tardi il significato di ciò che aveva detto Arnaldo Momigliano e cioè che lo storicismo si fonda sul concetto di “mutamento”. A quel tempo la linea Hegel-Marx-Labriola-Croce-Gramsci mi sembrava continuista e indirettamente apologetica. Come molti altri della mia generazione preferivo interpretazioni radicali come quella che Adorno e

Horkheimer avevano presentato in *Dialettica dell'illuminismo* e mi affascinava l'interpretazione che del *Capitale* di Marx davano Louis Althusser e i suoi allievi dell'*École Normale* di rue d'Ulm a Parigi. Mi laureai (sotto la guida di Aldo Gargani e avendo avuto come correlatore Nicola Badaloni) presentando una tesi su Hegel e l'economia politica, dove l'impianto teorico della società civile e della dialettica servo-signore, così come Hegel l'aveva costruito nel suo periodo jenesi (quello, per intenderci che si concludeva con la *Fenomenologia dello Spirito*) veniva comparato con i modelli dell'economia politica di James Steuart e di Adam Smith.

Successivamente sviluppai un interesse per il pensiero francese contemporaneo e in particolare per la riflessione di Claude Lévi-Strauss da un lato e di Michel Foucault e del suo modo di intrecciare storia, politica, filosofia dall'altro. Gli storici della filosofia italiani diffidavano di Foucault, lo storico e storico della storiografia Arnaldo Momigliano lo rispettava. Non ho mai pensato che la storia della filosofia dovesse identificarsi con la storia dei filosofi. Al contrario, credo che sia connaturato alla filosofia e alla sua storia il doversi, per così dire, contaminare. È forse anche per questo che nel mio primo libro, *Il borghese e il selvaggio*, tentai l'approccio storiografico in termini di comparazione fra modelli e di modificazione di un'immagine (quella dell'uomo isolato, espressa dalla figura di Robinson Crusoe e trasformata nell'immagine dell'*homo oeconomicus* da economisti e filosofi del XVIII e del XIX secolo) all'interno delle teorie della società degli illuministi Turgot e Adam Smith. Mi rendo conto ora che questo mio primo lavoro appartiene a una ricerca che ho cercato di proseguire successivamente e che cerco tuttora di portare avanti sulla questione dell'autonomia e della libertà. La figura di Robinson ci suggerisce un'immagine di autonomia individuale associata all'isolamento. L'autonomia è qui il risultato dello svincolarsi (almeno apparentemente) dai legami sociali, che l'individuo poi ricostruirà ma in quanto maschio, bianco, adulto, solitario, appena uscito dal conflitto con il padre e risolto o con la morte di quest'ultimo o, come nel caso di Robinson, nella fuga per mari aperti e poi nei naufragi. Più che dalle storie dei filosofi ero attratto dalle genealogie dei concetti. Fu così che intrapresi l'indagine per la ricostruzione della storia di un concetto, il feticismo, dalla sua origine (illuminista, ma la parola *feticcio* ha un'origine precedente e coloniale) fino alla contemporaneità. Penso che sia grazie a genealogie di questo tipo che si possano fare emergere i rapporti tra la filosofia e i saperi, nella fattispecie tra la filosofia e l'antropologia (e non solo). Anche in un lavoro successivo, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, che raccoglieva alcuni dei miei studi sull'illuminismo, avevo cercato di affrontare problemi storiografici e filosofici, intrecciando storiografia, filosofia e antropologia.

Lungo il percorso di queste ricerche mi resi conto dell'importanza di Marcel Mauss e di Émile Durkheim. Più in generale mi resi conto di come il sapere antropologico, nato da interessi coloniali, avesse avuto via via la funzione di mettere in questione

pregiudizi occidentali prima accettati come ovvi. Quando un sapere denaturalizza il senso comune, coglie cioè come storicamente determinato e limitato quel che appare naturale ed eterno, allora esso assolve a un compito che è filosofico, perché la filosofia è, secondo me, lo scandalo dell'ovvio. È per questo che da Talete a Descartes, da Platone a Husserl, da Aristotele a Heidegger, la filosofia si accompagna alla meraviglia e, nello stesso tempo, applica il metodo scettico dell'*epoche*, della sospensione dell'assenso e del giudizio, del dubbio come messa in discussione delle certezze. Da questo punto di vista la filosofia è necessariamente critica. La verità si accompagna al dubbio, non alla certezza e si rivela come ricerca di senso. Con queste convinzioni mi sono confrontato anche con i bambini delle elementari in due libri che ne riportano i colloqui, *Le domande sono ciliegie* e *Per mari aperti*.

Negli ultimi anni sono ritornato al tema dell'autonomia. Mi sono chiesto, in *Autonomia, potere, minorità*, perché nell'Occidente democratico quella che Kant chiamava uscita dallo stato di minorità (e che per lui era illuminismo) si è rivelata entro certi limiti fallimentare. Vi è come un desiderio di restare nell'utero, nel guscio, nella caverna. Ci si comporta come il paradossale protagonista dell'ultimo racconto di Franz Kafka, *La tana*: egli esce per mettersi di fronte alla sua tana e contemplare dal di fuori la sua impossibilità di liberarsi del luogo della sua sicurezza che è in realtà una prigione volontaria. Sono sempre più convinto che, anche dal punto di vista politico, il problema da indagare sia di tipo cognitivo. In precedenza mi ero occupato di questioni epistemologiche relative alla storia e ai rapporti tra saperi in *L'evento e l'osservatore* e in *Tra individui e cose*. Oggi penso che sia necessario riprendere in considerazione i temi del duplice e del molteplice per ripensare al nesso tra verità, illusione e inganno e per ripercorrere criticamente il tema della realtà da Platone a William James e da quest'ultimo alle riflessioni contemporanee. Che rapporto vi è tra verità e realtà in un mondo sovraccarico di comunicazione e di informazione? Non siamo forse come i prigionieri della caverna di Platone, ma in un mondo aperto, visibile, dinamico, violento? Non dobbiamo forse ripensare la storia occidentale dell'autonomia, guardando con altri occhi i nostri stessi miti di identità, immaginandola non soltanto e non più come la lotta del maschio adulto, solitario ma come una storia di relazioni, e di relazioni di potere, che non si sciolgono, ma storicamente si trasformano? Ma allora forse, in questo caso, avremo da imparare molto da Winnicott che filosofo di professione non era.

Renato Pettoello

(Università Statale di Milano)

Si parvis licet componere magnis

Come cominciare? E che tono tenere, dovendo parlare di me stesso? La cosa migliore mi sembra quella di evitare ogni riferimento personale e cercare di dare conto invece di quello che faccio. Mi proverò allora a spiegare come, nel corso degli anni, si siano venuti chiarendo e precisando, almeno ai miei occhi, le mie posizioni filosofiche ed il senso del mio lavoro. Non è retorica se dico subito che questo processo di chiarificazione è in gran parte il frutto di discussioni con amici ed allievi e del confronto costante con gli studenti, oltre che, naturalmente, della mia riflessione personale. Credo infatti che l'attività didattica, la preparazione dei corsi, la partecipazione a seminari siano una palestra utilissima, in quanto ci costringono a mettere costantemente alla prova le nostre convinzioni, ad approfondire temi e problemi, a cercare soluzioni nuove. Perché, a mio avviso, la ricerca filosofica deve essere sempre anche confronto, dialogo, discussione aperta e franca.

Ma bando agli indugi. E considerato che, di formazione, sono uno storico della filosofia, sarà bene chiarire fin da subito come intendo il lavoro dello storico. Ho infatti maturato la convinzione che non sia possibile fare storia della filosofia, senza una chiara prospettiva filosofica. Almeno per me. L'accento deve cadere dunque decisamente su "filosofia" e non su "storia". Anzi, giungerei a dire che la storia del pensiero ha senso soltanto se serve a produrre un pensiero nuovo o quantomeno a sorreggere un'indagine teorica. Perché ritornare indietro, cercare la genesi storica dei problemi filosofici che ci occupano oggi, ci aiuta a capire meglio la portata e la complessità di questi stessi problemi, al di là di facili mode e di inevitabili dogmatizzazioni. Inoltre ci consente spesso di scoprire come alcuni tentativi, che per lungo tempo sono sembrati dei "rami secchi", ci si presentino oggi sotto una nuova luce e si mostrino in tutta la loro nuova vitalità e fruttuosità. Insomma, come dice Leibniz, «il faut qu'on recède pour mieux sauter». Ma appunto bisogna prepararsi a spiccare il salto in avanti o almeno provarci. Risulterà allora chiaro come, dal mio punto di vista, non sia possibile fare teoresi senza preoccuparsi della genesi storica dei problemi, ma neppure fare storia della filosofia senza tensione teoretica. Questo comporta anche, a mio avviso, che si debba procedere ad una consapevole selezione dei dati storici. Non tutto è ugualmente importante e significativo. Mi rendo perfettamente conto che si corre così il rischio di riproporre una visione teleologica della storia del pensiero. Ma non si tratta di questo. Si tratta di riconoscere consapevolmente e chiaramente, che nel passato cerchiamo ciò che ci interessa oggi.

Del resto l'obiettività storica assoluta non esiste; diversamente non sarebbe necessario che ogni generazione s'"inventasse" il suo passato. Ma, mi si dirà, così si ritorna puramente e semplicemente ad una tradizione morta e sepolta e si cancella con un semplice colpo di spugna quanto è stato fatto in campo storiografico, soprattutto nel secondo dopoguerra. Non direi proprio. Credo anzi che la lezione di rigore e di rispetto delle fonti che ha caratterizzato questa stagione della storia della filosofia sia ineludibile; ma credo anche che sia una stagione terminata. La mia impressione è che si sia buttato via il bambino, insieme all'acqua sporca del bagno. Che la giusta reazione ad un certo modo di fare storia del pensiero, abbia spazzato via anche le legittime aspirazioni ad un pensiero originale. Qualcosa di simile è accaduto nella pratica esecutiva in musica, ove, reagendo alle intemperanze interpretative della prima metà del secolo, si è finiti col fornire esecuzioni "perfette", ma perfettamente esangui. Bisogna avere il coraggio di rischiare nuovamente e di rimettersi a fare filosofia, con l'aiuto della sua storia.

I temi filosofici che mi occupano da sempre, ma con sempre maggiore consapevolezza, sono quelli legati alla costituzione della realtà, all'eredità ed alla tenuta del trascendentalismo, alla possibilità di sviluppare una filosofia della cultura, totalmente priva di soggetto. In questa prospettiva si sono mosse le mie indagini storiche. Si tratta di un'eredità che ci è stata lasciata dalle tre grandi correnti di pensiero del Novecento: il Neoempirismo, il Neokantismo e la Fenomenologia. E credo sia giunto il tempo di rivedere questo periodo di fermento e di vitalità filosofica, senza dogmatismi. Io infatti non mi riconosco propriamente in nessuna scuola filosofica. Volendo fare il verso a Whichcote, direi che «non sum philosophus alicuius nominis». Ormai ci separa una distanza sufficiente per rendersi conto che non solo i problemi che occupavano i pensatori che si riconoscevano in queste "scuole", ma spesso anche le proposte di soluzione non erano poi così distanti. Non si tratta naturalmente di negare le differenze, ma di provare ad andare oltre, al di là di certe divisioni, storicamente comprensibili, ma filosoficamente in gran parte ingiustificabili. Si tratta insomma di fare semplicemente filosofia. E non la si prenda per un'ammissione di eclettismo filosofico. Proprio la necessità di rivolgerci ai problemi veri e la distanza che, come ho detto, ci separa dalle divisioni di scuola, dovute in gran parte a motivi polemici, ci autorizza a cogliere liberamente da questa o da quella tradizione, senza tema di peccare di alto tradimento.

Il punto fermo dal quale mi muovo è la convinzione che Kant abbia segnato un "mutamento paradigmatico" nella storia del pensiero, che ha caratterizzato tutto il pensiero contemporaneo (e questo è abbastanza ovvio), paradigma dal quale, però, nonostante i contributi anche fondamentali, dei pensatori seguenti, non siamo ancora usciti. Kant insomma è a tutti gli effetti un nostro contemporaneo. Ma allora diventa particolarmente interessante, sia da un punto di vista storiografico, sia da un punto di vista prettamente filosofico, cercare di capire cosa è effettivamente accaduto dopo Kant e come si è giunti ai problemi che ci occupano oggi.

È in questo contesto storico e teorico che si situano le mie ricerche su quello che ho chiamato «un altro Ottocento tedesco», cioè su quelle correnti di pensiero, ormai quasi completamente dimenticate dalla storiografia ufficiale, che ebbero però ampia risonanza all'epoca e furono il vero terreno di coltura dei problemi filosofici che verranno ereditati dalla migliore tradizione filosofica del Novecento. Particolarmente interessante mi pare la figura di Herbart, alla quale ho dedicato numerosi studi. Herbart è infatti un pensatore per molti versi emblematico. Egli fu infatti una figura di spicco del dibattito filosofico, non solo tedesco, almeno fino alla prima Guerra Mondiale, ed esercitò un durevole e significativo influsso, diretto o indiretto, su tutti i protagonisti della prima stagione filosofica del nuovo secolo, fino a che non cadde in un quasi totale oblio, travolto dalla rinascita idealista e dalle tendenze spiritualiste e irrazionaliste che caratterizzarono gran parte della filosofia tra le due guerre. Ma, ciò che più conta, offre ancora oggi, interessantissimi spunti teorici che in parte sono stati lasciati cadere, in parte sono diventati “ovvi”, perché ormai acquisiti, ma che hanno perso così la loro vitalità e la loro produttività. Particolarmente significativi mi paiono i temi legati alla metafisica e all'ontologia, affrontati con grande modernità da Herbart, e che si inseriscono perfettamente nel dibattito attuale tra realismo e antirealismo, portando però linfa nuova, forse proprio perché ci riportano agli albori di questo stesso dibattito, ci mostrano la fucina ove venivano forgiate le armi del dibattito e i problemi erano ancora incandescenti, allo stato magmatico. Mi pare cioè che, nel dibattito attuale, soprattutto in area anglosassone, nonostante esiti particolari di notevolissimo interesse e analisi di dettaglio di grande raffinatezza, si sia perso di vista il problema di fondo, rischiando così di cadere nuovamente in posizioni “ingenui”, ove il rapporto tra trascendenza della “cosa” e immanenza dell'oggetto non risulta chiaro in tutta la sua ricca problematicità. E in Herbart vi è un interessantissimo tentativo di recuperare la trascendenza, seppure all'interno di una prospettiva saldamente immanentistica. Insieme ad un profondo ripensamento del trascendentalismo, nel suo complesso.

Ma un altro aspetto, a mio avviso non secondario, d'interesse per questo «altro Ottocento tedesco» è il costante dialogo che i pensatori che si situano in questa tradizione, hanno mantenuto con i saperi particolari ed in specie con la scienza. Molti di questi pensatori avevano eccellenti competenze scientifiche o erano addirittura scienziati di formazione. Il dialogo con le scienze viene così mantenuto vivo e la filosofia, lungi dal volersi presentare, come accade con l'idealismo, come la scienza delle scienze che fagocita gli altri saperi, si presenta essenzialmente come meta-fisica, come scienza di second'ordine chiamata a riflettere sui dati che vengono forniti dai saperi particolari e sulle condizioni di possibilità di questi stessi saperi, riconoscendo tuttavia ad essi piena e totale autonomia e dignità speculativa. Anche di qui viene una lezione importante per la nostra pratica filosofica attuale. Su questa linea di pensiero, si può tentare di dare vita ad una filosofia della cultura che elimini completamente la presenza del soggetto. Una

filosofia della cultura, tanto più significativa se sa fare tesoro della relatività ontologica; se ci si rende conto cioè delle differenti sfere ontologiche, differenti, ma non gerarchicamente ordinate, entro le quali si muovono le diverse forme di comprensione del mondo. Non solo la scienza, naturalmente, o, come sarebbe meglio dire le scienze, ma anche le arti, i linguaggi, ecc. L'unità risulta allora semplicemente un principio regolativo.

Resta un ultimo aspetto del mio lavoro sul quale vorrei soffermarmi brevemente, anche se può sembrare irrilevante o quantomeno secondario. Ma io non lo ritengo tale. Ed è il problema dello stile espositivo. Credo infatti che lo stile debba essere quanto più possibile chiaro e trasparente. Questo non vuol dire, naturalmente, che si possa essere sempre "semplici" o, peggio, che si debbano appiattare i problemi, evitando ogni complessità e ogni tecnicismo. Ritengo però che si debba e si possa sempre essere chiari. Credo anzi che la chiarezza espositiva sia indice di chiarezza concettuale. So bene che oggi va di moda, in certi ambienti filosofici nostrani, un linguaggio sapienziale, un linguaggio fumoso, metaforico e allusivo. E so altrettanto bene che questo è un facile modo per apparire profondi. Perché, come dice uno dei miei autori «nelle faccende filosofiche, la gente ama di gran lunga di più ciò che è pieno di mistero, oscuro ed apparentemente profondo, che non ciò che è rigorosamente scientifico e chiaro». Ma la filosofia è argomentazione e l'argomentazione deve essere rigorosa e lucida. Su questo terreno non si può in alcun modo scendere a patti.

Caro lettore, ecco tutto. Ho cercato di condensare in poche righe i pensieri che mi frullano per il capo da qualche tempo e che hanno guidato la mia attività di storico. Se sono riuscito in qualcosa, puoi dirmelo solo tu. Sei tu l'unico giudice autorizzato.

Sull'attualismo radicale e negativo di Andrea Emo

Tiziano Boaretti

1. L'“irruzione” del pensiero di Andrea Emo nel panorama filosofico italiano sul finire degli anni Ottanta ha subito fatto comprendere che era apparso in Italia un pensatore di rilievo, fino allora completamente appartato e nascosto, che aveva sviluppato una profonda e complessa ricerca filosofica solitaria. È solo grazie alla lungimiranza dei familiari, i quali, dopo la morte del filosofo¹, hanno chiesto la collaborazione di Massimo Cacciari per un esame dell'imponente lascito manoscritto, che è stato possibile, grazie al lavoro di due studiosi, Massimo Donà e Romano Gasparotti, vedere pubblicate alcune parti dei quaderni emiani².

La pubblicazione di questi scritti suscitò un certo interesse anche da parte della stampa quotidiana; apparvero infatti numerosi articoli sulle pagine culturali dei maggio-

¹ Andrea Emo nacque a Battaglia Terme (Padova) nel 1901. Di nobili origini, visse prevalentemente fra Roma e il Veneto. Intorno al 1918 seguì, per un breve periodo, i corsi di Gentile all'Università di Roma. Ebbe solo sporadici contatti con il “mondo intellettuale”, in particolare con Ugo Spirito, Alberto Savinio e Cristina Campo. Per tutta la vita si dedicò ad una solitaria ricerca filosofica accumulando, negli anni, centinaia di quaderni che non volle mai pubblicare. Morì nel 1983. Una selezione dei suoi scritti cominciò ad essere pubblicata a partire dal 1988-'89.

² Di Andrea Emo sono stati pubblicati finora i seguenti volumi: *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, prefazione di M. Cacciari, Venezia 1989; *Le Voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte 1918-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Venezia 1992; *Supremazia e maledizione. Diario filosofico del 1973*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Milano 1998; *Il monoteismo democratico. Religione, politica e filosofia nei quaderni del 1953*, a cura di L. Sanò, Milano 2003. Inoltre sono comparse su riviste le seguenti raccolte di testi: *Una inspiegabile necessità...*, «Anfione Zeto», 2-3 (1988); *Arte e bellezza “ecce mysterium”*, «Qust-Il giornale degli artisti», 1 (1992); *Cette chanson d'amour qui toujours recommence*, a cura di M. Donà, «Paradosso», 5 (1993); *In principio era il Verbo, poi venne la conversazione*, a cura di R. Gasparotti, «Itinerari filosofici», 6/7 (1993); *La Chiesa è cortigiana della storia*, «La Repubblica» («Mercurio», n. 20), 22/7/1989; *Dio è morto con tutti i conforti religiosi*, «La Repubblica» («Mercurio», n. 20), 22/7/1989; *Tre lettere di Andrea Emo a Cristina Campo*, a cura di G. Fozzer, «Città di vita», 55 (2000).

ri quotidiani nazionali in occasione dell'uscita del primo volume edito, *Il Dio negativo*, ma questi articoli si incentrarono soprattutto sulla figura del filosofo, sui resoconti biografici più che sull'analisi del pensiero. I primi veri studi su Emo si debbono proprio ai curatori ed accompagnano l'edizione dei testi con note critiche, prefazioni o postfazioni sufficientemente ampie e articolate da costituire un primo tentativo di scandagliare un pensiero che Cacciari ha definito sistematico malgrado le apparenze contrarie³. Non un "grande dilettante" della filosofia, quindi, ma un vero filosofo, anzi un grande pensatore, se con questo termine si vuole indicare ciò che intendeva Heidegger, vale a dire colui che tiene sempre davanti a sé la domanda fondamentale verso cui orienta tutta la sua ricerca, al punto che ogni grande pensatore pensa sempre un unico pensiero; ebbene, la ricerca filosofica di Emo rientra a pieno titolo in questa definizione.

In un momento storico come il presente, in cui la ricerca filosofica va sempre più specializzandosi e il filosofo tende a diventare un "esperto" in settori sempre più specifici e delimitati (si pensi a certi esiti del pensiero anglosassone, ma non solo), il richiamo di Emo a porre, invece, l'attenzione del pensiero solo ed esclusivamente "essenziale" è davvero prezioso, quasi unico, se si escludono poche e significative eccezioni, tenendo anche conto della tendenziale "desolazione" attuale del panorama culturale italiano, compreso, purtroppo, anche l'ambito accademico. Tuttavia l'opera filosofica di Emo è ancora ben lungi dall'essere conosciuta nella sua interezza, anche se ciò che è stato sinora pubblicato è già sufficiente per poter avere un quadro della rilevanza del suo pensiero. Va ricordato, in questo contesto, il primo studio complessivo sul pensiero emiano, frutto del meritorio lavoro di Laura Sanò che, avendo potuto prendere visione dell'intero *corpus* dei *Quaderni*⁴, ha così elaborato una prima indispensabile "guida" allo studio del filosofo veneto.

2. Qui di seguito si tenterà di fornire una sommaria analisi di alcuni dei temi filosofici ricorrenti nell'opera di Emo, in particolare la questione dell'attualismo e del suo inevitabile rapporto con l'attualismo gentiliano, per stabilire almeno qualche aspetto della prossimità e distanza tra Emo e Gentile. Va precisato che lo stesso attualismo gentiliano è ben lungi dall'essere relegabile in un "capitolo chiuso" della filosofia italiana, interessante solo per gli storici specialisti del periodo, ma assume oggi un nuovo interesse e significato, sia perché il panorama degli studi su Gentile è vivo e la qualità dei contributi è elevata, sia perché molti filosofi contemporanei, e non solo gli storici della filosofia, si sono convinti che la filosofia gentiliana sia tutt'altro che "provinciale" ed obsoleta, ma sia confrontabile a pieno titolo con le più interessanti e vive correnti del

³ Cfr. M. Cacciari, prefazione a *Il Dio negativo*, cit., p. 7.

⁴ Cfr. L. Sanò, *Un daimon solitario. Il pensiero di Andrea Emo*, prefazione di U. Curi, Napoli 2001. Il volume contiene anche una bibliografia completa degli interventi e degli studi su Emo.

pensiero novecentesco⁵. Se l'attualismo gentiliano è oggi una filosofia che ha ancora molto da dire, sarà ancora più interessante e, per certi versi, urgente istituire un confronto tra l'attualismo propriamente detto e l'attualismo di Emo, che ne è sì una variante "negativa", ma risulta talmente originale da allontanarsi, e di molto, dalle intenzioni esplicite e implicite di Gentile.

Si potrebbe cominciare col fornire una definizione di *atto* che Emo dà nel 1973 all'inizio del quaderno n° 359, oggi incluso nel volume *Supremazia e maledizione*: l'atto è perfettamente immanente alla sua negazione e insieme è assoluta diversità; ne consegue che l'attualità del negarsi coincide con la trascendenza del negarsi: c'è cioè sempre e ancora negazione. Appare subito da questa prima parafrasi la paradossalità del testo emiano e quindi la difficoltà di una lettura critica; è pertanto necessario procedere a qualche altra precisazione. L'atto da Emo è pensato come tutto, ma si tratta di una totalità che non può mai essere presupposta, ma si dà nel suo farsi; questa è sicuramente l'eredità dell'idealismo presente in Emo, di un idealismo però liberato da ogni presupposto che ipostatizzi le categorie; detto così, sembrerebbe un discorso che parafrasi Gentile, ma Emo non si appiattisce mai sul fondatore dell'attualismo. Si potrebbe parlare per Emo di un attualismo *negativo*, se con attualismo *positivo* si intende il tentativo di Gentile di mantenere l'atto come unico e ultimo assoluto. Emo è allora molto lontano da tutto ciò, anch'egli parla di assoluto, ma solo per dire che questo assoluto ha un modo solo di *stare*, quello di *negarsi*.

L'attualismo "negativo" di Emo si costituisce in specifico a partire dall'autocoscienza, la quale può sussistere solo negativamente; infatti l'unica modalità possibile dell'autocoscienza è proprio il differenziarsi, il darsi come "altro da sé", l'oggettivarsi, quindi ancora il divenire radicalmente altro da sé: in una parola, il nientificarsi. Il Dio personale come lo presenta la tradizione metafisica, ma anche il Dio-Spirito dell'idealismo, finiscono entrambi per apparire ad Emo un assurdo. "Dio" può essere solo pensato come attualità che si dà attraverso la sua negazione, un "Dio negativo" dunque, l'unico Dio possibile⁶. L'atto è negazione, nulla e coscienza come soggetto del proprio negarsi; all'atto si affiancano altri concetti quali la presenza, il nulla, il tempo e l'origine.

⁵ A questo proposito andrebbero menzionati gli innumerevoli studi su Gentile che sono comparsi negli ultimi anni per mostrare, se ce ne fosse ancora bisogno, l'obsolescenza delle letture di Gentile "a senso unico", che fanno dell'attualismo un episodio ormai concluso del dibattito filosofico d'inizio Novecento, o di quelle letture che fanno di Gentile il «fascista nemico della scienza». Per brevità basterà ricordare i contributi di S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989, e di E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, in *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 77-98. Va poi segnalato un importante studio, forse non sufficientemente valorizzato: F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, postfazione di E. Severino, Lecce 2000.

⁶ Cfr. A. Emo, *Supremazia e maledizione*, cit., p. 20.

3. Ma prima di analizzare più da vicino questi temi, pare utile soffermarsi sul possibile parallelismo tra il rapporto critico che Emo instaura con Gentile e il rapporto critico che Severino instaura con Hegel; per fare ciò si seguirà un suggerimento in tal senso espresso da R. Gasparotti nelle sue note a *Supremazia e maledizione*⁷. La disamina critica che Severino compie della dialettica hegeliana si trova in particolare nell'introduzione alla II edizione de *La struttura originaria*⁸, nella quale Severino, riconsiderando il suo lavoro del 1958, chiarisce gli sviluppi ulteriori del suo pensiero e, in particolare, chiarisce la propria posizione in relazione alla dialettica hegeliana. Quest'ultima è definita da Severino come il tentativo più radicale operato dal pensiero occidentale di pensare l'inseparabilità degli opposti; tuttavia Hegel finisce per presupporre implicitamente il nesso necessario tra gli opposti, che invece, esplicitamente, il metodo dialettico vuole raggiungere come *risultato*; dunque il togliimento della contraddizione, qualcosa che *non* è l'originario, implicitamente finisce per essere proprio l'*originario*⁹. In Hegel il *nesso necessario* si riduce così ad una *petitio principii* perché il togliimento della contraddizione appare *e* come risultato *e* come originario. Infatti la dialettica vuole essere proprio una forza infinita, un movimento irresistibile, tanto è vero che il cominciamento, che per Hegel è il risultato *in sé*, in quanto differisce dal risultato a sé autotrasparente è *manchevole*.

Severino assegna una chiara differenza fra il significato esplicito della dialettica hegeliana, che consiste nel fatto che l'astratto viene isolato ad opera dell'intelletto e a causa di tale isolamento astrante si contraddice e diviene, e un significato implicito, che consisterebbe nel fatto che proprio lo stesso cominciamento del divenire sia la stessa origine del contraddirsi. Dunque, osserva Severino, il fondamento del prodursi della contraddizione non viene mai indicato da Hegel nell'esistenza stessa del divenire, ma nell'astrattezza del finito posto dall'intelletto¹⁰. La coscienza del divenire, particolarmente chiara in Hegel, è per Severino quella dimensione che l'intero Occidente, compreso Hegel, ritiene essere la stessa evidenza originaria. La contraddizione in Hegel si pone come necessaria perché si produce a causa dell'isolamento delle determinazioni, così come esse vengono poste dall'intelletto; il togliimento della contraddizione è quindi il togliimento dell'*isolamento* delle determinazioni. La determinazione si presenta quindi *unita* alla sua negazione, cioè al suo altro: unità degli opposti.

La dialettica hegeliana appare a Severino *sia* come teoria del significato *sia* come teoria del divenire. Severino giunge a capovolgere nella struttura originaria il senso della dialettica: si passa dalla connessione necessaria delle determinazioni come

⁷ Ivi, p. 190, n. 3.

⁸ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Milano 1981², pp. 13-101.

⁹ Ivi, p. 48.

¹⁰ Ivi, p. 53.

risultato (Hegel) alla connessione necessaria delle determinazioni come originario: dunque nella struttura originaria la contraddizione, come negata, appartiene all'essenza stessa dell'originario¹¹. La struttura originaria e la dialettica hegeliana hanno un punto di contatto nella tesi astratta secondo cui l'isolamento è il fondamento della non-verità, ma in Hegel l'isolamento è isolamento *dal* divenire, mentre nella struttura originaria l'isolamento si costituisce come lontananza delle determinazioni dalla Necessità la quale sottrae da sempre ogni ente al nulla¹².

Hegel, osserva Severino, non spiega perché la contraddizione indugi nel suo *non essere ancora tolta* e non sia invece, come nella struttura originaria, *originariamente tolta*. Il divenire ripensato e fondato da Hegel è tale solo se esso è *divenire altro*, mentre per la struttura originaria severiniana tale *divenire altro* è *l'impossibile*, cioè la follia originaria non vista dal pensiero occidentale¹³. Dunque proprio le difficoltà legate al "compimento" del processo dialettico sembrano essere il punto di contatto tra le tesi critiche di Severino verso Hegel e la insoddisfazione di Emo per l'attualismo nella formulazione gentiliana.

4. Va però ricordato che una "riforma della dialettica hegeliana" era stata già tentata da Gentile e che alcune delle critiche a Hegel sviluppate da Severino erano, almeno in parte, già state espresse da Gentile. Tuttavia in Gentile permane, anzi si radicalizza, la concezione hegeliana che la totalità coincida con il divenire, ma la stessa formulazione gentiliana resta ambigua; le critiche di Emo a Gentile si appuntano, almeno indirettamente, forse proprio in relazione al fatto che l'attualismo gentiliano non è stato abbastanza coraggioso nel pensare il negativo.

Il limite più serio rintracciabile in Hegel è, per Gentile, la fissazione della dialettica dello spirito in concetti astratti e immutabili, mentre la riforma gentiliana dovrebbe consistere nel chiarimento che l'essere identico al non-essere non può costituirsi come isolato e astratto, malgrado Hegel abbia tentato, fallendo, di superare tale astrazione e isolamento, ma debba invece costituirsi sempre come *essere del pensiero* che è poi soggetto¹⁴. Ne consegue che per Gentile una dialettica della natura, così come la costruisce Hegel, sia un problema assurdo, perché essa finisce per svilire la scoperta-chiave dell'idealismo, per la quale tutto è pensiero, abbassando così i vari momenti dello spirito ad una mera dialettica del pensato ancora dominata dall'intellettualismo; invece Gentile vuole sempre tenere ferma l'intrascendibilità del pensiero.

¹¹ Ivi, p. 56.

¹² Ivi, p. 58.

¹³ Sull'identità e il «divenire altro» si cfr. E. Severino, *Tautótes*, Milano 1995.

¹⁴ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991, p. 505.

Ma ci si potrebbe chiedere se Gentile resti sempre coerente con queste premesse o non finisca anch'egli per chiudere l'infinito processo dell'atto. Emo si pone implicitamente questo problema quando contesta il significato positivo, quindi "costruttivo", se non addirittura "edificante", dell'atto, cioè della capacità dell'atto di *stare* e di costituirsi come un orizzonte eterno in cui l'alterità possa chiudersi "serenamente", mentre per Emo l'alterità si costituisce sempre e solo come negazione.

5. Un altro aiuto ad inquadrare meglio la questione può venire dal recente e interessante studio di F. Farotti intitolato *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*¹⁵, che contiene una coraggiosa ed innovativa interpretazione dell'attualismo e può indirettamente fornire spunti significativi per chiarire ulteriormente la questione del diverso senso che assume l'attualismo in Emo rispetto a Gentile (il che può essere riassunto nella domanda: "Gentile finisce per *teologizzare* l'atto?"). Gentile infatti, secondo Farotti, pone sì il divenire come Io, come verità, ma nell'emendare Hegel finisce per "passare il segno", nega cioè sì tutti gli immutabili, tranne la pura Forma del mutare (divenire), che quindi diviene essa stessa la chiusura del processo; ma se lo spirito è autenticamente atto, non può esservi nessuna chiusura del processo, poiché tale chiusura assurgerebbe a quel "risultato quieto" che Gentile, riformando Hegel, esplicitamente vuole evitare a tutti i costi, ma che implicitamente finisce così per ricostituirsi.

Farotti suggerisce allora la necessità di una "riforma della dialettica gentiliana", per poter mandare Gentile "in sé", vale a dire per rendere l'attualismo coerente con le proprie premesse più autentiche, ma rimaste inespresse: un attualismo liberato dalla compiutezza vedrebbe la Forma abbandonata e al suo posto potrebbe configurarsi la Struttura-Divenire; a questo punto l'attualismo potrebbe essere considerato come la dottrina più coerente in grado di garantire la "fondatezza" dell'impresa scientifico-tecnica¹⁶. Si va così dall'atto=Dio, in cui sembra "impantanarsi" Gentile, all'atto=Struttura, divenire, che è in grado di garantire il permanente sopraggiungere della "novità", condizione di base affinché l'innovazione-trasformazione scientifico-tecnica del mondo si verifichi.

Farotti coglie, per mezzo del suo "Gentile riformato", una relazione stretta tra l'attualismo e il "destino" scientifico-tecnologico dell'Occidente; analisi ripresa, sia pur con tratti spiccatamente originali (si veda in particolare la parte finale del saggio sulla "tecnica dionisiaca"), dalla lettura che Severino dà di Gentile e della relazione che lo stesso Severino istituisce tra Leopardi, Nietzsche e Gentile, visti come i più coerenti "diagnostici" della caduta di tutti gli immutabili evocati via via dal pensiero occiden-

¹⁵ Si cfr. Farotti, *Senso e destino*, cit.

¹⁶ Ivi, pp. 187-197.

le, dunque della nientificazione di ogni orizzonte di eternità e stabilità che ha come conseguenza di fare emergere l'“ultima evidenza”, il divenire di *tutti* gli enti.

6. Una volta chiarito che l'attualismo può essere interpretato come la coerenza dell'idealismo e mostrata la necessità che l'attualismo stesso “si liberi” dalle sue ultime “pastroie teologiche”, c'è da chiedersi se la versione fortemente “negativa” e originale dell'attualismo presente nel pensiero di Emo non vada poi, per un'altra strada, fortemente tragica, nella stessa direzione di “liberazione” e non costituisca una delle più radicali concezioni del nulla che siano apparse, e quindi sia “leggibile” come una forma particolarmente efficace e coerente di *nichilismo*. Emo è contestatore della modernità e quindi dello strapotere della tecnica, e tuttavia resta la sensazione che una presa di coscienza (così radicale, come la sua) del nientificarsi dell'atto, quindi degli enti, non fornisca, suo malgrado, una formidabile “sponda filosofica” a quella specifica forma di nientificazione costituita dall'agire tecnico. L'atto coincide per Emo con la coscienza dell'atto, dunque con il tempo, dunque con il nulla. Se l'atto è coscienza dell'atto esso è allora l'individualità stessa; non si dà, pertanto, nessun “Assoluto generico”, ma l'assoluto è l'individualità stessa e il togliersi dell'assoluto, il suo nientificarsi, è la sua stessa spiegazione:

Dobbiamo spiegare l'assoluto, in modo che *contenga* la spiegazione stessa. Quando, questa spiegazione è il nulla. Dio deve incarnarsi, essere individuo, essere spiegato. Se l'assoluto contiene la spiegazione, quindi non ne è contenuto, che valore può avere spiegazione? Questa spiegazione è essenziale in quanto è il nulla contenuto dall'atto, il negarsi dell'atto stesso; assoluto negarsi; assoluta coscienza.

Il contenere, il contenente, è l'attualità, la positività di questo togliersi o negarsi. La spiegazione, essendo il nulla, cioè il negarsi, è l'essenza dell'assoluto stesso. È identica all'assoluto stesso, pur essendone contenuta: è l'assoluto stesso.

Negarsi è possedere l'assoluto stesso; è l'assoluto stesso, l'attualità stessa; pur essendo contenuto da questo assoluto. Perché l'assoluto è tale in quanto togliersi, ed è il togliersi della spiegazione stessa, in quanto assoluta.

Il togliersi dell'assoluto è appunto la sua spiegazione¹⁷.

Per Emo, allora, non si *ha* coscienza, ma si *è* coscienza e l'obiettivarsi del soggetto è il suo stesso togliersi, e di questo togliersi l'atto ha coscienza e questa coscienza è l'unica modalità possibile della sua esistenza. L'eternità può darsi solo come il togliersi stesso; in questo senso è possibile porsi la domanda se questo togliersi, “eterno” nella sua ripetizione, non coincida con la nozione di divenire, benché Emo tenga

¹⁷ Emo, *Il Dio negativo*, cit., pp. 7-8.

sempre fermo che la presenza è sempre pura individualità. Il togliersi della totalità può essere considerato come Dio stesso, purché si tenga presente che si tratta sempre e solo di un “Dio negativo” che ben poco ha a che vedere con una nozione compatibile con una qualsivoglia religione “positiva”¹⁸.

Emo recupera quello che potrebbe essere definito come il nucleo metafisico profondo del Cristianesimo, cioè la creazione *mediante la morte* del creatore stesso. Dio coincide così con il divenire stesso, sia in quanto attuale negazione, sia in quanto attuale resurrezione, ma il divenire non è, per Emo, sintesi di essere e nulla (come per Hegel), ma attualità del negativo, ovvero attualità del suo nulla¹⁹. Il Dio nascosto o negativo appare ad Emo come la più antica forma di religione, evocando così, forse, un possibile riferimento alla mistica speculativa (soprattutto Eckhart, ma anche Cusano), senza però la certezza dell’incontro “redentivo” con Dio nella *unio mystica*. Vi è una stretta corrispondenza fra la negatività di Dio e quella del soggetto:

Se Dio esistesse oggettivamente, semplicemente, felicemente, come esistono tutte le cose, come esistono gli esseri viventi, come esiste l’universo, allora come sarebbe bello per noi il vivere, e come facile il morire! Ma se Dio esistesse come tutte le cose, Dio sarebbe antropomorfo, non sarebbe quella differenza essenziale da tutto e dalle creature, che deve essere (forse anche l’esistenza è una sua creatura). Dio si fa antropomorfo per morire, ma non per vivere. Questo prova in che consiste l’essenza divina; Dio non esiste come esistono le cose e le creature; esiste come esiste (o non esiste) il soggetto, come esistono i creatori. Il soggetto è negativo, negativo di sé e dell’esistenza che Egli crea. Perciò la nostra vita è così oscura e penosa, la nostra vita è passione, e la nostra morte è tragica come la nostra vita. Soltanto la tragicità della vita può paragonarsi alla tragicità della morte. (Dio, il soggetto, ecc., sono essenza e non esistenza)²⁰.

Il pensiero attualmente pensato o coscienza è, per Emo, sempre trascendente a tutto quello che pensa o conosce, e il problema metafisico che si pone sarà allora come il pensiero possa conoscere se stesso. La risposta di Emo è chiara: il pensiero conosce se stesso solo negandosi, cioè si può essere solo negativamente; un’esistenza positiva è impossibile per la coscienza, perché, per potersi porre come un positivo, la coscienza si deve oggettivare e si deve dunque negare. La domanda fondamentale della filosofia (come è impostata da Heidegger nella sua formulazione più nota: “perché l’essente invece del nulla?”) appare ad Emo inutile in quanto la stessa attualità coincide con il

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ivi, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 41-42.

nulla e i due piani posti da Heidegger divengono, per Emo, *lo stesso* piano. L'essere per poter essere veramente tale deve spogliarsi dell'essere, uguagliarsi al nulla²¹.

7. Il tema ossessivamente ripetuto dell'atto come negarsi conduce ad un altro concetto-chiave fortemente collegato all'atto, vale a dire il concetto di *origine*, che Emo sviluppa con accenti fortemente personali, che varrebbe la pena di indagare in uno studio specifico. È inutile dire che il concetto di origine sia uno dei concetti fondamentali del filosofare in quanto tale; è chiaro quindi che non è possibile, in poche righe, contestualizzare esaurientemente il problema. Tuttavia si può almeno tentare di fornire una prima e sommaria analisi del concetto emiano di origine. A questo riguardo, forse, la formulazione più compiuta la si trova in un passo di *Supremazia e maledizione*:

Noi siamo l'assoluta origine. Ciò equivale a dire che l'origine è noi. L'origine è nascosta in ogni individuo, non è fuori dell'individuo. L'origine è un miracolo perpetuamente attuale. Il miracolo è la diversità da noi, che noi siamo, e che l'attualità è; l'origine è la diversità da noi. [...].

Noi siamo sempre in rapporto con l'infinito, cioè con l'assoluto; e l'assoluto non può non essere infinito. L'infinità interiore, l'assoluto è ontologico come il Dio di Anselmo d'Aosta. Soltanto per il fatto che pensiamo, questo pensiero che è pensiero del nulla, e perciò stesso assoluto, è la realtà originaria dell'assolutezza. Anche l'inspiegabile diversità è la realtà dell'assoluto, è la presenza in noi dell'assoluto, è la nostra presenza come assoluto. L'infinito interiore è insondabile come l'infinito esteriore²².

Interessante appare questa insistenza di Emo sul fatto che “noi” siamo l'origine, dunque l'origine non si pone “all'inizio” come un che di fisso, ma si dà in continuazione e si può essere in continuazione l'origine solo negandola. Per Emo, allora, il negarsi è l'unica sintesi e l'unicità dell'atto non può essere, ancora una volta, che il negarsi,²³ e dunque l'origine non può essere che attualità, ragione per cui il pensare l'origine posta nel passato è un grave errore; infatti il passato ha la sua origine nel presente, che poi coincide col nulla, che è sempre attuale; perciò l'origine è l'attualità che si crea annullandosi. Queste considerazioni, lungi dall'essere semplici articolazioni dell'idealismo

²¹ Qui si potrebbe trovare una consonanza significativa con il concetto di «decreazione», presente in Simone Weil; dunque andrebbe verificata più da vicino la possibilità di un confronto Weil-Emo. Cfr. in particolare S. Weil, *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, 4 voll., Milano 1982-'93, vol. IV, p. 248. Mi si permetta di citare un breve contributo al riguardo: T. Boaretti, *Simone Weil e il nichilismo. Note di lettura*, in «Annuario dell'I. P. S. I. A. “Cesare Correnti” di Milano», Milano 1999, pp. 92-97.

²² Emo, *Supremazia e maledizione*, p. 92.

²³ Ivi, p. 95.

hegeliano (si pensi alla questione del cominciamento nella *Logica* di Hegel), appaiono invece profonde e significativamente personali.

8. Ci si può allora chiedere se Emo non sia giunto a guardare con particolare intensità nel “fondo dell’abisso” del nichilismo dell’Occidente e se non abbia colto alla radice una delle contraddizioni più profonde e “impensate” dell’Occidente. Severino, ad esempio, sostiene che il “divenire altro” da parte del qualcosa è l’assolutamente impossibile²⁴, la “follia originaria” dell’Occidente. Infatti il qualcosa è origine quando diviene altro e si stacca da sé per costituire una novità, dunque l’origine annienta se stessa nell’originato in quanto l’originato esce dal niente, perché, se fosse già presente, come tale, nell’origine non si differenzerebbe da essa ed è proprio questa, per Severino, l’infinita contraddittorietà del divenire nichilisticamente inteso²⁵.

Se si va a vedere ciò che sostiene Emo, si avrà la riprova della radicalità e della chiarezza cristallina con cui l’origine appare legata al nulla e al presente come nulla; se la critica di Severino al pensiero occidentale cercasse una esemplificazione chiara e netta della presenza del nulla in ogni qualcosa, non ne potrebbe trovare una migliore della tesi che emana dell’origine. Infatti Emo connette strettamente attualità-origine-tempo-nulla e dunque anche la sua concezione del tempo che emerge grazie a quelle connessioni appare significativa e non certo una semplice ripetizione di tesi già note e ben presenti nella riflessione novecentesca.

9. L’individuo è coscienza in quanto coscienza della propria storicità e l’unica immortalità per ciò che è stato consiste solo nell’impossibilità di ritornare ad essere; considerando seriamente questa impossibilità, ad Emo appare assurda la dottrina nietzschiana dell’eterno ritorno²⁶, infatti solo ciò che è meccanico gli sembra che, eventualmente, potrebbe ritornare identico a sé, non certo la vita che egli concepisce come negazione; dunque anche la concezione tradizionale dell’immortalità personale appare in questo quadro assurda.

Il tempo, che per Emo non può mai essere circolare, deve comunque partire dal presente, pensato come la condizione principe della nientificazione. Il tempo è allora un togliersi, è l’atto come creatore del passato e della memoria:

²⁴ La concezione «non nichilistica» dell’originario si trova esposta sinteticamente da Severino nell’introduzione a *La struttura originaria*, cit., pp. 72-76.

²⁵ Cfr. E. Severino, *La buona fede*, Milano 1999, pp. 172-174.

²⁶ Invece per Severino la dottrina nietzscheana dell’eterno ritorno appare come la più coerente e radicale concezione del divenire cui l’Occidente sia giunto. Cfr. E. Severino, *L’anello del ritorno*, Milano 1999. Interessante appare il confronto con la ricostruzione, formulata da L. Sanò, del tema dell’eterno ritorno in Emo e dunque del complesso rapporto tra Emo stesso e Nietzsche: cfr. L. Sanò, *op. cit.*, pp. 100-113.

Il tempo è evidentemente dialettico; ma vi è nel tempo una concretezza, una realtà e una individualità che una dialettica astratta non saprebbe riprodurre. – Il tempo inoltre è individuale, dove può trovarsi la individualità nella dialettica? – Il prima e il poi – Dove il prima è la negatività del poi, cioè dell’attuale, la cui attualità rende reale la negatività del prima e fa dell’attualità una trascendenza rispetto al prima, cioè un *poi*. – Un futuro è l’attualità che facendo della sua negatività un *passato*, inteso realisticamente appunto perché (e ciò sembra un paradosso) essa è la attualità di questa negatività presente, appunto perché questa negatività presente è resa attuale e presente, e appunto perché questo passato essendo pura negatività è negativo di ogni *realtà*, anche e soprattutto della propria, la attualità, dico, facendo della sua attuale negatività un passato, fa di sé un futuro, cioè un trascendente (un poi) rispetto a questo *prima*.

La dialettica è concretezza in quanto dominata dall’elemento negativo; ed è perciò che la dialettica è tempo reale e individuale. [...] ²⁷.

L’unico modo che il soggetto ha di possedere il tempo è di abolirlo, il presente infatti è l’abolizione della dimensione del passato e del futuro; raramente si può trovare una concezione più radicale della nientificazione operata dal tempo, quasi si trattasse di un Agostino reso coerente a sé e “inverato” nichilisticamente. Dunque la morte è il “finale del futuro” come chiusura dell’orizzonte, solo l’abisso e il baratro sono l’unica forma di fondazione possibile, negazione sempre attuale, negatività pura ²⁸.

10. Viene spontaneo concordare con M. Donà, che nel suo saggio *L’altro Novecento* ²⁹ ritiene Emo “perfettamente solidale” con la radicale filosofia di Leopardi, che per primo ha gettato con forza lo sguardo nell’abisso del nulla. Un nulla che per Emo è puramente presente, dunque una concezione del nulla, suggerisce Donà, ben più radicale dell’heideggerismo o del decostruzionismo francese. Al di là di ogni consolatoria dialettica “trinitaria” di tipo hegeliano, la realtà appare quindi ad Emo “presenza del nulla” ³⁰, visto che l’essere può essere solo abolendosi come tempo. La negazione, l’abolizione non riguarda solo la parte, non c’è qualcosa “sempre salvo dal nulla” che possa costituire una dimensione eterna e stabile. L’eterno coincide con l’atto, con la presenza, dunque col suo stesso abolirsi, dunque col nulla.

²⁷ Emo, *Il Dio negativo*, cit., p. 167.

²⁸ Ivi, p. 206; cfr. L. Sanò, *op. cit.*, pp. 183-212.

²⁹ Cfr. M. Donà, *L’altro Novecento. Andrea Emo e la filosofia del nichilismo contemporaneo*, in A. Emo, *Supremazia e maledizione*, cit., pp. 213-246.

³⁰ Ivi, p. 219.

Soltanto il tutto può essere la propria negazione, può vivere la propria negazione. Soltanto l'essere, inteso eleaticamente come il tutto, può essere la negazione, cioè essere l'attualità della negazione³¹.

La lettura attenta di questo pensiero potrebbe dare luogo ad un serio approfondimento. Potrebbe essere interessante, ad esempio, “incrociare” il radicale nichilismo di Emo con l'altrettanto radicale tentativo di Severino di andare al di là del nichilismo, ferma restando l'abissale distanza delle due posizioni. Questa potrebbe essere una interessante prospettiva di ricerca da sviluppare.

11. Ma il pensiero di Emo è ben più ricco di come qui è stato presentato: ad esempio il concetto di presenza come nulla e, nello stesso tempo, dell'eternità e assolutezza della presenza, è estremamente interessante e rappresenta una significativa alternativa alla impostazione che Heidegger ha dato del problema della presenza. Va inoltre tenuta presente la riflessione emiana sull'arte, la religione e la politica, ambiti di pensiero nei quali la dura concezione della “presenza del nulla” dà luogo a interessanti e sorprendenti esiti. Vi è dunque abbastanza materiale di riflessione affinché il pensiero di Emo si incardini sempre più nel dibattito filosofico e possa utilmente divenire un “antidoto” a tanta “filosofia della chiacchiera”, oggi prevalente. Solo da poco disponibile all'esame critico, il pensiero emiano ha già fruttificato e esercitato influenze³², e attende ancora di essere ulteriormente conosciuto e approfondito.

³¹ Ivi, p. 126.

³² Si veda l'esplicito riconoscimento da parte di Cacciari (*Introduzione a A. Emo, Il Dio negativo*, cit. , pp. vii-xi) dell'influenza che Emo ha esercitato sulle fasi più recenti del proprio pensiero.

I filosofi davanti ad un'ambigua 'età dell'oro'

Chiara Chiapperini

1. Premessa

Il titolo dell'articolo deve intendersi in due accezioni: a) la tendenza oggi diffusa tra filosofi e pedagogisti di considerare l'infanzia come età del filosofare; b) la consapevolezza filosofica che una 'filosofia per bambini' comporta tutta una serie di considerazioni teoriche da esplicitare. L'analisi tenterà di muoversi sul piano *descrittivo* per tratteggiare alcuni modelli ed esempi di 'filosofia per bambini', e sul piano *storico-critico* per mostrare i presupposti e i nuclei teorici che sono sottesi ad una 'filosofia per bambini'.

2. Il bambino tra 'natura' e 'ragione'

La filosofia per bambini

a) Il bambino che ragiona. In una mia recente ricerca che mi permetto di citare¹ ho preso in considerazione la *Philosophy for Children*, curricolo e progetto pedagogico elaborato negli anni '70 dal professore statunitense Matthew Lipman², i cui obiettivi

¹ C. Chiapperini, *Il progetto "Philosophy for children"*, in AA. VV., *Lo spazio della filosofia. Riflessioni e proposte didattiche*, IRSSAE Umbria 2002, pp. 77-97. Da qualche anno mi occupo di filosofia per bambini; con il professore Livio Rossetti della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli studi di Perugia ho fondato l'associazione "Amica Sophia", che raccoglie progetti e sperimentazioni di 'filosofia per bambini', promuovendo il dibattito e la discussione su questi temi tra docenti universitari, professori di liceo, maestri elementari, studenti delle SISS.

² Per una comprensione del curricolo lipmaniano si vedano in particolare i seguenti testi di M. Lipman: *Elfie* (1987), tr. it. *Elfie*, Liguori, Napoli 1999; *Kio & Gus* (1981), tr.it. *Kio &Gus*, ivi 1999; *Pixie* (1981), tr. it. *Pixie*, ivi 1999; *Wondering at the World*; tr. it. *Stupirsi di fronte al mondo. Manuale di Kio & Gus*, ivi 2000; (in collab. con A.Gazzard), *Getting our thoughts together (Instructional Manual to accompany Elfie)*; tr. it. *Manuale. Mettiamo insieme i pensieri* (adattamento, cura e traduzione di Maura Striano), ivi 2000; *Looking for meaning (Instructional Manual to accompany Pixie)*; tr. it. *Pixie-Manuale. Alla ricerca dei significati*, ivi 2000; (in collab. con N. Vygotskian), *Dialogues*, Teachers College Press, New York 1996. Cfr. inoltre A. Cosentino, *La "philosophy for children" come progetto educativo*, in *Filosofia e ricerca didattica. Proposte per nuovi itinerari formativi*, IRSSAE Puglia 1995, quaderno n. 25, pp. 43, 45-48, 54-55; Id., *Tra oralità e scrittura in filosofia: il modello della "Philosophy for children"*, in M. De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti. La filosofia per la scuola e la società del 2000*, Franco Angeli, Milano 1998, pp.143-148.

sono il rinforzo di funzioni cognitive, di ragionamento, di argomentazione, e la promozione del dialogo e della riflessione. Il curriculum è composto da otto racconti in forma dialogica, organizzati come tappe evolutive di un percorso unitario, secondo gradi crescenti di complessità. I racconti hanno per protagonisti gruppi di bambini o ragazzi che lavorano secondo i canoni dell'indagine filosofica, come fossero una comunità di ricerca razionale. Questo modello operativo di educazione pone al centro dei processi di insegnamento-apprendimento le procedure, le abilità specifiche, le regole e i principi con cui l'attività di pensiero si svolge. Secondo Lipman, attraverso la comunità di ricerca si intraprende un percorso cognitivo che è anche un percorso di indagine democratica, in cui le prospettive vengono negoziate e i significati sono sempre rinegoziabili sulla base di criteri costruiti e condivisi: quasi una sorta di 'costruttivismo sociale', per cui il mondo appare come un insieme di fatti, oggetti e significati veicolati da codici socio-culturali e nel quale la verità è ciò che coincide con il bene della collettività. La lettura in classe di questi racconti sotto la guida del maestro dovrebbe trasformare i giovanissimi lettori in membri di una comunità di ricerca che sappia costruire e argomentare senso e significati condivisi. In base alla teoria dell'area di sviluppo prossimale di Vygotskij³ si ritiene sia possibile precocizzare abilità cognitive e riflessione metacognitiva. Sicuramente il dialogo, l'ascolto, la comunità di ricerca sono pratiche che costituiscono la condizione stessa dell'educazione. Nella mia ricerca apprezzavo la promozione del dialogo e della partecipazione, ma manifestavo perplessità perché questo progetto, che reputo un sorta di particolare educazione morale, si autodefinisce 'filosofia'.

Qualsiasi problema di didattica della filosofia è un problema di filosofia, in quanto presuppone opzioni teoretiche che vanno esaminate e non date per scontate. Insegnare filosofia ai bambini pone il difficile problema di definire in cosa propriamente questo insegnamento debba consistere e differenziarsi in rapporto ai suoi destinatari. Senza fare chiarezza su questo punto, senza una chiara scelta di ordine teoretico, questo insegnamento rischia di divenire una sorta di educazione logica, di tecniche argomentative o una sorta di educazione civica, di catechismo laico. Inoltre il progetto, che si presenta come educazione alla filosofia e al filosofare, a mio avviso finisce per educare ad un tipo particolare di filosofia sottesa al progetto stesso, cioè quella del pragmatismo; infatti la filosofia che ha come obiettivo la felicità viene ridotta alle componenti dell'educazione al dialogo e al rispetto delle regole democratiche. In questa identificazione tra filosofia e democrazia si avverte la concezione della filosofia come sapere edificante e non problematico. In questo senso la filosofia perde in complessità e diventa una sorta di guida quotidiana alle azioni, una maieutica del buon senso.

³ L.S. Vygotskij, *Thought and Languages* (1962), tr. it. *Pensiero e linguaggio*, Firenze 1971; Id., *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes* (1978), tr. it. *Il processo cognitivo*, Boringhieri, Torino 1980.

b) il bambino ‘innocente e sapiente’. Nel modo in cui il progetto di Lipman è stato analizzato in Italia a metà degli anni Novanta⁴, si può notare come all’impostazione costruzionista si sostituisse in modo implicito, non problematizzato, la tesi della naturale capacità filosofica del bambino, la cui mente, priva di pregiudizi ambientali, conserverebbe intatta la capacità di attingere la verità e l’assoluto perché vicina alla sorgente della vita. Secondo questa prospettiva i bambini sono filosofi perché sanno fare domande meravigliose. Questa enfasi sul bambino naturalmente ‘innocente e sapiente’, espressa con toni più o meno vibranti, rappresenta il carattere determinante di un secondo modello di ‘filosofia per bambini’ che ritroviamo in vari autori. Per il filosofo Vittorio Hösle, ad esempio, solo nell’infanzia, che è paragonata all’età divina, si può veramente filosofare, perché «per arrivare alla filosofia occorre attraversare un fiume e remare con forza contro la corrente. Questo fiume è la vita e quanto più diventiamo vecchi tanto più il fiume della vita diventa largo e difficile da attraversare»⁵. Questo atteggiamento si trova anche nei romanzi filosofici di Jostein Gaarder, come in *Il viaggio di Elizabeth* e in *Cosa c’è dietro le stelle*⁶. Quest’ultimo è una fiaba in cui si fondono filosofia e poesia; attraverso gli occhi dei due bambini protagonisti, che provengono da un altro mondo senza confini e senza tempo, il lettore impara a guardare il mondo con occhi nuovi, superando il pregiudizio degli adulti verso tutto ciò che è diverso e sconosciuto.

Giuseppe Ferraro, ricercatore alla facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli, in *La filosofia spiegata ai bambini*⁷ racconta l’esperienza di un corso sperimentale di filosofia in una scuola elementare di San Felice a Cancellò, alla periferia di Caserta, ed esprime la sua convinzione che i bambini siano i più vicini alla filosofia, allo stupore e alla meraviglia, alla libertà di domandare, perché più vicini alle sorgenti della vita. La filosofia non è la disciplina dell’imparare a pensare, un esercizio logico per approdare infine al ‘pensiero critico’, ma è imparare a vivere, sostenere la vita, prendere la strada che corre dentro la vita. Il filosofo, come il bambino, pone radicalmente in questione le consolidate e superficiali certezze degli adulti che confondono il reale con l’esistente perché hanno perso ormai il senso del possibile⁸.

⁴ Si veda M. Napodano Iandoli (a cura di), “*Philosophy for children*”. *Itinerari metacognitivi per una didattica del pensiero complesso nella Scuola Elementare*, Guida, Napoli 1998; G.C. Bongo, *Prime domande sulle questioni ultime*, intervista a M. Napodano Iandoli, «Sophia», III (1999), pp. 53 ss.

⁵ Cfr. K. Nora-V. Hösle, *Das Café der toten Philosophen* (1996), tr. it. *Aristotele e il dinosauro*, Einaudi, Torino 1999.

⁶ J. Gaarder, *Julemysteriet* (1992), tr. it. *Il viaggio di Elisabeth*, Longanesi, Milano 1997; Id., *Barna fra Sukhavati* (1987), tr. it. *Cosa c’è dietro le stelle?*, Salani, Cuneo 1999.

⁷ G. Ferraro (a cura di), *La filosofia spiegata ai bambini*, Filema, Napoli 2000.

⁸ Parte dalle stesse premesse e giunge alle medesime conclusioni anche Pina Montesarchio, autrice del libro *La metafisica dei bambini paragonata a quella degli adulti*, Morlacchi, Perugia 2003, che raccoglie le riflessioni e gli interrogativi dei suoi alunni della scuola elementare di Afragola (Napoli), in seguito alla lettura di alcuni dialoghi platonici.

Un'altra esperienza è quella realizzata dal maestro Sergio Viti della scuola elementare di Pietrasanta e da Alfonso M. Iacono, professore di filosofia dell'Università di Pisa, dai quali è nato il testo *Le domande sono ciliegie. Filosofia alle elementari*⁹. La filosofia viene identificata nel coraggio tutto filosofico di non fare precipitare le domande in una risposta, grazie alla sospensione del dubbio che è propria dei bambini. «In questo libro la vera protagonista» – secondo le stesse parole degli autori – «è l'infanzia che si sottrae all'omologazione, osserva la realtà e la interroga, si pone come soggetto portatore di diritti e aspirazioni che rimettono in discussione il mondo dato. Le domande si rincorrono e si intrecciano; hanno il potere di scardinare l'ovvietà, di gettare una luce di fascino e di stupore su ciò che può apparire banale»¹⁰.

Anche la letteratura infantile si arricchisce ogni giorno di più di connotati filosofici; l'esempio più recente è offerto da Moony Witcher, al secolo Roberta Rizzo, creatrice di Nina¹¹, una bambina che lotta contro il Male e che alla magia preferisce l'alchimia e la filosofia. Come scrive l'autrice, il motore della vita sono i pensieri dei bambini, che al giorno d'oggi sono ostaggio di mille altri pensieri che spesso rischiano di prevalere su quelli che nascono in loro spontaneamente. Qua e là nel romanzo sono introdotti distillati di filosofia, massime del tipo: «il Tempo serve ma non esiste», «entra nel Nulla e scoprirai il Tutto», «il Futuro non esiste perché tutto è già avvenuto», «noi siamo oltre il Futuro, noi siamo da sempre, noi non possiamo più esistere se si annulla il sempre», «Spazio e Tempo non esistono». «Ai bambini non si deve parlare in modo banale» – afferma la scrittrice – «e forse Nina apprende Heidegger a sua insaputa».

3. La narrazione della filosofia

Tutte le forme di filosofia per bambini prevedono la veste narrativa come base per le attività didattiche. I bambini, infatti, sono attratti da ciò che presenta ambigue possibilità di sviluppo, aspettano di essere meravigliati e la trama narrativa rappresenta in qualche modo il travaglio della ricerca che si orienta verso il dialogo. Si ritiene che il dialogo tra interprete e testo, tra soggetti, sviluppi una successione di interpretazioni che potenziano le capacità comunicative e di comprensione della realtà. La narrazione ha un carattere individuante, ermeneutico, fondato sull'atto di rivivere l'esperienza dell'altro, indaga l'esistenza, il campo delle possibilità e si appella all'*Erlebnis*, all'intenzionalità, all'acquisizione di senso. Forse questo interesse dei filosofi verso le

⁹ A.M. Iacono- S. Viti, *Le domande sono ciliegie. Filosofia alle elementari*, Manifestolibri, Roma 2002.

¹⁰ Ivi, pp. 15 ss.

¹¹ M. Witcher, *La filosofia della sesta luna*, Giunti Junior, Firenze 2002.

storie, verso il saper raccontare una storia (il che significa possedere il senso dell'evento, l'essere capaci di evocare le immagini in cui quel senso s'iscrive) rappresenta un interesse velato di nostalgia per un mondo che le storie le ha vissute e le ha conosciute. Per questi autori si tratta di difendere, attraverso la narrazione, il diritto ad inventarci, a scoprirci diversi, a ridarci un'infanzia contro il 'mite buon senso' di una società tristemente adulta. Significa riappropriarci dell'aleatorio, della non-necessità di quello che siamo, andando a cercare le tracce di quel che saremmo potuti essere, per riconquistare il nostro spazio piuttosto che per comprendere quello in cui viviamo. La 'narrazione della filosofia' è in relazione con la 'filosofia della narrazione', in cui la filosofia sembra iscriversi nella sfera della 'pensosità' piuttosto che in quella del pensiero propriamente detto. La filosofia sembra cercare un suo profilo, una sua nuova identità. Nel mondo della complessità e delle incertezze, la filosofia diventa una specie di scienza del possibile.

D'altronde, come sostiene Milan Kundera, lo spirito del romanzo è lo spirito della complessità, è la scoperta di una porzione di esistenza nella consapevolezza che il mondo non è uno ma molti, ricco di differenze, di frammenti, di ibridazioni, di incommensurabilità. Il romanzo non fornisce una risposta ma una lunga interrogazione, una meditazione sull'esistenza vista attraverso personaggi immaginari. «La saggezza del romanzo come Penelope disfa, nel corso della notte, la trama che teologi, filosofi, scienziati, hanno tessuto durante il giorno». La scrittura 'filosofica' sarebbe allora un esercizio di alternative possibili allo stato di cose esistenti, un'elaborazione di modelli diversi di realtà e di pensabilità del reale, e avrebbe proprio la funzione di delimitare, attraverso l'immaginazione, la pretesa di dominio della teoreticità¹². Ma il discorso filosofico può essere prevalentemente caratterizzato dal dominio del linguaggio metaforico? La filosofia può fare a meno del 'travaglio del pensiero passato' e della tensione verso una certa sistematicità? Pensare filosoficamente non significa forse far passare la complessità della vita negli argini del discorso coerente e non contraddittorio, costruendo teorie e ridisegnando nuovi confini?

4. *En passant*: alcune riflessioni

È certo apprezzabile che il docente stimoli la curiosità, il desiderio di conoscenza, la spinta naturale a cercare un ordine nel mondo, a scoprire i nessi tra le cose e le esperienze, ascoltando le domande dei suoi alunni con attenzione, dando loro spazio perché sono le modalità fondamentali del nostro aprirci sul mondo. Ma non si può

¹² M. Kundera, *L'art du roman. Essai* (1986), tr. it. *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988 (in particolare: "Discorso di Gerusalemme: il romanzo e l'Europa", pp. 221-222).

rimanere semplicemente al livello dello stupore e della poesia della domanda. Certamente i bambini sanno porre domande filosofiche, ma non hanno ancora gli strumenti adeguati per tentare di formulare risposte; in questo caso l'intervento del docente può condizionare i propri allievi, come d'altra parte accade nel romanzo di Vittorio Hösle, orientato verso un idealismo platonizzante, o nel progetto di Matthew Lipman, orientato verso il pragmatismo. Dietro questi progetti si nasconde un nuovo modo di intendere la filosofia, come se in una società 'postfilosofica' si debba avere «filosofia per tutti senza filosofia», ridotta a frammentaria riflessione 'esistenziale' vagamente edificante, in cui si rendono esteticamente attraenti e suggestive alcune idee filosofiche. Pur ammettendo l'esistenza di una 'naturale' esigenza di domanda filosofica, o meglio di una naturale tendenza alla meraviglia dell'esperienza del conoscere, non vi sono dubbi che una pratica culturale sia una traduzione in un apparato simbolico artificiale di queste esigenze 'naturali'. Anche ammessa la spontanea attività filosofica del bambino, occorrono poi tecniche, metodo, sistematicità, regole di formazione e di pratica, strategie di gestione per poterle coltivare e preservare. Dal momento che i bambini non hanno gli strumenti adatti per tentare di dare risposte alle domande che si pongono, un attaccamento troppo precoce alla filosofia potrebbe portare ad un avvilitamento, a una mancanza di fiducia nelle proprie forze, alla perdita di spontaneità o, all'opposto, a saccenteria e presunzione. Per questo si potrebbe meglio parlare di uno 'spirito filosofico' con cui tutti i docenti delle diverse discipline dovrebbero affrontare l'insegnamento scolastico.

Fuori dai miti, dalle banalizzazioni e dalla retorica sui bambini, dovremo riflettere sul rapporto infanzia-spontaneità e maturità-riflessione, sulla coincidenza libertà-spontaneità. Ogni società elabora una immagine dell'infanzia ed essa incarna un modo in cui quella società rappresenta se stessa, il suo passato, le sue speranze e la propria coscienza. I vari modelli elaborati possono stabilire, assolutizzandola, una antropologia infantile, e si possono giustapporre alla 'infanzia reale'. Sarà opportuno, a conclusione di quest'articolo, affrontare una breve digressione storica su come i filosofi e in generale gli uomini di cultura hanno considerato la fanciullezza. Essa sarà inevitabilmente descrittiva e sintetica, data la natura dell'articolo e data la complessità e ricchezza del tema, che richiederebbe una trattazione a parte, in quanto implica un riesame, sotto questa particolare angolatura, di tutta la storia della filosofia occidentale.

5. *Excursus* storico: la metafora delle età e la legge di ‘ricapitolazione’

L’esaltazione della fanciullezza si può far partire dal *Corpus Hermeticum*¹³. Essa prosegue con l’avvento del Cristianesimo¹⁴, poi nella corrente anti-intellettualista del Medioevo – che biasimava il sapere a vantaggio dell’intuizione, della visione mistica e dell’istinto, ed esaltava la fanciullezza in quanto possedeva una saggezza non appresa dall’insegnamento¹⁵ – e nello scetticismo del secolo XVI¹⁶, che esaltava l’innocenza e disprezzava la *scientia* costruita sull’orgoglio e sull’arroganza dell’uomo. Sembra quasi che con lo sviluppo della scienza della natura si manifesti la paura nei confronti della ragione. In precedenza, nella filosofia presocratica come in quella platonica e aristotelica non si loda la fanciullezza¹⁷. La filosofia di Epicuro, notoriamente rivolta anche ai giovani, ma non ai fanciulli, aveva un carattere fortemente dogmatico, al punto che l’autorità del maestro non poteva mai essere messa in discussione. Nella filosofia epicurea come in quella stoica ‘natura’ era certamente una parola sacra e, sebbene i bambini siano *specula naturae*, sono tuttavia specchi oscuri. La fanciullezza non sembra dunque proporre norme per il comportamento degli adulti¹⁸. Per lunghi secoli gli uomini colti del Medioevo condivisero, nella visione pessimistica sulla natura umana di sant’Agostino, la concezione del bambino come un essere mancante e colpevole. Fu l’*Émile* di Rousseau ad introdurre nel pensiero europeo una più radicale tendenza ad apprezzare la fanciullezza. L’opinione che la fanciullezza fosse più ‘naturale’ della maturità penetrò anche negli scritti di Diderot, il quale riteneva i bambini più vicini

¹³ Nella tarda letteratura greca (Giamblico, *De Vita Pythagorica*, 51-52 e *Corpus Hermeticum*, X 15) si parla della speciale ‘purezza’ dei fanciulli, ‘incontaminati’ dal mondo corporeo e cari agli dèi. Per questa e le note seguenti si veda G. Boas, *The cult of childhood* (1966), tr. it. *Il culto della fanciullezza*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 5-31.

¹⁴ Con il suo avvento nuovo materiale viene messo a disposizione degli ammiratori della fanciullezza: le profezie, i testi che esaltano la saggezza di un dato fanciullo e i testi del Nuovo Testamento che esaltano la natura infantile. Alcuni passi del Nuovo Testamento potrebbero essere utilizzati per sostenere un anti-intellettualismo estremo. Ci possiamo riferire a Matteo, 19, 13 o a Marco, 10, 14; ma i Padri della Chiesa fecero scarso uso di questi passi.

¹⁵ Nel Medioevo si diffondono numerose storie apocriche sulla vita di Gesù Bambino e queste probabilmente mantengono viva la credenza che il Bambino Gesù, e i bambini in genere, possano in certe occasioni operare miracoli e parlare come profeti.

¹⁶ Per un approfondimento su questo tema, con riferimenti all’opera di Agrippa di Nettesheim e Montaigne, si veda G. Boas, *op. cit.*, pp. 13-20.

¹⁷ Affermava Platone (*Leggi*, 635 A-B) che, per quanto concerne la saggezza e le salde opinioni, un uomo è fortunato se esse gli giungono almeno nella vecchiaia. Simile è l’atteggiamento di Aristotele, che considera ad esempio la psiche infantile così vuota da non provare nemmeno un amore innato per i suoi genitori (*Etica Nicomachea*, 1161b16).

¹⁸ Questa concezione del fanciullo come *speculum naturae* si ritrova anche in Pestalozzi e in Froebel, pur essi in parte responsabili del culto della fanciullezza.

degli adulti alla *poésie naturelle*, e in Voltaire, che prese decisamente posizione a favore dell'innocenza e della bontà dei bambini. Nel '700 l'infanzia viene concepita come punto di riferimento essenziale per attuare il rinnovamento morale e politico della società. Nascono i miti dell'infanzia libera, spontanea e genuina, a cui si unisce anche il mito dell'educazione che sa liberare l'individuo creando l'uomo nuovo che rigenererà la società. Parallelamente al mito dell'infanzia si sviluppa il mito del 'buon selvaggio', che appare come un modello per lo stesso uomo civilizzato.

Durante l'età romantica si esaltano l'infanzia e la fantasia del bambino, la sua primordialità, purezza e integrità. Il popolo, i bambini, le fiabe sono l'espressione di un mondo non ancora deformato; l'infanzia è il paradiso perduto del passato e terra promessa del futuro, e racchiude i desideri inappagati del presente¹⁹. Per tutto il secolo XIX, così come per il XX, i bambini vengono rappresentati in letteratura come eroi ed eroine²⁰. I poeti decadenti introducono il tema della nostalgia e dell'irraggiungibilità dell'esperienza di felicità nascosta nell'infanzia. Walter Benjamin, nella sua ricerca di momenti ed esperienze che permettono la riattivazione di utopie, trova nell'infanzia un momento centrale, un varco verso la speranza e un possibile riscatto. Alcune correnti della psicoanalisi e della psichiatria hanno in questi ultimi decenni sottolineato la carica contestativa che la 'differenza' dell'infanzia assume nei confronti dell'età adulta e del mondo borghese.

Queste immagini dell'infanzia mostrano come si sia passati dall'esaltazione del bambino-santo, profeta, al bambino-poeta ed artista, la cui creatività viene considerata sacra, fino al bambino-filosofo dei nostri giorni. Queste immagini non sono certo casuali, ma sono legate ai diversi modi di concepire la letteratura, l'arte, la religione e la filosofia. Sono inoltre legate a temi che riguardano la filosofia della storia, in alcuni

¹⁹ Per un esame particolareggiato dell'immagine romantica dell'infanzia cfr. D. Richter, *Das fremde Kind. Entstehung der Kindheitsbilder des bürgerlichen Zeitalters*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main (1987), tr. it. *Il bambino estraneo: la nascita dell'immagine dell'infanzia nel mondo borghese*, La Nuova Italia, Firenze 1992, in part. "Introduzione", pp. 16-21 e "La visione romantica. II. Soltanto nell'infanzia c'è la libertà? Sull'infanzia come utopia", pp. 257-270.

²⁰ Troviamo un esempio di adorazione della fanciullezza, della sua innocenza e della sua profondità nell'opera di Victor Hugo, il quale in *Encore de l'Immaculée Conception* sostiene che i bambini vengono in questo mondo dopo aver conversato con le stelle e gli angeli. Un altro fervente ammiratore della fanciullezza è Charles Swinburne, nelle cui poesie sull'infanzia i bambini sono degli dèi, non possono essere né ingannati né adulati e conoscono sempre la verità. In letteratura fu senza dubbio il *Silas Marner* di George Eliot (1861), lacrimevole ed edificante storia del vecchio e avaro Silas redento dall'angelo-bambina, a diffondere l'idea secondo cui già la sola presenza di un fanciullo esercita un benefico influsso. Dickens inventò David Copperfield e tutta una schiera di altri santi fanciulli; nella fiaba di Hans Andersen *I vestiti dell'imperatore* un bambino svela a tutti la verità: l'imperatore era nudo; Giovanni Pascoli in *Il fanciullino* affermava che il fanciullo che è dentro di noi sa ragionare in un modo profondo e ci trasporta nell'abisso della verità: «vede tutto, con meraviglia, tutto come la prima volta».

casi alla tesi della «ricapitolazione»²¹ Quest'ultima appare come un paradigma dominante nell'Ottocento e si esprime sia in campo biologico-antropologico che psicologico. In psicologia si tende ad identificare il bambino con il primitivo; in psichiatria a concepire le malattie mentali come una riemersione di forme arcaiche di razionalità del primitivo e del magico. La cultura conserverebbe entro di sé schemi di pensiero che appartengono a fasi molto più precoci dell'evoluzione. A questo paradigma appaiono collegate sia la dottrina del progresso, sia le teorie della storia come degenerazione; sia le tesi del primitivismo che hanno idealizzato l'immagine del bambino, del 'selvaggio' e del folle. Da Erasmo da Rotterdam fino a Ronald D. Laing i numerosi "elogi della follia" hanno esaltato la follia come chiave di accesso ad un significato nascosto e più autentico del mondo. Secondo questa prospettiva i malati di mente, i primitivi, i bambini vedrebbero ciò che per altri è velato e irrimediabilmente perduto.

6. Conclusioni

La metafora infanzia-età primitiva è in realtà carica di ambiguità. L'infanzia e l'età primitiva possono essere pensate, infatti, sia come l'età dell'innocenza e della sapienza sia come l'età dell'ignoranza e della inconsapevolezza. Si potrebbe scrivere una storia delle immagini 'negative' dell'infanzia, in cui il bambino è visto come un essere ambiguo, misterioso, potenzialmente crudele. Questa storia potrebbe partire da Lucrezio e, passando per Machiavelli, Hobbes, Mandeville, arrivare a Darwin, Freud, Melanie Klein, fino a *Il signore delle mosche* di William Golding. Ma, come ricorda lo storico Pierre Milza nell'introduzione a un convegno alla École Française di Roma²², nelle nostre società postindustriali perdura il mito ricorrente della decadenza intesa come faccia negativa della modernità. Il tema da secoli alimenta una 'disputa sugli antichi e i moderni' che riflette il classico e ricorrente conflitto delle generazioni e l'angoscia dell'*homo sapiens* davanti all'ineluttabilità della vecchiaia e della morte. L'idea di un avvillimento morale e di un fossato che separa il mondo dei padri da quello dei figli è estesa e radicata, in quanto l'evoluzione si accelera, sempre più, scompaiono i punti di riferimento e si impone l'immagine mistificata di un'epoca d'oro rispetto alla quale il

²¹ Questa tesi si fonda sul presupposto parallelismo tra la vita del singolo individuo e la vita della specie umana. Per una storia di questa metafora si veda P. Rossi, *Bambini, sogni, furori*, Feltrinelli, Milano 2001.

²² *La décadence dans la culture et la pensée politiques (XVIIIème-XXème siècles) en Espagne, France et Italie*, École Française de Rome, Centre d'Histoire Culturelle des Sociétés Contemporaines (20-21 giugno 2003).

presente non può che essere decadente. Accettare la legge della ricapitolazione significa dal punto di vista teoretico affrontare problematiche che sono poi al centro della filosofia della storia, dell'antropologia e della psicologia moderne. In che modo riemergono nelle fasi più avanzate della vita dei singoli e delle civiltà tracce degli stadi o delle fasi precedenti? E questi 'residui' potranno configurarsi come la base di un processo di regressione?

Ancora, come è possibile indagare questo mondo 'altro'? Quanto di quel che sappiamo del mondo dell'infanzia è frutto delle nostre proiezioni e delle nostre costellazioni psichiche? Come si realizza un incontro con ciò che è diverso, sia esso il primitivo, il folle o il bambino? Se non ha più senso la proposta di un processo di identificazione come rimedio alla diversità, l'incontro può avvenire solo in una totale assenza di valori oppure attraverso una rinuncia ai propri valori, ad una abdicazione dell'adulto all'essere adulto? Ed ancora potremmo chiederci: che cosa accade al Saggio Fanciullo? Perché decadde dalla sua posizione ideale come Adamo, come l'uomo primitivo dell'età dell'oro e come il Nobile Selvaggio? Per colpa dell'educazione? Né i casi dei 'bambini selvaggi' abbandonati dopo la nascita e cresciuti fra gli animali né l'accusa provocatoria di operare distinzioni di valore degli individui su basi biologiche sembrano intaccare questa tesi²³. Secondo questa impostazione occorre *décoloniser l'enfant* e creare una educazione che non educi all'età adulta, perché abbiamo perso la fiducia che l'educazione possa incidere sulla natura umana. La nostra civiltà occidentale ripiega sul passato, si realizza in un prolungato presente, ma ha smesso di sognare e di programmare il futuro. Anche la sua creatività declina e si rifà a quella infantile come unica risorsa. Dalla moda al design, dal tempo libero al privato, è scattata la grande corsa all'infanzia perduta. L'infanzia piace e vende. Se il futuro si fa minaccioso, e non ci si può affidare alla solidarietà della comunità, si insinua il meccanismo psichico della regressione nella 'natura', nell'infanzia, nell'irrazionale.

Il culto della fanciullezza, l'esaltazione del bambino, il puerocentrismo sono forse un segnale della crisi di una cultura che ha tentato di cancellare da sé i temi della vecchiaia, della saggezza e della morte? Nell'idealizzazione dell'età infantile si esprime forse un atteggiamento carico di aggressività e di astio verso il mondo degli adulti, cinico e rassegnato? Il discorso è molto complesso, perché nel bambino proiettiamo i contenuti non solo della nostra cultura ma anche del nostro inconscio, non solo le nostre categorie ma anche i nostri rimorsi. Se accettiamo l'affermazione di McLuhan, per cui quando un fenomeno sociale diventa obsoleto si trasforma in oggetto di nostalgia e di contemplazione, l'esaltazione del bambino sarebbe stimolata dalla sua 'agonia', dal

²³ Per un esame particolareggiato sull'argomento dei 'bambini selvaggi' cfr. D. Richter, *op. cit.*, Parte II, "I piccoli selvaggi", pp. 125-157.

mancato riconoscimento da parte del presente della sua identità come soggetto sociale²⁴. L'infanzia non è né innocente né felice; dovremmo cercare di elaborare un'immagine dell'infanzia il più possibile libera sia dalla nostalgia sia dal risentimento. Il problema è che l'infanzia non può definirsi *in sé* ma sempre *per sé*, in funzione del mondo degli adulti, che elabora le diverse immagini. Queste teorie ignorano zone oscure, lasciano in ombra altre, tralasciano problemi e distinzioni. La stessa 'valorizzazione dell'infanzia' in definitiva è una appropriazione da parte dell'adulto, che non punta ad una reale conoscenza del bambino. Fuori dai miti e dalla retorica sull'infanzia si tratta di sapersi porre in ascolto, non pretendere di inquadrare l'infanzia in facili schemi ideologici, ma tenere presenti le sue contraddizioni, attivando un processo di conoscenza biologica, neurofisiologica, storica, psicologica del bambino per metterne in luce la complessa identità.

²⁴ Cfr. N. Postman, *The Disappearance of Childhood* (1982), tr. it. *La scomparsa dell'infanzia (Ecologia delle età della vita)*, Armando, Roma 1984; M. Winn, *Children without childhood* (1981), tr. it. *Bambini senza infanzia*, ivi 1984, in part. "Introduzione", pp. 11-15 e Parte Prima: "Dall'era della protezione all'era dell'iniziazione", pp. 19-95; V. Packard, *Our endangered children* (1983), tr. it. *I bambini in pericolo*, Editori Riuniti, Roma 1985, in part.: Parte Prima "Crescere nella nostra cultura ostile all'infanzia", pp. 13-43, 62-83 e 103-108. Si veda anche D. Richter, *op. cit.*, pp. 8-9.

Le matrici monadologiche dell'idealismo fichtiano. A proposito di un recente contributo storiografico*

Sandro Ciurlia

I. Ai tempi delle prime meditazioni fichtiane, l'immagine più diffusa del pensiero di Leibniz era quella offerta da Kant e mediata da Wolff. Nella *Critica della ragion pura* il filosofo di Lipsia compare a varie riprese: viene considerato, in prima istanza, come l'alfiere della tradizione metafisica sanzionata dal razionalismo moderno, spesso caratterizzata da «punti di vista affatto erronei»; in secondo luogo, è giudicato come «un filosofo intellettualista», «ingannato [...] dall'anfibolia dei concetti di riflessione», pertanto incapace di giungere ad un'autentica conoscenza dell'«interna natura delle cose»¹. In sintesi, si tratta di un pensatore dalle idee illuminanti, di indubbio rilievo, ma assai distante dall'approdo trascendentale della filosofia. La stessa monade, in quanto sostanza semplice, getta luce sul principio dell'identità degli indiscernibili; tuttavia, a giudizio di Kant, rende alquanto problematica la comprensione del mondo come sistema di relazioni tra enti individuali².

Com'è noto, Fichte prende le mosse dalle posizioni kantiane, per cui gli giunge un'immagine di Leibniz condizionata dalle valutazioni criticiste. Ben presto, però, la riflessione fichtiana assume una fisionomia originale ed autonoma, la cui prima sistematica espressione è la *Wissenschaftslehre* del 1794. Pur essendo legata al punto di vista kantiano, la *Dottrina della scienza* si costituisce come un percorso di pensiero teso ad offrire alla Filosofia quel solido fondamento che lo stesso Kant aveva solo baluginosamente adocchiato. In quest'itinerario speculativo molti autori svolgono un ruolo critico. Tra questi c'è proprio Leibniz. Il percorso è, in qualche misura, ricorsivo: la meditazione fichtiana sulle condizioni trascendentali dell'esperienza consente di rimontare a ciò di cui si compone l'esperienza stessa, per coglierne l'autentico fondamento trascendentale. Se è così, allora vale anche il percorso a ritroso. Ad ogni modo, i punti cardine della traiettoria si richiamano in circolo. Ha scritto Kurt Huber (uno dei martiri della «Rosa Bianca») nel 1943: «Era riservato a Fichte iniziare il ritorno dal soggetto trascendentale di Kant all'infinita molteplicità dell'individuale di Leibniz e conseguente-

* Cfr. M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della Monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 360.

¹ I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano 1995, pp. 339 e 341.

² Cfr. *ivi*, pp. 342-343.

mente all'unità originaria metafisica di un assoluto»³. Dunque, lo studio delle relazioni tra questi due pensatori è molto più che il frutto di una semplice curiosità storiografica, ed è quasi dettato da un'intrinseca necessità.

Con tale valutazione dice di concordare Marco Ivaldo, autore di questa preziosa monografia sulla ricezione fichtiana del pensiero di Leibniz. Come sottolinea Ivaldo, il termine huberiano «ritorno» va inteso, alla maniera di Fichte, come un procedere «'a passo di gambero'» nel processo di «avanzamento creativo nella riflessione» filosofica, così da ritrovare «all'indietro, o meglio in profondità, il pensiero decisivo a partire da un movimento in avanti» (p. 14). Una *Dottrina della scienza* in tanto dà una soluzione ai problemi del pensare in quanto trova nei sistemi del passato solidi riferimenti ed autorevoli anticipazioni di strumenti idonei a consentire la messa a punto di costrutti critici nuovi. Vige, qui, l'impianto della logica dei precorrimenti tipico dei grandi esponenti dell'idealismo classico tedesco: «conta» il raggiunto punto di vista speculativo; il resto «vale» se prefigura l'approdo, altrimenti contrassegna solo un «attardamento» o una traiettoria diversiva del Pensiero. Ciò spiega appieno, sin dalle prime battute, il senso del sottotitolo del libro di Ivaldo: *La comprensione trascendentale della monadologia*.

Lo schema dell'anticipazione guida Fichte alla rielaborazione critica di alcuni dei passaggi propri dell'opera di Leibniz, nel segno di «un'assunzione selettiva della monadologia» (p. 11) in chiave di rielaborazione – sul superiore piano della filosofia trascendentale – di molti dei suoi nuclei problematici. Nel respingere il «dogmatismo» monadologico, Fichte legge il sistema leibniziano e le lucide intuizioni – già «idealistiche» – collocate al suo fondo come *pendant* razionalistico rispetto allo spinozismo. Dunque, la presenza di Leibniz alle spalle del pensiero di Fichte può essere letta all'insegna delle categorie del «precorrimento» e dell'interpretazione, sul piano speculativo, dei fondamenti della teoria delle monadi. Non è tutto. Fichte rinnova l'immagine di Leibniz consegnataci da Kant e, nel contempo, si orienta a riflettere, proprio sulla spinta di riconoscibili suggestioni leibniziane, sui cardini della critica kantiana della ragione. In altri termini, Leibniz induce Fichte ad integrare Kant. Infatti, se la monadologia assume chiari caratteri pre-trascententali, allora può rifluire in quel serrato dialogo con Kant da cui discende la *Dottrina della scienza*. Con una significativa aggiunta: pensare in termini di precorrimenti ed anticipazioni offre a Fichte l'occasione di stabilire un ordine di successione storico-critica di passaggi lungo un articolato processo che finisce con lo sfociare proprio nell'idealismo.

Ivaldo articola la sua monografia seguendo un triplice asse problematico. In

³ K. Huber, *Leibniz. Der Philosoph der universalen Harmonie*, hrsg. von I. Köck mit C. Huber, München-Zürich 1989, p. 333. La prima edizione di quest'opera, pubblicata a Monaco, è del 1951.

primo luogo, si occupa dello studio delle fonti attraverso cui Fichte giunge a Leibniz; in seconda battuta, ricostruisce la complessiva lettura fichtiana di Leibniz, valutando passaggi tratti da opere diverse in cui compare il nome di Leibniz o vengono trattati temi caratteristici del sistema leibniziano; infine, tenta «una lettura del sistema di Leibniz dal profilo della filosofia trascendentale fichtiana» (p. 13). Ciò non significa fare di Leibniz un filosofo pre-speculativo e valutarne la statura in funzione di quanto riesca a presagire gli assunti fichtiani. Si tratta, piuttosto, di osservare il modo in cui ‘reagisce’ la lettera del pensiero leibniziano a seguito delle sollecitazioni provenienti dall’analisi delle pagine fichtiane. In tal modo si può comprendere sia l’itinerario che conduce Fichte a determinare una «vera e propria teoria dell’universo monadico» (*ibid.*) negli scritti composti tra il 1801 ed il 1802, sia le condizioni di persistenza, nel sistema leibniziano, di un’adeguata teoria delle relazioni tra le monadi. Dall’intento di chiarire i percorsi critici della filosofia fichtiana a partire da Kant discende, così, un’operazione indiretta di chiarificazione del pensiero di Leibniz.

Riguardo al primo punto Ivaldo espone la tesi secondo cui «Leibniz [...] è fondamentale per l’autore della *Dottrina della scienza*» (p. 17), anche se non molto citato. Com’è noto, viene a determinarsi, sin dall’edizione del 1794 della *Wissenschaftslehre*, l’idea della contrapposizione tra dogmatismo ed idealismo. Del primo atteggiamento di pensiero è eloquente espressione lo spinozismo. Anche Leibniz è, a suo modo, dogmatico, tuttavia al sistema leibniziano viene riconosciuta una maggiore complessità. Sorge una prima domanda: cosa conosceva Fichte del pensiero di Leibniz ed attraverso quali vie? Non compaiono mai citazioni dirette. Ivaldo fa bene, al riguardo, a ricordare come la circostanza non debba oltremodo impensierire, visto che era costume delle grandi filosofie sistematiche dell’epoca riferire in sintesi – con tutte le forzature interpretative che ne discendevano – le tesi dei grandi classici della tradizione filosofica. Ma il quesito rimane inalterato, poiché, a questo punto, è legittimo chiedersi come a Fichte sia giunto il pensiero di Leibniz, se attraverso un’unica fonte o una serie di fonti indirette. C’entra qualcosa la tradizione tardo settecentesca? In caso di risposta affermativa, quale sua area dev’essere individuata, visto che, in fondo, se per Fichte Leibniz è un interlocutore privilegiato ed una fonte critica utilissima, non si può dire altrettanto in relazione a Kant, spesso assai duro nei riguardi delle meditazioni del filosofo di Lipsia?

Fichte aveva una buona conoscenza del dibattito tra i leibniziani e delle dispute sulla *Critica della ragion pura* innescate da premesse leibniziane, ma è assai dubbio che possedesse una conoscenza diretta dei testi. Seguendo una traccia di Reinhard Lauth, si può avanzare l’ipotesi che due riferimenti possibili potessero essere l’edizione antologica dei classici del pensiero moderno curata da Pierre Des Maizeaux (1740²) e l’edizione Dutens degli scritti leibniziani (1768), a cui anche Jacobi rinviava nella sua esposizione delle idee di Leibniz. È un fatto, inoltre, che Fichte citi riflessioni leibniziane contenute nei *Nuovi Saggi*: doveva, pertanto, possedere l’edizione Raspe (1765), che

ebbe il merito di risvegliare l'interesse della cultura tedesca per Leibniz. Dunque, oltre alla *Monadologia*, Fichte deve aver avuto presenti un certo numero di opere leibniziane. Ciò è significativo non solo per intendere con 'quale' Leibniz Fichte ritenga di aver intrecciato un'*Auseinandersetzung* critica, ma anche per cogliere da quale area della variegata cultura illuministica tedesca pre-kantiana e da quale direzione della successiva *aetas Kantiana* egli abbia potuto trarre la propria immagine del sistema metafisico leibniziano.

Maimon, Jacobi e Schelling svolgono l'importante funzione di «mediatori» del pensiero di Leibniz. Per il primo, le tre teorie principali della filosofia leibniziana sono la «dottrina delle idee innate», il «sistema delle monadi» e la «armonia prestabilita». Secondo la ricostruzione di Maimon, invece, le monadi sarebbero «*Vorstellungskräfte*», organizzate secondo un ordine gerarchico in uno spazio armonico, governato da Dio, che lascia emergere la naturale tendenza delle monadi ad aggregarsi. A giudizio di Maimon, alla filosofia di Leibniz non poteva non esser riconosciuto un importante ruolo in quel processo di sistematizzazione degli «atti» del pensiero a quel tempo ancora in corso. Secondo questa prospettiva, il passo decisivo in direzione di un adeguato «sistema filosofico» è effettuato dall'opera kantiana: ciò convince ulteriormente Fichte che si possono utilizzare appieno le intuizioni di Leibniz solo attraverso le categorie del criticismo.

Altro passaggio importante è quello che contempla la mediazione fichtiana di Jacobi. Com'è noto, Leibniz viene citato da quest'ultimo per un confronto con Spinoza ed allo scopo di sostenere la stretta identità di «vita e coscienza». Leibniz ne avrebbe «presentito» la necessità, ma rimane ancorato all'idea di una «sostanza immateriale» fondamento e causa delle sue stesse rappresentazioni. Nonostante le proprie prese di posizione, Jacobi manifesta chiaramente l'intenzione di disporsi a rintracciare l'unità della monade *nella* medesima monade. Con Schelling la questione è assai più complessa. L'unità del fondamento monadico viene qui ricercata senza trascurare il concetto di Natura. Inoltre negli anni delle *Philosophische Briefe* (1795) egli legge Leibniz e Spinoza all'insegna della polemica contrapposizione tra “dogmatici” e “critici”. Tutto ciò all'insegna di una convinzione: pur affidando le speranze di riscatto della filosofia alla tradizione del criticismo, è possibile rintracciare nella consuetudine dogmatica considerevoli elementi speculativi, degni d'essere segnalati come autorevoli «anticipazioni» del punto di vista ultimo, quello critico, con tanta fatica conseguito.

Leibniz diviene così, a suo modo, un «idealista», per cui è inconcepibile il carattere di «cosa in sé» della monade, ma va valorizzata la sua caratteristica d'essere un «centro di rappresentazioni». Inoltre, se Spinoza aveva posto un netto iato tra finito ed infinito, Leibniz partecipa di tale distinzione, per quanto si dimostri incline ad intrinsecare – in modo indiretto – l'infinito *nella* monade. Provvede, viceversa, un'errata interpretazione dell'«armonia prestabilita» – a giudizio di Schelling – a ricondurne il pensiero

nell'alveo del dogmatismo. «Questa brillante rappresentazione di Leibniz – scrive Ivaldo – è insieme un' *autorappresentazione di Schelling* stesso, o meglio del suo proprio programma sistematico» (p. 47): come al solito, Leibniz «precorre», ma va «superato».

Dalla ricezione delle prese di posizione filosofiche del suo tempo su Leibniz, Fichte impara ad intendere la natura dei nuclei problematici del pensiero leibniziano. Egli è impensierito dalle analogie e dai contrasti con Spinoza ravvisati da Jacobi, è sedotto dall'impianto della lettura leibniziana di Schelling, ma non concorda con gli scopi dimostrativi del primo, né con il disegno speculativo del secondo, ormai alle soglie del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800). Il vero carattere dell'approccio di Fichte a Leibniz è «il radicamento dell'eredità trascendentale kantiana» (p. 48). Il resto è, per così dire, una questione di contorno.

Nella *Seconda introduzione alla Dottrina della Scienza* Fichte osserva che Leibniz, «se inteso bene [...], ha ragione»⁴. Kant aveva definito la «convinzione» un «tener per vero», un atteggiamento di pensiero, «valido per chiunque possieda ragione», teso a rintracciare un solido fondamento a giustificazione della realtà delle cose⁵. A Fichte, Leibniz appare «convinto». Lo stesso potrebbe dirsi di Spinoza e di Kant, se non fosse che al primo manca la capacità di «riflettere nel pensiero sul suo proprio pensiero» ed al secondo un'adeguata deduzione trascendentale in grado di abbattere il 'muro' del *noumeno*. Secondo Fichte, Leibniz supera l'«illusione» kantiana della presenza di una «cosa in sé» o, meglio, non ne rimane vittima. In questo senso «ha ragione»: tutto può essere spiegato risalendo al Principio unico dell'essere. Tutto sta nel saperlo trovare. Ciononostante Leibniz dev'essere bene inteso, poiché le sue intenzioni convivono con una spessa crosta dogmatica.

La monade è un principio attivo, che tuttavia non riesce a riflettersi su di sé. Lo schema della monadologia, dunque, è valido, è combinabile con il punto di vista trascendentale e da quest'ultimo bisogna partire per restituire Leibniz alla pienezza del suo pensiero. Ciò è possibile – secondo il metodo teorizzato da Fichte – distinguendo la *lettera* dei testi dallo *spirito* che vi circola, così, in nome di una sorta di comune afflato trascendentale, si può trascegliere l'essenza speculativa dagli epifenomeni, una volta considerato il punto di vista idealistico-trascendentale come il punto d'approdo della Filosofia⁶. Nella fattispecie, nella monade circola lo spirito dell'«appercezione trascendentale» kantiana e nell'«armonia prestabilita» la categoria della relazione. Ci sono

⁴ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., Bd. I 4, p. 265.

⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 797.

⁶ Com'è noto, tale metodo è teorizzato da J.G. Fichte in *Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen*, in *Gesamtausgabe*....., cit., Bd. I 6, pp. 313-361.

tutte le premesse, dunque, per passare dall'idealismo ontologico di Leibniz a quello trascendentale.

Il testo nel quale compare l'esposizione fichtiana del sistema di Leibniz ha per titolo *Lezioni di logica e metafisica* (1797). Qui Fichte commenta gli *Aforismi filosofici* (1793) di Ernst Platner. Quest'ultimo aveva ricostruito il percorso leibniziano che conduce alla costituzione del mondo come aggregato di sostanze semplici, dedicando particolare attenzione all'analisi dei problemi dello spazio e della materia. Il tratto significativo è l'accostamento di Leibniz a Kant. Fichte, commentando Platner, considera del tutto analoga la loro concezione dello spazio fisico, sottolineando come in Kant tale questione rintracci una propria giustificazione trascendentale e come in Leibniz si radichi nella «nostra facoltà rappresentativa»⁷. Inoltre, nelle relazioni tra le monadi non vi sono vincoli tali da escludere l'importanza della categoria della libertà. Questi due aspetti colpiscono Fichte in modo decisivo. L'intero idealismo trascendentale vuole essere, a sua volta, un sistema della libertà, pertanto non può venir trascurata la vocazione relazionale che è parte dello statuto ontologico della sostanza individuale leibniziana. In più, poiché dall'analisi delle funzioni gnoseologiche della monade emerge una notevole prossimità rispetto al nuovo sistema della Ragione, allora l'impostazione leibniziana merita di essere conservata come una lucida preconfigurazione dello stesso punto di vista trascendentale.

Nelle citate *Lezioni* Fichte indugia a lungo su questi punti. Ma è soprattutto il confronto con Kant ad impensierirlo. A giudizio di Fichte, tra l'*a priori* ed il disincantato innatismo critico di Leibniz non può porsi una netta distinzione. Quando Kant critica l'innatismo leibniziano ne fraintende il senso. Fichte ha ben chiaro il rifiuto kantiano dei concetti innati esposto nell'opera contro Eberhard e le sottili critiche rivolte all'esito ambiguo del razionalismo di Leibniz contenute nella prima *Critica*. Come le «forme pure» di Kant, così i «concetti innati» di Leibniz fanno parte di quel corredo di forme attraverso cui si organizza l'esperienza e si giudica il mondo. L'analogia tra le due posizioni speculative non è sinonimo, però, della stretta uguaglianza tra le stesse. Manca a Leibniz l'idea dell'«unità dell'appercezione» ed un adeguato procedimento deduzionale. A tutto ciò ha provveduto in parte notevole Kant ed in funzione di ciò Leibniz può essere considerato un filosofo pre-trascendentale. Quel che rimane da compiere in filosofia lo realizzerà la *Dottrina della scienza*. Ciò conferma ulteriormente l'intenzione fichtiana di presentare il proprio sistema come il completamento della filosofia critica.

Ivaldo sottolinea, nello specifico, che l'idea leibniziana dell'autoinnatismo delle monadi costituisce, per Fichte, un utile ausilio per la ricerca del fondamento primo della

⁷ J.G. Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. Nach Plattners philosoph.[ischen] Aforismen 1 ter Theil 1793. Im Sommerh[alb]j[ahre] 1797*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd. II 4, p. 212.

conoscenza umana in generale. Tra le cose, inoltre, che la monade può intuire di sé v'è la libertà di relazionarsi con l'altra. Per Fichte tutto questo è di enorme rilievo, a patto però di non ipostatizzare alcuna idea astratta, dotandola di una dimensione di assolutezza tale da condurla a cadere in un'ulteriore forma di dogmatismo. Nelle *Lezioni*, quello di Leibniz viene considerato un «sistema metafisico sublime», persino superiore a quello di Spinoza, perché «non nega la libertà»⁸. Su questo tema, il piano della trattazione rispetto al Platner è affatto diverso. Non più Leibniz messo a confronto con Spinoza e con Berkeley sul problema della rappresentazione dei fenomeni, ma un Leibniz saggiato nella sua caratura filosofica dalla comparazione con il sistema critico kantiano e con l'idealismo dello stesso Fichte. Alla negazione della materia, verso cui indulge l'idealista dogmatico, Fichte replica pensando al processo conoscitivo in termini di «sintesi», senza più «ipostasi» di cose in sé.

L'idealismo speculativo consente di raggiungere l'unico fondamento della coscienza, per cui la «filosofia trascendentale è in definitiva spiegazione *genetica* del fatto-di-coscienza della materialità» (p. 94). In tale ottica il pensiero di Leibniz rimane ancora legato alla dimensione «fattuale», nonostante, per esempio, la teoria delle «percezioni confuse» manifesti l'esigenza di stabilire un fondamento certo ed unico delle nostre rappresentazioni. In questo, del resto, si era dimostrato insufficiente persino Kant. La conoscenza è «sintesi», secondo Fichte, a patto di offrire il giusto spazio ad una nuova concezione dell'«immaginazione», tale da rendere ragione della dialettica Io-Non-Io⁹. Ma l'Io caratterizza la propria attività per una continua *tensione* verso l'infinito¹⁰, pertanto ritorna alla mente l'attributo dell'«appetizione» predicabile della monade.

Il confronto, anche qui, è strumentale alla costituzione della fisionomia teoretica dell'idealismo speculativo. Ivaldo precisa infatti come la teoria della relazione contenuta nella monadologia presupponga la presenza (in senso realistico) delle determinazioni poste assieme nel sistema: è fuori dall'orizzonte mentale di Leibniz, infatti, l'idea d'intersecare l'Io e la categoria di relazione. Ciononostante, la monade che «viene all'essere» lascia intendere una significativa differenza rispetto al rigido determinismo di Spinoza. Ci si muove in entrambi i casi – giudica Fichte – nel solco di un sostanziale «intellettualismo» ancora lontano dall'intravedere soluzioni autenticamente speculative. Se l'Io è *sforzato* e se si descrive mediante un costitutivo contrasto dialettico con il Non-Io, allora ne viene a conoscenza nel processo d'intuizione intellettuale di sé, il quale, a sua volta, viene proiettato a ricercare, nella descrizione dei fenomeni, la loro dimensione genetica. Alla luce di una simile impostazione il pensiero di Leibniz offre non pochi

⁸ Cfr. J.G. Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd. IV 1, p. 372.

⁹ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd. I 2, pp. 129-133.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 133-137.

ausili: le «relazioni intermonadiche», l'«appetizione», l'«armonia prestabilita», le «piccole percezioni».

È la teoria dell'«armonia prestabilita», però, a colpire Fichte in modo più intenso. Un aspetto, in particolare: Leibniz aveva definito la monade un «centro» di rappresentazioni, lo «specchio vivente dell'universo»¹¹. Come si dà – si domanda Fichte – un simile circuito di rappresentazioni? L'«armonia prestabilita» risolve il problema, essendo un universo nel quale si corrispondono singole determinazioni individuali. In questo senso essa costituisce una «buona ipotesi», per quanto l'ordine delle relazioni intermonadiche non preveda come proprio elemento costitutivo il fondamento speculativo della libertà. Solo un'idea di ragione come quella proposta da Kant nella *Critica della ragion pura* avrebbe trasformato questa «buona ipotesi» in un autentico sistema speculativo, l'armonia prestabilita in un'«armonia trascendentale» (p. 132). Leibniz continua invece ad ipostatizzare la monade, ricadendo «in un'ontologia dogmatica» (p. 136), quella che riconosce un essere originario rispetto a cui subordinare ogni manifestazione di pensiero.

II. Estremamente significativa è la *Parte terza* del libro di Ivaldo. Qui lo studioso propone una «lettura prospettica» (p. 164) del pensiero di Leibniz; una lettura, in altri termini, di Leibniz dal punto di vista di Fichte, volta a chiarire il senso della ricezione fichtiana del sistema monadologico. Con un ulteriore obiettivo: cercare di far chiarezza su alcuni punti oscuri di quest'ultimo proprio a muovere dalle interpretazioni fichtiane. Detto altrimenti, l'intento è di instaurare un circuito ermeneutico di reciproco rinvio, allo scopo di consentire a ciascuno dei due autori di chiarirsi *attraverso* il contributo dell'altro. Tale interazione interpretativa non si realizza certo trascurando le differenze, i contesti, gli obiettivi critici di questi due colossi del pensiero moderno e contemporaneo, ma, nel delineare i contenuti delle prospettive filosofiche, intende evidenziare quanto un pensiero «ha saputo dischiudere di conoscenza vera e perciò autenticamente ricevibile e sviluppabile» (*ibid.*). Il tutto ispirato dalla «convinzione che la veduta fenomenologica offra un accesso produttivo per una comprensione filosofica rilevante delle posizioni filosofiche» (p. 165), nella fattispecie del sistema filosofico di Leibniz.

Assumiamo, per ora, quest'assunto in forma problematica. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che in una simile impostazione emerge la convinzione secondo cui è l'assetto speculativo della filosofia trascendentale a costituire *il* metro di valutazione dei singoli percorsi di pensiero precedenti e storicamente determinati. Può essere, certo, legittimo pensare di chiarire certi percorsi partendo dal modo in cui un dato autore li ha intesi. Ma questo può significare allontanarsi dalla lettera dei testi. Studiare, infatti, il

¹¹ G.W. Leibniz, *Principi di filosofia o Monadologia*, in *Scritti filosofici*, voll. 3, a c. di M. Mugnai e E. Pasini, Torino 2000, v. III, p. 461.

‘Leibniz’ di Fichte non equivale sempre a studiare Leibniz. Raggiungeremo questa convinzione, confermando la problematicità delle «letture prospettiche»¹² (non a caso proposte da autorevoli studiosi dell’idealismo), quando avremo modo di riflettere, più avanti, sull’assetto della monadologia, letta secondo la posizione che essa assume nell’evolversi del pensiero di Leibniz e secondo il senso che le attribuiscono i maggiori protagonisti della *Leibniz-Forschung* contemporanea.

Secondo quanto abbiamo sinora stabilito, l’ontologia di Leibniz, a giudizio di Fichte, dev’essere letta nella prospettiva aperta dalla *Critica della ragion pura*. Il suo carattere dogmatico discende dalla partecipazione alla tradizione del cartesianesimo, a cui pure va attribuito il merito di aver focalizzato l’attenzione sul tema del *cogito*. L’impianto interpretativo di Fichte è sottile: Leibniz, come già Cartesio e Spinoza, possono essere letti come filosofi pre-idealisti in funzione della loro capacità di anticipare il punto di vista trascendentale. Non solo: se quest’ultimo è l’unico orizzonte *vero* della filosofia, allora le loro intuizioni speculative possono essere considerate come germi realizzati – magari in forma ancora fosca o embrionale – della verità dell’idealismo. Dunque, nel mentre essi *anticipano* il sistema dell’Io già ne propongono le prime innervazioni, confermando che non si può non pensare in modo filosoficamente significativo se non alla maniera della filosofia trascendentale. Così, secondo Fichte, sia Cartesio sia Leibniz colgono il momento della «riflessione»: in tal modo anticipano e realizzano un pensiero già trascendentale, ne costituiscono una traccia, costituendo, nel contempo, una spinta euristica tesa a realizzarlo nella sua pienezza.

La monadologia è, a sua volta, una metafisica della sostanza retta dal principio di azione¹³. Azione è energia, dunque movimento. In questo senso la sostanza per Leibniz è *entelechia*, è identità dell’atto con sé in quanto determinante la cosa. Il termine fichtiano che esprime in modo più ravvicinato questa concezione della sostanza è *Tathandlung*, concetto posto a designare l’attività incessante dell’Io che si è già colto, mediante intuizione intellettuale, come *libertà*. Anche la sostanza di Leibniz *agisce, tende*, ma è priva del momento dell’autocoscienza. Ciò non significa – sottolinea Ivaldo – che Leibniz non abbia bene a mente la distinzione tra coscienza ed autocoscienza. Ciononostante, i due momenti in Leibniz appaiono come distaccati ed al cosiddetto momento dell’autocoscienza egli continua a guardare con un certo distacco a causa del complesso processo di revisione del cartesianesimo in cui si era impegnato, meditando Locke.

Non si può dimenticare, però, la larga attenzione dallo stesso Leibniz rivolta alla

¹² Cfr. R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München-Neuried 1994, p. 17.

¹³ Cfr. G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in *Scritti filosofici*, cit., v. III, p. 444.

«conoscenza dell'anima» ed alla distinzione tra *cogito* e *cogitata*. Del resto, si trae conferma di ciò dal celebre adagio dei *Nuovi Saggi* in cui Leibniz prende posizione intorno al problema dell'innatismo, tradendo la convinzione dell'indeducibilità della ragione¹⁴. Queste idee di una sostanza-azione a fondamento di un sistema dinamico dell'essere (l'«armonia prestabilita») e della superiore dignità della facoltà razionale costituiscono gli elementi che più seducono Fichte, in quanto ritenuti autenticamente trascendentali. Naturalmente, a giudizio di Fichte, la monade di Leibniz, pur essendo sostanza liberata dal giogo del meccanicismo ontologico classico, non raggiunge l'autocoscienza, non si coglie per intuizione intellettuale¹⁵. In definitiva, «per Fichte la monade (l'io finito) è attività capace di riflessione su di sé perché è costituita da un agire ritornante in se stesso» (p. 188). In questo modo la determinazione individuale coglie se stessa e fonda la *Tathandlung* dell'*Ich*. I principî dell'Io, poi, ne sanciranno l'impianto speculativo in quel gioco di identità e relazione (*III Principio*) che Fichte vedrà desunto proprio dal principio leibniziano di ragion sufficiente¹⁶. Secondo Fichte, dunque, Leibniz ha il merito d'aver intuito che la monade va descritta come sostanza attiva. C'è dell'altro. Essa è, s'è detto, «specchio vivente dell'universo», perché centro di rappresentazioni; è, inoltre, autonoma, pur rimanendo determinabile¹⁷. Ciascuna tende poi a combinarsi con l'altra nel quadro dell'«armonia prestabilita». È qui evidente l'analogia con le posizioni della *Dottrina della scienza*: anche l'Io si autopone (*I Principio*), si crea un mondo e con esso si confronta per determinare la propria identità.

Tra le facoltà della monade Leibniz annovera la «percezione» e l'«appetizione». La prima si riferisce all'attività rappresentativa della stessa monade, la seconda al tendere da una percezione all'altra¹⁸. Di questo processo la monade più elevata, l'anima umana, ha consapevolezza, nel senso che appercepisce se stessa¹⁹. Il flusso di percezioni è continuo, anche quando esse sono «piccole» o pressoché «insensibili»²⁰, a differenza della piena identificazione di pensiero e coscienza in Cartesio e Locke. Ora, il momento dell'appercezione costituisce, per Fichte, l'aspetto «empirico-dogmatico» di questa fon-

¹⁴ Ci si riferisce al celebre passaggio dei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* (in *Scritti filosofici*, cit., v. II, p. 86) in cui G.W. Leibniz scrive: «Nulla è nell'anima che non venga dai sensi. Ma bisogna fare eccezione per l'anima stessa e le sue affezioni (*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse*)».

¹⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd. I 4, p. 276.

¹⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd. I 2, p. 272.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 369-370.

¹⁸ Cfr. G.W. Leibniz, *Principî della natura e della grazia*, cit., pp. 344-345.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 345-346.

²⁰ Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovi Saggi...*, cit., pp. 21-43.

damentale funzione trascendentale che Leibniz avrebbe previsto. Invece, «secondo la filosofia trascendentale ci si può accorgere [...] del proprio percepire, perché si è costituiti in atto dalla capacità originaria dell'appercezione» (p. 226). La filosofia trascendentale, in definitiva, rende autocosciente la capacità rappresentativa della monade e porta a coglierne la genesi. La riflessione leibniziana sull'anima è un utile punto di partenza²¹.

Il tema della percezione in Fichte è legato a quello del «ricordo» in relazione al quale l'Io si costituisce come determinazione continua²², proprio come per la monade legata alla determinazione della sua identità. Ciò senza dimenticare il principio dell'azione che, per Fichte, è sempre pervaso dalla libertà. L'Io, inoltre, è Ragione, Spirito, condizione di possibilità degli oggetti. Anche se manca a Leibniz il momento della riflessione dell'Io, al pensatore di Lipsia spetta un posto privilegiato nella genealogia della filosofia trascendentale.

L'Io è azione, s'è detto. Per tale ragione, la *vis speculativa* di Fichte è ancora attratta dalla tematica dell'appetizione tra le monadi, legate da vincoli di condizionamento reciproco in funzione del loro grado di percezione. La monade, essendo materia e spirito, vive di questa sua ambivalenza, accrescendo o decrescendo il proprio grado di spiritualità. Anche l'Io fichtiano è in perenne contrasto con il Non-Io, pertanto la dialettica della monade ricorda assai da vicino la dialettica dell'Io. Ancora: la convivenza tra le monadi costituisce quella che Leibniz definisce agostinianamente la «città di Dio»²³; per Fichte, dare una giustificazione trascendentale al sistema dell'essere nell'intreccio tra le sue componenti rappresenta lo scopo ultimo e più alto della Filosofia.

L'ultima parte dello studio di Ivaldo è dedicata all'illustrazione dell'idea di Lauth secondo cui, nella *Dottrina della scienza* del 1801/1802, «ci troviamo davanti a una trattazione che assume come punti di partenza le posizioni decisive della monadologia»²⁴. In quest'opera il nome di Leibniz non viene mai citato, eppure termini quali «monade», «armonia», «mondo migliore» compaiono con grande frequenza. La filosofia di Leibniz viene ancora contrapposta a quella di Spinoza. In più: «Fichte prende posizione contro il sistema di Spinoza [...] per salvare [...] una posizione e una verità specifica di Leibniz» (p. 272). Militare a favore di Leibniz significa salvare le ragioni dell'individuo dinanzi al panteismo dell'Uno-tutto. Riferirsi a Leibniz equivale a fare proprie le posizioni della

²¹ Cfr. G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., pp. 345-346; *Principi di filosofia o Monadologia*, cit., pp. 355-356.

²² Cfr. J.G. Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, cit., p. 237.

²³ G.W. Leibniz, *Principi di filosofia o Monadologia*, cit., p. 463.

²⁴ R. Lauth, *Leibniz...*, cit., p. 422.

vigorosa critica leibniziana all'autore dell'*Ethica*. Parlare dell'individuo non corrisponde a liberarsi dell'Assoluto, ma a valutare in termini di irraggiamento dall'Uno le singole determinazioni individuali. Da qui Fichte muove il passo verso la considerazione dell'Assoluto come Uno-tutto che si autocomprende nell'individuo. A questo proposito, la *Dottrina della scienza* realizza il sapere assoluto, che è sapere *dell'*assoluto.

«Il sapere assoluto – commenta Ivaldo – [...] è il sapere inteso come l'apertura dello sguardo e, insieme, come l'atto concreto che fanno sí che l'intenzionalità (il sapere-di) si ponga e si compia» (p. 280). Questa forma di saper *è* ed è completamente *libera*. Si giunge a comprendere l'essenza del sapere assoluto attraverso la funzione dell'intuizione intellettuale. Esiste, dunque, una tensione originaria dell'individuo verso il sapere, il quale «si attua» come libertà²⁵. Tutto ciò può essere interpretato come «una rifusione (e una trasformazione) trascendentale della dottrina della monade» (p. 292): la teoria delle «piccole percezioni», il sistema dei rapporti tra le monadi, la discussione su libertà e determinismo costituiscono gli elementi del sistema leibniziano che rifluiscono nel sistema fichtiano dell'Assoluto. Per traslazione: «Il sostrato dell'universo monadico è la libertà come quantificare; l'universo delle monadi è l'insieme dei punti di concentrazione del sapere assoluto nel suo effettualizzarsi come libertà quantificante, determinata dall'essere assoluto» (p. 296).

Un altro significativo parallelo ravvisato da Ivaldo è quello relativo al problema dello spazio e del mondo. Secondo Fichte, se la libertà governa l'essere, bisogna pur darsi ragione del mondo. È necessario, pertanto, inserire un parametro quantitativo per spiegare l'ordine dell'essere, fatto di aspetti e di eventi distinguibili e misurabili. In questo senso, il mondo costituisce il regno della libertà che si individua, proprio come per Leibniz, intento a meditare sullo spazio continuo su cui si fondano le articolazioni del mondo stesso. L'universo, a sua volta, viene considerato come l'universo degli individui, «sintesi di tempo e di materia» (pp. 307-8), tutti inseriti nel sistema dell'essere. Anche qui, l'eco della nota pagina leibniziana della *Monadologia* è evidente: la monade è sempre espressione della totalità delle altre monadi²⁶. Da qui prende le mosse Fichte per riflettere sulle categorie dell'identità e della differenza: l'io si trova immerso nel sistema delle relazioni interindividuali, ma deve saper dare dell'io a se stesso e del 'lui' agli altri²⁷, dev'essere in grado di *intuire* se stesso e di *sapere* l'altro da sé. L'individuo, inoltre, a giudizio di Fichte, si colloca come punto d'intersezione tra il mondo sensibile dei fenomeni ed il mondo intelligibile²⁸. A cogliere quest'ultimo giunge il sapere assoluto. Nel sistema del

²⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/02)*, in *Gesamtausgabe...*, cit., Bd., II, 6, pp. 195-196.

²⁶ Cfr. G.W. Leibniz, *Principi di filosofia o Monadologia*, cit., p. 462.

²⁷ Cfr. J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/02)*, cit., pp. 267 ss.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 273 ss.

mondo, l'individuo è alimentato da una «forza primitiva»²⁹, che ancora una volta ricorda molto da vicino l'idea leibniziana di «forza» in quanto componente costitutiva della monade. L'individuo percepisce il mondo, lo spazializza e lo lega alla propria materialità; ma è con il tempo che egli instaura un rapporto fondativo: così può «dire che ogni essere individuale è via via il suo 'tempo riempito'» (p. 329) dalle proprie percezioni, indice della costruzione simbolico-interpretativa del mondo stesso da parte dell'Io.

Ivaldo nota un'altra significativa prossimità tra il concetto fichtiano di «Trieb» e quello leibniziano di «appetizione». L'«impulso» crea un sistema di relazioni, articola i rapporti tra gli individui ed avvia verso l'autocoscienza del sapere assoluto proprio a partire dalla condizione di finitezza di chi si spinge a superare i propri limiti³⁰. Risalire ai fondamenti del sapere significa tracciare il senso della *destinazione etica* dell'uomo, perché si vive guidati da una legge morale e da un continuo stimolo a trascendersi. In sintesi, la riflessione fichtiana degli anni 1801/1802 «contiene e realizza a suo modo una costruzione dell'universo monadico, che riprende la prospettiva fondamentale e anche specifiche posizioni concettuali della monadologia leibniziana» (p. 355). Naturalmente, l'approccio alla monadologia è, per così dire, trasversale e Leibniz serve a risalire agli atti originari della Ragione. In tal modo, l'idealismo dommatico di Leibniz viene superato; tutte le sue principali intuizioni vengono irrobustite di senso attraverso l'utilizzo dei costrutti speculativi della filosofia trascendentale. Così, il mondo come sistema di rapporti interindividuali viene letto all'insegna della categoria della libertà che le governa; la «vera» teodicea diviene il luogo della «trasfigurazione in noi della verità sotto la legge morale» (*ibid.*); il mondo delle monadi si trasforma nel sistema di individui, portatori della loro libertà, che convivono. Nello studio del sistema speculativo fichtiano, dunque, accanto ai Kant, Schelling, Hegel, bisogna valutare appieno la fonte leibniziana «per leggere e comprendere Fichte nel suo stesso progetto sistematico» (p. 356). In tal modo, nel mentre si penetra nei meandri più riposti della filosofia di Fichte si scrive un importante capitolo sulla fortuna leibniziana tra Sette e Ottocento.

III. L'approccio di Ivaldo si dimostra assai fecondo sotto molti punti di vista. Innanzitutto mette in luce l'acutezza con cui Fichte pensa la filosofia di Leibniz e ne illustra le traiettorie di flusso, i percorsi, le modalità attraverso cui tale ripensamento si realizza. Si ha, in questo modo, la possibilità di cogliere i primi momenti della nascita della filosofia trascendentale e di studiare la maniera in cui essa si articola, facendo leva su una solida logica dei precorritivi. L'idealismo trascendentale viene considerato l'inequivocabile punto d'arrivo della vicenda filosofica occidentale. In quest'ottica si

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 279.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 291 ss.

possono utilizzare le tante intuizioni del passato in funzione del momento massimo di realizzazione del Pensare: quando si analizza il Leibniz di Fichte questo meccanismo trova una delle sue più perspicue manifestazioni.

Ma a 'quale' Leibniz pensa Fichte? Se l'intento di Ivaldo è quello di studiare il significato della presenza della monadologia nel pensiero fichtiano, la questione assume una piena legittimità e porta a significativi risultati. Se accanto a ciò, come viene ribadito nella *Premessa*, scopo del lavoro è anche quello di far chiarezza su alcuni punti dell'opera di Leibniz attraverso la luce di riflesso che proviene dalla meditazione fichtiana, allora siamo autorizzati a chiederci: quale immagine di Leibniz discende da questa trascendentalizzazione del suo pensiero? Quella del semplice metafisico delle monadi o anche quella del logico acutissimo del calcolo preposizionale? Il quesito non è di poco conto se si considera con quanta decisione la critica ha insistito sul presunto bifrontismo del filosofo di Lipsia. Ci troviamo, infatti, dinanzi ad uno speculativo di primissima grandezza che costruisce il suo sistema ontologico sui prodigiosi risultati della meditazione logica giovanile. A lungo s'è insistito, però, sullo iato esistente tra i due momenti³¹. Oggi si tende invece a rintracciarne le ragioni della continuità. Esiste inoltre il problema della diffusione dei testi: com'è noto, gran parte degli scritti leibniziani di logica sono venuti alla luce per lo più nel Novecento e forse le tematiche del calcolo logico non erano fatte per interessare l'idealismo classico tedesco, prodotto, come potevano essere ritenute, delle astrazioni finite dell'intelletto.

Sta di fatto, però, che l'immagine di Leibniz a cui accede Fichte è solo parziale. È quella del metafisico delle monadi, del paradossale pensatore dell'«armonia prestabilita nel migliore dei mondi possibili», dell'individualista responsabile di aver elaborato una teoria della relazione tale da rendere possibile quel sistema di monadi detto universo ed in grado di porsi come l'alternativa rispetto alla filosofia di Spinoza. Come si è osservato, la meditazione fichtiana su Leibniz avviene attraverso una lettura indiretta dei suoi scritti, uno studio trasversale dei suoi più tipici filosofemi. Tra i due autori ci sono Kant e, da non trascurare, Wolff, alla cui influenza si deve l'articolazione stessa di una tradizione del leibnizianesimo nel secondo Settecento tedesco. Questo è indubbio, anche se nel testo il riferimento alla mediazione wolffiana è appena accennato. Tuttavia, se si ammette che non è al Leibniz storico che Fichte attinge per le illustrate ragioni, allora è assai difficoltoso concludere che, studiando la vicenda relativa alla comprensione trascendentale della monadologia, si possa gettare 'nuova luce' sull'opera di Leibniz. Si tratta infatti di un'opera privata del suo fondamento logico e dunque, nel complesso, di tutt'altra identità rispetto a quella che oggi noi conosciamo. Lo studioso odierno di Leibniz, in altri termini,

³¹ Si pensi, soprattutto, ai due corifei della *Leibniz-Renaissance* novecentesca: B. Russell (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900) e L. Couturat (*La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901).

attraverso questo studio ha motivo di riflettere sulla tradizione del leibnizianesimo, ma è difficile che possa aprirsi nuovi orizzonti interpretativi intorno a quell'intricato articolato teorico qual è la filosofia di Leibniz. Di diversa natura il giovamento che ne può trarre lo studioso di Fichte: Ivaldo affronta con rigore l'arduo problema delle fonti del pensiero fichtiano e chiarisce su quale ramo della tradizione del leibnizianesimo esso s'innesti, avanzando sensate congetture sui tempi e le modalità della lettura fichtiana degli autori che mediarono il suo approccio a Leibniz.

Il problema è affrontato con cura da Ivaldo ed il lungo *excursus* su Leibniz è servito proprio ad esprimere la differenza tra il piano storico di svolgimento delle questioni e quello incentrato sull'interpretazione trascendentale della monadologia: in questo modo si collegano le coordinate del Leibniz di Fichte. Molta parte dell'articolazione del pensiero di Leibniz rimane, invece, tutta ancora da indagare. D'altra parte, si tratta di una ricerca dichiaratamente non ancora esaurita, data l'attenzione da Ivaldo concentrata sugli scritti fichtiani fino al 1802 ed in considerazione dello stato degli inediti, il che costringe gli studiosi di Fichte a continui ripensamenti interpretativi a causa della tellurica tumultuosità del suo pensiero. Lo stesso discorso vale per Leibniz, la cui immagine filosofica può essere in parte destinata a modificarsi con la nuova edizione degli scritti, la pubblicazione dei quali finalmente procede oggi, dopo molte traversie, assai più spedita³².

I tanti inediti leibniziani riserveranno, di certo, non poche sorprese nella chiarificazione dei termini di quel crocicchio teorico qual è il problema dei rapporti tra logica e metafisica al fondo del suo pensiero, tra il suo nominalismo giovanile ed il teosofismo maturo. Tutto ciò assieme alla più diretta conseguenza di definire un nuovo ruolo per la monadologia. Non è un caso, infatti, che la *Leibniz-Forschung* dell'ultimo trentennio abbia, a più voci, insistito sulla necessità di modificare i criteri interpretativi da utilizzare nella lettura della teoria dei «punti di forza metafisici». C'è chi, come Massimo Mugnai, non ha esitato ad intendere la dottrina delle monadi come la risposta, articolata in un altro linguaggio, data da Leibniz alle grandi questioni del continuo e della forza, che erano scaturite dalla rivoluzione scientifica. Le stesse questioni, in altri termini, con cui si era confrontato negli anni della produzione logica giovanile. Leibniz, infatti, rimane un logico per tutta la vita e non dimentica mai l'urgenza delle ricerche matematiche per poter cogliere le vocalità attraverso cui si esprime la natura anche quando ne studia il significato ontologico. Pertanto, continuare a pensare a Leibniz come ad un Giano bifronte costituisce un profondo limite interpretativo, che può arrivare a pregiudicare la comprensione della sua meditazione.

³² Cfr. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1923 ss. Tale edizione ancora in corso di tutti gli scritti di Leibniz, patrocinata dapprima dalla *Deutsche Akademie der Wissenschaften* e poi sostenuta da vari centri di ricerca tedeschi, annovera finora una trentina di volumi nel suo catalogo.

Per tornare al confronto fichtiano con il filosofo di Lipsia, è la monadologia, tutta intrisa del suo teosofico teleologismo, ad essere protagonista. In realtà, come dimostra Ivaldo, si tratta di autori dalle molte analogie. Entrambi risultano logorati dall'Assoluto e sedotti dall'individuo. Ma più di qualche interrogativo impensierisce. La monadologia di Fichte è un conto, la monadologia nel suo sviluppo storico-genetico è, come s'è accennato, tutt'altra cosa. A Fichte giunge un *certo* Leibniz, per giunta indirettamente. Lo colpiscono alcune tematiche. Non c'è alcun interesse, però, per l'itinerario speculativo da cui sono scaturite, anche perché sono questioni che occorrono solo in funzione dell'elaborazione del sistema dell'idealismo. Questo è quanto si può arguire dal testo di Fichte e dai percorsi della sua lettura di Leibniz così attentamente ricostruiti da Ivaldo. Torna lo stesso problema, però: l'intenzione dichiarata di Ivaldo è quella di contribuire a gettare luce sul pensiero di Leibniz attraverso l'analisi della riflessione fichtiana. Ora, trova davvero una nuova luce il pensiero di Leibniz se letto attraverso le categorie fichtiane? Com'è possibile illuminare Leibniz mediante Fichte? Visto che non è il Leibniz storico, come può sollecitare nuove letture della sua filosofia? Come tornare a leggere Leibniz movendo da Fichte senza una robusta *emendatio intellectus*?

A Fichte manca il senso dello sviluppo del pensiero di Leibniz, senza la cui matrice logica la filosofia matura appare davvero monca. Del filosofo di Lipsia, dunque, si coglie solo un tratto e nemmeno il più originale, dimenticando che la monadologia è il frutto della creatività dell'inventore del calcolo infinitesimale e del coniatore del termine «logica matematica». Tutto questo raccolto in un'unica mente speculativa, visto che non è dato supporre, alla luce delle testimonianze, un clamoroso caso di sdoppiamento della personalità. Se, dunque, è con un Leibniz dimezzato che Fichte ci conduce, indirettamente, a confrontarci, allora la sola luce sul pensiero di Leibniz che può sopraggiungere da questo studio è quella relativa alla *Wirkungsgeschichte* della sua filosofia o quella discendente da una più piena presa di coscienza degli aspetti della sua meditazione che più ebbero a colpire ed a condizionare la riflessione filosofica successiva. In verità, non rimane molto altro. Detto altrimenti, se uno studioso di Fichte trova utilissimo lo scandaglio delle fonti dirette ed indirette del suo pensiero, il cultore del pensiero leibniziano trova il proprio autore lacerato, a tratti selvaggiamente segmentato. Anche qui, tutto ciò ha precise ragioni storiche su cui ci siamo soffermati, ma – viene da chiedersi – può davvero fluidificare i percorsi dell'ermeneutica leibniziana?

Alla luce di tali considerazioni, è possibile ritornare a riflettere sul senso e sui livelli possibili della «lettura prospettica» (p. 164) di Leibniz auspicata da Ivaldo. Certo, così facendo, si aprono solidi spiragli intorno alla descrizione della latitudine storica del pensiero di Leibniz, per quanto sempre rispetto ad un «angolo visuale», nella fattispecie la filosofia trascendentale di Fichte. Ivaldo cita, al riguardo, Reinhardt Lauth, il quale, nel descrivere il senso e le caratteristiche della «veduta prospettica»,

ribadisce come essa «lasci trasparire la perennità della filosofia»³³. Se tale *philosophia perennis*, dunque, è quella fichtiana, allora è assai difficile «poter comprendere Leibniz nei suoi nuclei decisivi» (p. 164), com'è nelle intenzioni di Ivaldo. La lettura prospettica in tanto ha un senso in quanto si lega ad un punto di vista stabilito *a priori*. La storia serve a confermarlo. Altra cosa, questa, rispetto al rigore dell'esercizio storiografico e forse anche rispetto agli itinerari della comprensione ermeneutica. In altri termini, va tutto bene finché si parla di Fichte. Sorge più di qualche problema allorché si focalizza l'attenzione su quel che di Leibniz possiamo studiare, analizzandone i testi.

Tutto questo proprio perché la teoria delle monadi costituisce un'affascinante – in parte simbolica – risposta ai problemi della scienza del suo tempo. Senza dimenticare, poi, che il filosofo del *Discorso di metafisica*, come va ribadito, è lo stesso che riflette sulle ragioni di una *Mathesis universalis*, primo e decisivo momento anteriore alla realizzazione di un'enciclopedia del sapere affidata nelle mani di dotti in grado di porsi al servizio del genere umano. In questo percorso confluiscono temi lulliani, suggestioni neoplatoniche (Bisterfeld), ideali pansofici (Comenio), ma anche la messa a punto di tecniche di riduzione alle definizioni e di calcolo integrato di concetti semplici verso la realizzazione di una *logica inveniendi* finalmente messa nelle condizioni di celebrare l'unità del genere umano, specchio vivente dell'unità dell'essere e dell'armonia dell'universo. Logica, matematica e metafisica, dunque, costituiscono un tutt'uno difficilmente districabile. Ed un interprete del suo pensiero non può non tenerne conto.

Chiariti questi passaggi, si deve comunque convenire con Ivaldo nell'intendere Leibniz una «polarità feconda» (p. 356) nell'architettura del sistema fichtiano; così come si lascia appieno apprezzare l'acribica attenzione rivolta dall'Autore ai percorsi della ricezione leibniziana da parte di Fichte. Si è, in tal modo, ottenuto un nuovo capitolo della presenza del pensiero di Leibniz nel Settecento ed uno spaccato della cultura tedesca da cui presero spunto i principali protagonisti dell'idealismo ottocentesco. Come ha provveduto a fare Ivaldo rispetto a Fichte, infatti, si potrebbe operare nel segno del medesimo schema in relazione a Schelling ed a Hegel, in ordine al pensiero dei quali la filosofia di Leibniz svolge un ruolo di primissimo rilievo. Difatti i tre “eroi” dell'idealismo, meditando sulle posizioni kantiane e rintracciandone i fondamenti, trassero spunti fecondi dal simbolico contrasto Leibniz-Spinoza e, soprattutto, dall'impianto del sistema leibniziano degli elementi semplici. Leibniz costituì perciò un modello, per quanto aggogato al punto di vista idealistico. Rimangono comunque vive le potenzialità di un pensiero, quello di Leibniz, capace di stimolare dal profondo i cultori romantici dell'assoluto, ed un altro, quello di Fichte, in grado di offrire una chiave di volta ai problemi dell'essere e del vero attraverso la messa a punto – *con* Kant ed *oltre* Kant – dei principî trascendentali dell'Io.

³³ R. Lauth, *Leibniz...*, cit., p. 17.

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 27 novembre 2003, tenutasi alle ore 21.30 presso l'Hotel Tulip Inn Roma Globus (Viale Ippocrate 119, Roma), con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente e del Segretario-tesoriere
2. Organizzazione del XXXV Congresso nazionale di Filosofia (Bari 29 aprile-2 maggio 2004)
3. Attività della Commissione didattica e protocollo di intesa SFI-MIUR
4. Eventuali e varie.

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Casertano, Di Giandomenico, Di Giovanni, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Venditti; sono assenti giustificati i Proff. Crispini, Papuli, Veca.

1. Dopo l'approvazione del verbale della precedente seduta, il Presidente comunica al Direttivo che anche per il 2003 il Ministero dei Beni Culturali ha concesso alla SFI un contributo, pari tuttavia non più a 4000 Euro, ma a 3000 Euro, con un 'taglio' che certo non può agevolare la programmazione e la gestione dell'attività associativa. Il Presidente invita inoltre i membri del Direttivo, e fra loro in particolare coloro che ricoprono anche la carica di presidenti di sezione locale, a sollecitare l'invio di tutte le attività di formazione in servizio organizzate per i docenti di scuola secondaria superiore a livello locale, così come richiesto da MIUR a conferma e controllo del ruolo di ente formatore riconosciuto alla SFI. Infine, a ulteriore felice coronamento del Convegno che in questi giorni si celebra a Roma, il Presidente dà notizia di una proposta editoriale molto interessante giunta da parte della casa editrice Armando, che si dichiara disposta a pubblicare gli Atti del Convegno romano, in tempi brevi, con costi ragionevoli e con garanzia di capillare distribuzione; il Direttivo esprime soddisfazione e invita il Presidente a siglare al riguardo un apposito contratto di pubblicazione; dopo breve discussione, viene deciso all'unanimità di affidare la cura del volume a una delle organizzatrici locali del Convegno stesso, ovvero alla Prof.ssa Carla Guetti. Ottenuta la parola, il Segretario-tesoriere comunica che, a causa di una serie di gravi problemi tecnici, entrambi i computer della SFI sono fuori uso. Un sopralluogo tecnico ha stabilito che il computer portatile, del resto ormai obsoleto, presenta danni così gravi che una riparazione non darebbe alcuna garanzia e comporterebbe costi elevatissimi, maggiori forse di quelli da sostenere per l'acquisto di una nuova macchina. Il direttivo all'unanimità decide di evitare ogni intervento tecnico e di lasciare eventualmente al prossimo direttivo la decisione di un nuovo acquisto. Quanto al computer fisso, il direttivo invita il Segretario a provvedere a una eventuale, possibile soluzione tecnica; solo qualora quest'ultima non desse esito positivo, si potrà provvedere all'acquisto di una nuova macchina, indispensabile del resto per il lavoro quotidiano di segreteria, contenendo al massimo i costi. Il Segretario e il Prof. Piaia comunicano infine che il «Bollettino» sembra godere di buona, anzi ottima salute, soprattutto per quanto riguarda la sezione 'Studi e interventi', che vede una lunga coda di articoli, di buona qualità, in lista d'attesa per essere pubblicati nei prossimi fascicoli, secondo naturalmente il loro ordine di arrivo e approvazione.

2. Dopo aver comunicato che la sezione di Bari offre piene e solide garanzie economiche per affrontare le molte spese legate all'organizzazione del Congresso "La filosofia come strumento di dialogo tra le culture", il Presidente illustra al Direttivo il programma di massima, articolato in nove relazioni in seduta plenaria (affidate ai seguenti studiosi: Signore, Agazzi, Dascal, Marcialis, Di Giovanni, Pace, Campodonico, Cassano, Sözer) e un laboratorio congressuale (che prevede due sezioni di didattica, coordinate da De Pasquale e Sgherri, e una con comunicazioni sul tema del congresso, affidata alla cura di De Natale, con la collaborazione, per la raccolta e lo smistamento dei contributi, di Manchi). Dopo breve discussione il Direttivo approva all'unanimità il programma

e affida al Presidente, al Segretario e all'organizzatore locale, Mauro Di Giandomenico, la cura degli ultimi dettagli organizzativi, affinché venga garantita la piena riuscita di questo importante appuntamento culturale. Il Presidente ricorda inoltre gli adempimenti legati all'elezione del consiglio direttivo (artt. 10 e 15 dello Statuto); ribadisce le norme che regolano le candidature, e soprattutto la scadenza del 30 marzo 2004 per il loro invio alla Segreteria, tramite raccomandata, da parte delle sezioni locali; indica, secondo consuetudine, sia le quote di partecipazione (Euro 16 per i soci e 26 per i non soci) sia le norme che regolano la presentazione di eventuali comunicazioni, che dovranno essere inviate alla segreteria nazionale entro e non oltre il 28 febbraio 2004. Il Direttivo accoglie con soddisfazione la precisione e puntualità delle indicazioni offerte dal Presidente e lo invita a vigilare affinché norme e adempimenti siano rigorosamente rispettati.

3. Nell'ambito del protocollo di intesa recentemente rinnovato, al Presidente sono stati inviati materiali relativi ai progetti ministeriali riguardanti la scuola dell'obbligo e la scuola secondaria. I rappresentanti della SFI nella commissione paritetica prevista dal Protocollo di intesa MIUR-SFI (Berti, Malusa e Sgherri), dopo un incontro presso il Ministero, hanno elaborato una risposta alle indicazioni di obiettivi e di metodi presenti in due documenti ministeriali, relativamente soprattutto alla presenza dell'insegnamento della Filosofia nel triennio finale dei Licei. Pareri sono stati anche forniti relativamente alla possibilità di insegnamento della filosofia nei bienni della secondaria, e nelle scuole della formazione e dell'istruzione professionale. La linea attuale dell'Associazione è stata nella direzione dei documenti elaborati dalla commissione didattica, che hanno rivendicato la centralità del testo filosofico ed un ruolo formativo della filosofia, tale da rendere indispensabile la presenza di un'attività filosofica fin dal biennio della secondaria, e pure, con i dovuti aggiustamenti, nelle scuole che per tradizione erano state prive di educazione al filosofare. Questi pareri, sottoposti al Direttivo, hanno avuto unanime approvazione e saranno ulteriormente discussi anche nell'ambito dei lavori di sezione del Convegno romano. Essi saranno poi spediti alla commissione MIUR, nella speranza che trovino positivo riscontro.

In vista dell'organizzazione delle selezioni locali e poi di quella nazionale, ancora una volta ospitata presso l'Università della Calabria grazie al prezioso sostegno della locale sezione e del suo presidente, Franco Crispini, per la partecipazione alla prossima Olimpiade di filosofia, la cui fase finale mondiale si terrà a Seul, dal 19 al 22 maggio, e anche per evitare che si verifichino spiacevoli malintesi o carenze organizzative, il Presidente propone che la Commissione didattica SFI, in quest'occasione specificamente coordinata dalla Sgherri, affianchi e integri il prezioso lavoro svolto, con grande impegno, ma spesso senza aiuto, dal socio Antonio Cosentino. La Sgherri, prendendo la parola, si dichiara disponibile e indica come priorità quella di individuare aggregazioni territoriali e contatti sicuri, che permettano di svolgere le operazioni di selezione locale con maggior efficacia e celerità. Dopo breve discussione, il Direttivo approva la proposta del Presidente e delibera che si svolga al più presto un'apposita riunione della commissione didattica, dedicata a fissare in modo operativo i dettagli per una perfetta riuscita di questo atteso appuntamento.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23,45.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 29 aprile 2004, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e dei membri del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2), tenutasi alle ore 22.00 presso il Grand Hotel & Oriente, Corso Cavour 32, Bari, con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente
2. Relazione morale e finanziaria

3. Candidature e ultimi dettagli organizzativi del XXXV Congresso nazionale SFI

4. Attività di ricerca e studio della Commissione Didattica SFI

5. Varie ed eventuali

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Casertano, Crispini, Di Giandomenico, Di Giovanni, Piaia, Sgherri, Spinelli, Venditti. Sono inoltre presenti i Proff. Di Iasio (presidente revisori dei conti) e Genna (Revisore dei Conti); De Bellis, Gembillo, Pezzino, Ricci, (in rappresentanza rispettivamente delle sezioni di: Lecce, Messina, Catania, Teramo); le sezioni: Bari, Foggia, Ligure, Lombarda, Palermo, Roma, Universitaria Calabrese, Urbino, Veneta sono rappresentate rispettivamente dai Proff. Di Giandomenico, Di Iasio, Malusa, Bigalli, Di Giovanni, Spinelli, Crispini, Venditti, Piaia. Sono assenti giustificati i Proff. Papuli, Tatasciore e Veca.

1. Approvato all'unanimità il verbale precedente, il Presidente comunica la richiesta di costituzione di una nuova sezione, per l'esattezza quella di Viterbo; esaminato il materiale presentato, perfettamente congruente con quanto richiesto dall'art. 5 dello Statuto, il Direttivo approva all'unanimità e si augura che anche questa sezione possa offrire un contributo di lavoro solido e continuo.

3. Su esplicita richiesta del prof. Crispini, motivata da urgenti questioni di salute, viene anticipata la discussione del punto 3. Il Presidente dà quindi lettura delle candidature ufficialmente pervenute nei termini stabiliti; in aggiunta egli propone anche il nominativo di Fulvio Cesare Manara, già membro della Commissione Didattica SFI e da tempo attivissimo soprattutto nella collaborazione SFI-INDIRE. Alla proposta si associano con favore Berti, Sgherri, che sottolinea anche il successo dei forum telematici gestiti per conto SFI presso il sito dell'INDIRE proprio da Manara e Spinelli; il Direttivo tutto, all'unanimità, approva la candidatura. Si apre dunque una lunga ed articolata discussione sugli ultimi dettagli organizzativi relativi al Congresso, che verte soprattutto sui nominativi da inserire nella commissione verifica poteri e nel seggio elettorale. Dopo varie proposte e relative considerazioni di opportunità, vengono indicati i nomi dei seguenti soci: per la verifica poteri, che aprirà dalle 8.30 alle 10 e poi di nuovo, dopo l'assemblea, dalle 12 alle 16.15, Guetti, Cunsolo, Rizzardini, Licata, Santi; per il seggio elettorale, che resterà aperto dalle 12.30 alle 16.30, Quarenghi, Baldi, Cosentino, Ventura, Dibattista. Il Direttivo approva all'unanimità. Alle ore 23.05 Crispini abbandona la seduta.

2. Il presidente dà lettura della relazione morale da presentare all'assemblea dei soci; segue quindi l'illustrazione della relazione finanziaria; dopo breve discussione entrambe le relazioni vengono approvate all'unanimità, con la raccomandazione di dare a esse, dopo la definitiva approvazione dell'Assemblea dei soci, la massima pubblicità sul «Bollettino SFI». Alle ore 23.40 Pezzino abbandona la seduta.

4. Il Presidente dà la parola ad Anna Sgherri, che sottolinea il momento di stasi nell'attività del comitato paritetico del protocollo di intesa MIUR-SFI, dovuto alla mancanza di decisioni e delibere sui futuri programmi della scuola secondaria superiore. In ogni caso, partendo dal documento elaborato dalla Commissione Didattica SFI e già presentato al Ministero, si avanza la proposta di continuare quel lavoro di ricerca, concentrandolo soprattutto sui manuali e sulle questioni della formazione docenti, con relativa ricaduta sul territorio. Sempre la Sgherri comunica il buon esito ed andamento della selezione nazionale relativa alle Olimpiadi di filosofia, alla cui fase finale ha partecipato anche il coordinatore nazionale della Commissione Didattica, Mario De Pasquale. Come accompagnatore degli studenti italiani alla selezione mondiale, a Seul, viene proposto il nome di Carla Guetti; il direttivo approva all'unanimità, ribadendo il limite per la copertura delle spese di viaggio, già inserito in bilancio e regolarmente approvato. Infine la Sgherri comunica il felice successo dell'attività svolta presso il Liceo di Faenza, che vedrà la sua fase conclusiva il prossimo 22 maggio.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23.55.

Riunione del nuovo Consiglio Direttivo SFI del 2 maggio 2004, tenutasi alle ore 8.30, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, Palazzo Ateneo, Piazza Umberto I, 1, Bari.

Il Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana, eletto nelle votazioni tenutesi a Bari il giorno 1 maggio 2004, Facoltà di Lettere e Filosofia, Palazzo Ateneo, Piazza Umberto I, 1, si è insediato ufficialmente il 2 maggio 2004 alle ore 8.30 presso i locali della sopracitata Facoltà per discutere il seguente ordine del giorno:

elezione del nuovo Presidente.

Sono presenti i Proff.: Di Giandomenico, Gembillo, Massaro, Piaia, Spinelli, Tatasciore, Venditti.

Sono assenti i Proff.: Brezzi, Crispini, Di Giovanni, Manara.

Vengono designati all'unanimità: a presiedere la seduta il Prof. Piaia; a fungere da segretario verbalizzante il Prof. Spinelli. Preso atto dell'assenza per motivi di forza maggiore di un significativo numero di consiglieri, il Direttivo ritiene opportuno di riconvocarsi per procedere all'elezione del Presidente e delle altre cariche sociali il giorno 24 maggio 2004, alle ore 16, presso i locali dell'ILIESI/CNR-Sezione pensiero antico, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma. Il Direttivo all'unanimità prega quindi e dà mandato al Segretario uscente, Prof. Spinelli, di procedere alle relative convocazioni ufficiali.

La deliberazione viene presa all'unanimità.

Letto, approvato e sottoscritto.

La seduta viene tolta alle ore 9.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 24 maggio 2004, tenutasi alle ore 16.00 presso l'ILIESI-CNR-Sezione Pensiero Antico-Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. Elezione del Presidente e delle altre cariche sociali, nonché nomine e altri adempimenti legati alla piena attuazione dell'art. 16 dello Statuto;

2. varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Brezzi, Di Giandomenico, Gembillo, Manara, Massaro, Piaia, Spinelli, Tatasciore, Venditti; sono assenti ingiustificati i Proff. Crispini e Di Giovanni.

1. Viene designato all'unanimità a presiedere temporaneamente la seduta il Prof. Piaia; a fungere da segretario verbalizzante il Prof. Spinelli. Piaia dà in primo luogo lettura dell'art. 16 dello Statuto, che indica come primo compito l'elezione del nuovo Presidente. Piaia, dopo averne brevemente illustrato le capacità scientifiche e organizzative e lo slancio offerto all'attività della SFI negli anni passati, propone come Presidente nazionale legale rappresentante della Società Filosofica Italiana, per il triennio 2004-2006 (e in *prorogatio* fino al Congresso nazionale del 2007), il nome di MAURO DI GIANDOMENICO. Il Direttivo plaude ed elegge Di Giandomenico all'unanimità (con la sola evidente astensione dell'interessato). Di Giandomenico, dopo aver ringraziato sentitamente per la fiducia accordatagli, afferma in modo deciso di voler lavorare per il bene dell'Associazione e soprattutto cercando di portare avanti una gestione unitaria e condivisa della vita della SFI; assume a questo punto la presidenza della seduta. Di Giandomenico, come ulteriore adempimento, propone alcuni nomi da cooptare all'interno del consiglio direttivo, per l'esattezza: Enrico Berti, Anna Sgherri, già in passato chiamati a collaborare con il Direttivo e sempre capaci di offrire un contributo appassionato e di altissimo livello, e Stefano Poggi, ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Firenze e Coordinatore nazionale dei Dottorati di ricerca in filosofia. Il Direttivo approva all'unanimità e dà mandato al nuovo Presidente di contattare i colleghi sopra citati per avere la loro accettazione ufficiale. Dopo aver

dato lettura dei compiti che attendono il Direttivo a norma degli artt. 17 e 18 dello Statuto, il Presidente propone come Vice-Presidenti dell'Associazione i nomi di Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli; anche in questo caso il Direttivo li elegge all'unanimità (con la sola evidente astensione degli interessati, che ringraziano per la fiducia accordata loro); Gembillo sottolinea la necessità di investire sulle attività di formazione legate alla SSIS o alle strutture analoghe che in futuro copriranno quella funzione fondamentale, mentre Spinelli richiama l'attenzione sul peso e sul ruolo della scuola secondaria superiore nella e per la SFI, invitando anche a rafforzare il più possibile le collaborazioni di carattere internazionale con associazioni di docenti omologhe, soprattutto in Europa. Interviene anche Massaro, che auspica una presa di posizione del Direttivo per la presenza della filosofia in tutti e 8 i futuri Licei previsti dalla riforma e un più deciso interessamento per le nuove pratiche filosofiche, sempre più diffuse anche fra i non addetti ai lavori. Passando alla questione legata alla nomina del Segretario-Tesoriere, il Presidente sottolinea la necessità che la Segreteria nazionale resti a Roma, come centro in grado di tenere tutti i contatti possibili, soprattutto di carattere istituzionale; al riguardo propone in prima istanza il nome di CARLA GUETTI, cui affiancare però, a titolo di collaborazione volontaria e ugualmente gratuita, una serie di collaboratori, sia a Roma (e in questo caso i nomi sono quelli di: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Francesca Gambetti) sia a Bari, in stretta continuità con il Presidente stesso (e in questo caso i nomi sono quelli di: Lucia De Frenza, Liborio Dibattista, Alessandro Volpone). Il Direttivo approva la proposta all'unanimità, nominando dunque Segretario-tesoriere della Società Filosofica Italiana, per il triennio 2004-2006 (e in *prorogatio* fino al Congresso nazionale del 2007) Carla Guetti. Il Direttivo dà piena delega al Presidente, affinché convochi una riunione della segreteria allargata, in modo da stabilire adeguatamente spazi e modi di gestione delle questioni più importanti legate alla collaborazione Presidenza-Segreteria nazionali. Vista la difficoltà di realizzare in tempi brevi il passaggio completo delle consegne, soprattutto di quelle legate alla Tesoreria nazionale, il Presidente propone di affidare la gestione economica dell'Associazione, pro-tempore e comunque fino al definitivo cambio di gestione, da realizzare auspicabilmente entro il prossimo mese di luglio, al precedente Segretario e attuale Vice-Presidente, Emidio Spinelli; il Direttivo approva all'unanimità e l'interessato accetta, dando la propria disponibilità temporanea. Il Presidente invita dunque a riflettere anche sulla costituzione della Commissione didattica, che va rinnovata; la sua proposta al riguardo comprende, oltre allo stesso Di Giandomenico che ne dovrebbe far parte di diritto, i seguenti nomi: Mario De Pasquale, da confermare nel suo ruolo di coordinatore nazionale, e poi Massaro, Berti, Sgherri, Manara per il Direttivo, quindi i soci Laura Lavore, Fabio Cioffi, Valerio Bernardi, Anna Bianchi, Armando Girotti, Graziella Morselli, Bianca Maria Ventura, Antonio Cosentino. Dopo breve discussione, il Direttivo approva all'unanimità e dà mandato al Presidente di contattare gli interessati e avere conferma definitiva della loro accettazione. Il Direttivo all'unanimità stabilisce inoltre che ripetute e continuative assenze non giustificate alle riunioni della commissione determineranno la decadenza dall'incarico.

Il Presidente insiste anche sulla necessità di una gestione quantitativamente e qualitativamente sempre più efficace del «Bollettino SFI»; proprio per questo motivo, dopo aver ringraziato Piaia per il suo lavoro nel triennio precedente, propone che la responsabilità redazionale della rivista sia affidata ancora a Piaia e anche a Spinelli, la cui costante collaborazione potrà garantire un livello ottimo per tutte le sezioni del «Bollettino», da quella degli studi a quella didattica, ai resoconti di convegni e alle recensioni, che dovrebbero essere organizzate con criteri ancor più uniformi. Il Direttivo approva all'unanimità la proposta. Spinelli, ringraziando per la fiducia, propone di dedicare almeno un fascicolo all'anno, eventualmente anche con aumento notevole del numero di pagine, a numeri monografici; per il prossimo triennio si potrebbe pensare a temi come 'Filosofia e scienza' (con rilevanti questioni epistemologiche) o ancora 'Economia ed etica' (con attenzione rivolta a temi come la globalizzazione e a pensatori come Sen, ad esempio).

2. Riflettendo sulla programmazione di attività future, in seno al Direttivo emergono già alcune proposte, come quella di un prossimo Convegno nazionale 2005 a Messina, avanzata da Gambillo, che indica come tema quello del centenario della relatività di Einstein; la proposta viene accolta favorevolmente e una sua definizione più precisa rinviata al prossimo direttivo, da tenersi in settembre, massimo inizi di ottobre. Per il 2006 Massaro avanza la candidatura di Arezzo, mentre nello stesso anno va previsto un grande convegno, a Roma, per celebrare ufficialmente il centenario della SFI, rispetto al quale occorrerà produrre un notevole sforzo organizzativo e reperire dunque finanziamenti ad hoc.

Il Presidente avanza l'idea di un incontro a breve con tutti i Presidenti di sezione e anche a periodici incontri in loco con le sezioni, da effettuare o da parte del Presidente o di suoi delegati; la proposta viene accolta favorevolmente e si registra sin d'ora la disponibilità in proposito di Gambillo, Spinelli, Tatasciore.

Un altro punto importante sottolineato dal Presidente è una possibile revisione dello Statuto in alcuni suoi punti, nonché la redazione di un regolamento attuativo dello Statuto stesso; per un tale compito andrà nominata una apposita commissione, che lavori a una bozza preparatoria da sottoporre ai soci tutti. In quest'ambito va forse pensata e proposta anche una revisione della quota SFI, da elevare forse a Euro 25.

Il Presidente rileva infine la necessità di inserire la SFI in circuiti nazionali e internazionali che si occupino di tematiche rilevanti e socialmente significative, come ad es. la filosofia dell'ambiente e soprattutto la bioetica o la deontologia etica, con legami con ordine dei medici e Ministero della salute, fino a giungere al riconoscimento della SFI come ente accreditato per svolgere corsi e formazione in proposito. Al riguardo Massaro interviene e propone altri temi centrali: la filosofia della comunicazione e quella dell'economia, con attenzione anche per fenomeni come quelli della banca etica.

Il Presidente annuncia la necessità di inviare, a partire dal 2005, a tutte le sezioni e ai singoli soci un modello di scheda di iscrizione, con richiesta di dati più precisi ed esauritivi sul profilo degli iscritti; della questione, approvata all'unanimità, verrà investita a livello organizzativo la nuova Segreteria. Viene infine ribadita la necessità di rispettare alla lettera l'art. 4 dello Statuto nel caso di iscrizioni relative ai cosiddetti cultori della materia.

In chiusura, viene approvata la richiesta di un gruppo di soci messinesi, a firma soprattutto del Dr. Bellantone, che mira a rendere più organica la presenza di notizie sul sito SFI in merito alle attività e alle linee di tendenza dei dottorati di filosofia in Italia; si decide di affiancare al Dr. Bellantone nella cura di questa importante iniziativa, Piaia, che potrà tenere ulteriori contatti anche Poggi.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 17.40.

Il giorno 4 ottobre 2004 si riunisce il Consiglio Direttivo della SFI alle ore alle ore 15.30 presso l'ILIESI-CNR/Sezione Pensiero Antico - Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2- 00161 Roma, dietro regolare convocazione con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente
2. Seminari dei Presidenti di Sezione
3. Convegno nazionale SFI 2005
4. Struttura e programmazione del «Bollettino SFI»
5. Programma di attività della Commissione Didattica
6. Protocollo d'intesa MIUR-SFI: nomina dei membri e attività programmatica
7. Progetto relativo a dottorati di filosofia in rete

8. Potenziamento sito web della SFI

9. Varie, eventuali e sopravvenute

Prima dell'inizio della seduta il Presidente consegna a tutti i presenti una convocazione urgente contenente una integrazione all'o.d.g. sopraccitato:

1bis Convenzione CNR-SFI

1 ter Schede di iscrizione alla SFI

1 quater bilancio preventivo 2005

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Gembillo, Spinelli, Berti, Brezzi, Massaro, Piaia, Poggi, Sgherri, Tatasciore, Venditti; i Proff. Manara e Crispini sono assenti giustificati; il Prof. Di Giovanni è assente.

Presente il Segretario-Tesoriere Prof.ssa Guetti.

Constatata la presenza del numero legale il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Il Presidente consegna ai presenti un fascicolo inviato dall'UNESCO alla SFI, dietro sollecitazione del Segretario, contenente dieci quesiti sul ruolo della filosofia di fronte ai problemi del mondo, sull'insegnamento della filosofia nell'educazione e formazione dei giovani, sulla promozione e divulgazione del pensiero filosofico e della ricerca. Invita tutti a riflettere e a inviare al più presto alla Prof. Guetti le risposte per elaborare un documento comune da spedire a Parigi.

1 bis Il Presidente legge la bozza di Convenzione da stipulare tra l'ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico e la Società Filosofica Italiana per garantire alla Segreteria Nazionale della SFI una sede stabile nel futuro. Il Consiglio Direttivo ringrazia la Dott.ssa Celluprica, responsabile della Sezione Pensiero Antico, per la concessione di una stanza alla Segreteria nazionale della SFI e approva all'unanimità la Convenzione, che sarà sottoscritta dalle due parti e che si allega al presente verbale. (allegato n.1)

1 ter Il Presidente sottopone all'attenzione dei Consiglieri tre schede relative rispettivamente all'organizzazione, struttura e attività delle Sezioni; all'iscrizione dei vecchi soci della SFI; all'iscrizione dei nuovi soci della SFI. Elaborate dalla Segreteria, esse consentiranno, spiega il Presidente, una maggiore trasparenza di informazioni, una più rapida comunicazione tra la Segreteria Nazionale e i soci, nonché la possibilità di un dialogo costante e proficuo tra tutti i componenti dell'Associazione. Il Consiglio Direttivo mostra la sua approvazione e decide all'unanimità di far veicolare sia sul «Bollettino» sia sul sito della SFI le schede, per incominciare ad operare alla ristrutturazione della Società.

1 quater Il Presidente sottopone ai Consiglieri il preventivo per l'anno 2005. Constata con rammarico che il contributo annuale dei Beni Culturali previsto di € 4.000 ammonta invece a € 3.000.

Sollecita tutti a ridurre il più possibile le spese e a cercare finanziamenti per poter sostenere attività e iniziative. Ricorda che per i componenti della Segreteria non è più previsto alcun contributo quadrimestrale, secondo quanto già stabilito nell'ultimo Consiglio Direttivo.

Il Presidente propone di incontrare a Roma i Presidenti di tutte le Associazioni filosofiche italiane per discutere sul futuro della filosofia nella scuola e nella università in un momento cruciale come l'attuale. Il Direttivo, concorde all'unanimità, invita il Segretario a contattare, reperire materiale e stilare, al più presto possibile, un elenco completo contenente informazioni sulla struttura, sugli organi direttivi, sulle attività delle Società affini alla SFI.

2. Il Presidente, fermamente convinto nel consolidare collegamenti tra centro e periferia della SFI, propone un Seminario operativo con tutti i Presidenti delle Sezioni della Società, aperto anche ai Consiglieri, da tenersi a Bari entro novembre. L'intento è quello di esaminare la situazione organizzativa della Società e discutere eventuali proposte migliorative al riguardo. Si tratta, aggiunge il Prof. Di Giandomenico, di un momento importante di riflessione, cui tutti noi

dobbiamo contribuire assicurando ognuno la propria partecipazione, certo che il seminario (che rientra nelle attività formative regolamentate dal Ministero dell'Istruzione) potrà significativamente accrescere la vitalità e la visibilità della nostra Associazione. Il Presidente ricorda, infine, che le spese di viaggio e di soggiorno saranno a carico della Sezione barese della SFI. Il Consiglio Direttivo plaude all'idea, ringrazia per la disponibilità e stabilisce all'unanimità la data dell'incontro per il giorno sabato 13 novembre.

3. Il Presidente Di Giandomenico dà la parola al Prof. Gembillo, il quale illustra la bozza di programma del Convegno Nazionale del 2005, che si terrà a Messina presso l'Università nei giorni 3-4-5 marzo dal titolo «Einstein e la relatività cento anni dopo». Il Vicepresidente, promotore e organizzatore per la Sezione di Messina dell'evento, ricorda che il criterio di selezione dei relatori è stato quello di privilegiare la qualità, principio da mantenere anche nella tavola rotonda dal titolo «Insegnare Einstein oggi» e nella scelta delle comunicazioni (4 cartelle pari a 8000 caratteri circa da presentare entro il 31 gennaio 2005). Il Consiglio Direttivo concorda pienamente nel mantenere alti gli standards qualitativi del Convegno e ringrazia la Sezione di Messina per la capacità e tempestività nell'organizzazione dimostrata. A tal proposito il Presidente propone di invitare tra i relatori Franco Selleri e l'Ispettrice Sgherri suggerisce il nome di Carlo Bernardini. Entrambe le indicazioni sono accolte unanimemente dal Consiglio Direttivo, che prega il Prof. Gembillo di contattare i due Professori. All'unanimità viene definito e approvato il programma nonché la decisione che l'iscrizione al Convegno per i soci SFI è gratuita, mentre per i non soci è di € 20.

4. Per quanto riguarda la gestione del «Bollettino SFI» il Presidente, dopo aver sollecitato una internazionalizzazione della rivista, attraverso abstracts in lingua inglese degli articoli e contatti con associazioni straniere, dà la parola ai due coordinatori i Proff. Piaia e Spinelli, i quali auspicano un maggior coinvolgimento di tutte le componenti della Società per una più efficace organizzazione dei materiali da pubblicare. A tal proposito viene proposta la stampa di un agile fascicolo monografico alla fine del 2005. Dopo ampia e approfondita discussione, che coinvolge tutti i Consiglieri, si stabilisce all'unanimità in "Etica ed economia" il tema e il titolo del numero monografico.

5. Per quanto riguarda il funzionamento della Commissione Didattica, il Presidente, oltre a indicare nel Prof. De Pasquale il coordinatore nazionale, propone di dividere la Commissione, assai più numerosa che in passato, in sottogruppi per ovviare sia a problemi di natura economica sia di natura pratica. Il Consiglio Direttivo indica pertanto tre settori di lavoro: la formazione iniziale, in servizio e a distanza; i rapporti con le altre associazioni italiane e straniere; i rapporti con il MIUR. Il Segretario, dopo aver ricordato l'importanza a livello internazionale del ruolo della Fisph e delle Olimpiadi di Filosofia, auspica un maggior coinvolgimento del Consiglio Direttivo. In questa direzione, oltre al Presidente e al Segretario, dà la propria disponibilità il Prof. Massaro.

6. Per quanto riguarda la nomina dei membri del Comitato Paritetico SFI-MIUR il Consiglio Direttivo all'unanimità elegge i tre responsabili nelle persone del Presidente, dell'Ispettrice Sgherri e del Prof. Berti.

7. In merito al progetto relativo ai dottorati di filosofia in rete il Presidente dà la parola al Prof. Gembillo, il quale espone la proposta del Dott. Bellantone, un dottorando in filosofia di Messina, attraverso la quale realizzare una mappa sia dei giovani ricercatori italiani iscritti alla SFI sia delle attuali tematiche della ricerca filosofica. L'iniziativa, strutturata in finalità, organizzazione e strumenti, attività, viene sottoposta all'esame del Consiglio Direttivo il quale dà mandato al Presidente di incontrarsi con Bellantone insieme ai Proff. Piaia, Poggi e Spinelli per dar vita ad un progetto operativo.

A questo punto il Prof. Poggi, per motivi di tempo, chiede di anticipare il punto 9 e di

leggere un documento relativo all'ipotizzato riordino dei dottorati di ricerca, sul quale si è pronunciato il Comitato Universitario Nazionale nella adunanza del 16 settembre 2004 (allegato n. 3).

Il Consiglio Direttivo, recepite le istanze espresse dal CUN e sottolineata la necessità di salvaguardare la specificità filosofica dei nostri dottorati, all'unanimità approva la delibera e stabilisce di inviarla come mozione al Ministro dell'Istruzione, On. Letizia Moratti, oltretutto a tutti i Presidenti delle Associazioni italiane di Filosofia.

8. Il Presidente, fortemente intenzionato a dare massima visibilità alla nostra Associazione, intende potenziare il sito web attraverso il ricorso ad un'agenzia di comunicazione, attraverso la quale realizzare quel salto di qualità che consentirebbe alla SFI una maggiore visibilità in rete e non. Consapevole dei costi che tale iniziativa comporta, spera di poterli contenere entro e non oltre 2000-3000 euro. Tuttavia, ribadisce il prof. Di Giandomenico, la gestione dei contenuti sarà a carico della Segreteria Nazionale.

9. Chiede la parola il Segretario in merito alla celebrazione della Terza Giornata Mondiale di Filosofia indetta dall'UNESCO per il 18 novembre; mostrata l'importanza e la risonanza a livello nazionale e internazionale per la Società Filosofica Italiana e per l'Italia stessa a partecipare ad un simile evento, la Prof. Guetti sollecita il Consiglio Direttivo a darle indicazioni in merito per potersi coordinare con il responsabile della Commissione Italiana per l'UNESCO. Il Presidente ed i Consiglieri danno mandato al Segretario di diffondere la notizia e di invitare tutte le Sezioni a dar vita a attività e iniziative per celebrare la Giornata. Per quanto riguarda un evento più istituzionale da tenersi a Roma in una sede prestigiosa il Prof. Di Giandomenico propone una tavola rotonda con la partecipazione del Presidente della Commissione Italiana Prof. Giovanni Pugliesi e di altri illustri rappresentanti. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle 19.45

Il giorno 31 gennaio 2005 si riunisce il Consiglio Direttivo della SFI alle ore alle ore 15.00 presso l'ILIESI-CNR/Sezione Pensiero Antico - Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2- 00161 Roma, dietro regolare convocazione con il seguente ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Comunicazioni
3. Attività della sede centrale per l'anno corrente
4. Coordinamento con le sedi locali e loro attività
5. Convegno di Messina
6. Congresso straordinario per il primo centenario della SFI
7. Nuovi programmi per la Secondaria
8. Sito web della SFI
9. Scelta del logo della SFI
10. Varie, eventuali e sopravvenute

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Gembillo, Spinelli, Berti, Brezzi, Massaro, Piaia, Poggi, Sgherri, Tatasciore; i Proff. Crispini e Venditti sono assenti giustificati; i Proff. Di Giovanni e Manara sono assenti.

Presente il Segretario-Tesoriere Prof.ssa Guetti.

Constata la presenza del numero legale il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Il Presidente legge il verbale del 4 ottobre 2004 che il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

2. Il Presidente comunica al Consiglio Direttivo la disponibilità del Prof. Papuli,

Presidente del Centro di Ricerche sul Pensiero Filosofico dell'Italia meridionale, a collaborare con la SFI, in risposta alla lettera inviata nel novembre scorso dallo stesso Prof. Di Giandomenico a tutte le associazioni filosofiche italiane.

Dopo aver letto la richiesta presentata dal Prof. Rossetti, il Consiglio Direttivo, all'unanimità, concede il patrocinio della SFI all'iniziativa "Filosofare con i bambini e i ragazzi", che si svolgerà a Città di Castello (PG) dal 31 marzo al 3 aprile p.v.

Il Presidente comunica ai Consiglieri l'iniziativa del Preside Tarantino del Liceo Classico "Cagnazzi" di Altamura, coordinatore della rete Italiana dei Licei aderenti al progetto EWHUM (European humanism in the world), riguardante un incontro che si terrà a Roma dal 17 al 19 marzo p.v. per discutere del ruolo della Scuola Secondaria Superiore nell'Europa del futuro; alla richiesta della partecipazione della SFI e magari dello stesso Prof. Di Giandomenico, il Consiglio Direttivo all'unanimità accorda entrambe le disponibilità.

Il Presidente legge la lettera inviata dal Prof. De Pasquale, Coordinatore della Commissione Didattica SFI, in merito al Progetto Europeo di coordinamento tra le Associazioni Professionali di docenti di filosofia europei. La richiesta che il Prof. De Pasquale rivolge al Consiglio Direttivo circa la possibilità di proporre la SFI come capofila del progetto nell'incontro previsto a Lisbona viene accolta con particolare entusiasmo e all'unanimità si dà mandato a De Pasquale, dietro copertura economica della trasferta, di rappresentare la nostra Società e di comunicare la decisione ai partners europei.

Il Presidente comunica che il 31 dicembre u.s. per la prima volta è stata presentata domanda al MIUR per poter accedere a fondi stanziati a enti di ricerca come la SFI; il Prof. Di Giandomenico rende noto che è stata avanzata la richiesta di un finanziamento di Euro 60.000 da utilizzare, in caso di approvazione, per il potenziamento della Segreteria, per gli incontri periodici del Consiglio Direttivo, della Commissione Didattica e con i Presidenti delle Sezioni, per la ristrutturazione del sito e per la stampa del «Bollettino». Inoltre, il Presidente invita il Consiglio Direttivo ad attivarsi per partecipare a piccoli finanziamenti stanziati dal Ministero dell'Economia, così come riportato in un articolo comparso sul Sole 24 Ore della scorsa settimana.

3. Il Presidente dà la parola al Segretario perché comunichi le iniziative della sede centrale da intraprendere per l'anno 2005. La Prof.ssa Guetti sottopone all'attenzione del Consiglio Direttivo le attività con l'UNESCO, per continuare la collaborazione con una così prestigiosa istituzione intrapresa lo scorso novembre, ricordando due date, ovvero il 21 marzo Giornata della Poesia e il 23 aprile Giornata del Libro. Il Segretario fa notare che le Sezioni, così come già dimostrato in occasione della Giornata della Filosofia, potrebbero con altrettanto entusiasmo organizzare eventi di vario genere ritagliando all'interno delle due tematiche incontri di natura squisitamente filosofica. Per quanto riguarda le iniziative MIUR, il Segretario ricorda la XV settimana della Cultura Scientifica e Tecnologica che si svolgerà dal 14 al 20 marzo 2005. Anche a tal proposito la Prof. Guetti propone che le Sezioni partecipino, scegliendo tra le varie tematiche presentate nel documento (protocollo: n. 2284/Ric), consultabile sul sito: www.miur.it, quelle di più marcata rilevanza filosofica. Tutti si dicono d'accordo.

A questo punto il Presidente ricorda alle Sezioni di comunicare tempestivamente alla Segreteria Nazionale tutte le iniziative messe in opera, sia di natura scientifica che didattica, per rendere operativo il Protocollo d'intesa con il Ministero e prega il segretario di compiere opera di sollecitazione al riguardo.

4. Il Presidente cede la parola al Prof. Poggi, il quale annuncia due iniziative: la prima, in collaborazione con l'Istituto Banfi, sul tema della situazione italiana della filosofia, da tenersi a ottobre prossimo; la seconda, dal titolo provvisorio "Dove va la filosofia in Europa?", prevista nella primavera 2006, preceduta da un incontro di preparazione con il Prof. Tatasciore,

Presidente della Sezione di Francavilla al Mare, presso Villa Vigoni. Il Consiglio Direttivo plaude alle due iniziative, ritenendo opportuno, però, posticipare il secondo incontro, per evitare la vicinanza con la commemorazione del centenario della SFI. Pertanto decide, all'unanimità, di far slittare la seconda proposta nell'autunno 2006, addirittura strutturando l'evento quale Convegno Nazionale della SFI per l'anno 2006 sia per il respiro internazionale sia per l'ampiezza della tematica. Per tale iniziativa la Sezione di Francavilla al Mare offre la disponibilità ad organizzare l'evento con piena garanzia da parte del Prof. Tatasciore di attivarsi per la richiesta di finanziamenti alla Regione Abruzzo. Il Direttivo approva all'unanimità.

5. Il Presidente dà la parola al Prof. Gembillo, il quale, in qualità di organizzatore per la Sezione di Messina del Convegno Nazionale della SFI per il 2005, fornisce ai Consiglieri il depliant con il programma dei lavori, che illustra nel dettaglio. Il Consiglio Direttivo ringrazia per l'efficienza e l'ospitalità dell'Università di Messina dimostrate per l'occasione.

6. Il Presidente ricorda l'invito offerto dal Prof. Puglisi, Presidente della Commissione Italiana UNESCO, in occasione della Tavola Rotonda svoltasi a Roma per la celebrazione della III Giornata Mondiale di Filosofia, a svolgere il Congresso straordinario per il primo centenario della SFI a Milano presso l'università IULM. Dopo ampia e approfondita disamina il Consiglio Direttivo, in linea di massima accoglie l'invito e sottolinea l'opportunità di organizzare l'evento celebrativo con la partecipazione di tutte le autorità a Roma, possibilmente in Campidoglio. La decisione ultima sarà comunque presa nel prossimo Consiglio Direttivo a Messina.

7. Il Presidente legge la lettera inviategli dal Dott. Silvio Criscuoli sulla decisione da parte del MIUR di avviare un confronto con la SFI in merito agli Obiettivi Specifici di Apprendimento per la Filosofia nei Licei. Si apre un serrato dibattito tra i Consiglieri, i quali stabiliscono all'unanimità di convocare immediatamente, il 9 febbraio p.v., una seduta straordinaria della Commissione Didattica con il compito di elaborare un documento in cui vengano presentate ponderate considerazioni e fattive proposte da parte della nostra Società su finalità educative, obiettivi di apprendimento, contenuti, metodi e strumenti della filosofia, in risposta alla sollecitazione del Ministero. A questo proposito il Presidente invita il Segretario, dopo che sarà ratificato il documento, a prendere contatto con il Dott. Massarenti del Sole 24 ore per garantire visibilità all'iniziativa della SFI sul Domenicale del rinomato quotidiano.

8. Il Presidente, ravvisata nelle precedenti sedute del Consiglio Direttivo la necessità per la Società di ristrutturare il sito, rende noto che è stata presentata la proposta del Sig. Roberto Savi, il quale è stato invitato a fornire maggiori dettagli e più possibilità di intervento. Il Prof. Di Giandomenico invita tutti i Consiglieri a avanzare altre soluzioni o prevenivi, almeno tre, in modo da poter decidere nel prossimo Direttivo, conformemente a quanto accaduto in passate occasioni, la migliore e più vantaggiosa offerta per la SFI.

9. Il Presidente, fatto notare che la SFI ha due loghi, uno dei quali in comune con la Consulta Nazionale di Filosofia, indica la possibilità di indire un bando di concorso rivolto agli studenti della Scuola Secondaria Superiore e dell'Università per scegliere il migliore e il più rappresentativo simbolo per la SFI. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità l'idea e dà mandato al Prof. Di Giandomenico di stabilire le modalità di partecipazione.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle 18.30.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Giornate di Studio sulla Letteratura Socratica antica

Nei giorni tra il 17 e il 19 febbraio scorso hanno avuto luogo a Senigallia, presso la Biblioteca Comunale Antonelliana, le prime *Giornate di Studio sulla Letteratura Socratica antica*. L'evento è stato organizzato dal Dipartimento di Scienze Umane e della Formazione dell'Università di Perugia nella persona di Livio Rossetti, responsabile scientifico, e dal Comune di Senigallia, in collaborazione con l'*International Plato Society*, con il *Centre d'Etudes sur la Pensée Antique "Kairos kai Logos"* di Aix-en-Provence e con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Presto ne saranno pubblicati gli Atti presso gli Editori Levante di Bari. Sulla scia del *Colloque International de Philosophie Ancienne "Xénophon et Socrate"*, svoltosi ad Aix-en-Provence dal 6 al 9 novembre 2003, l'incontro si è proposto di indagare testimonianze altre rispetto a Platone, al fine di ricostruire il pensiero del Socrate storico.

L'apertura dei lavori, sotto la presidenza di Mario Vegetti, è affidata alla relazione di Emidio Spinelli (Università "La Sapienza", Roma) dal titolo *La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo*. L'analisi di carattere storiografico propone una *synkrisis* tra i ritratti tracciati da Antonio Labriola, in *primis* nella *Dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele* (Milano 1871) e poi nelle *Lettere a Sorel*, e da Rodolfo Mondolfo nel capitolo dei *Moralisti greci* dedicato a Socrate (Milano-Napoli 1960). A partire del riconoscimento della storicità al solo Socrate senofonteo nel Labriola, lo studioso ha evidenziato il progressivo rilievo attribuito alla funzione pedagogica di Socrate, nel Mondolfo come già nel Labriola «striker Marxist» del carteggio con Sorel, testimonianze della vivacità e dell'originalità proprie di un «italo-marxismo» antagonista dell'hegelismo gentiliano. È seguito l'intervento di Michel Narcy (CNRS Paris): *Il discorso di Alcibiade nel Simposio platonico*. Attraverso un'attenta analisi relativa alla parte finale del *Simposio* (215a-222b) lo studioso francese ha mostrato come il ritratto di Socrate delineato da Alcibiade sia inteso alla rappresentazione di un essere divino: nell'*eidōs* simile alle statuette a scomparti dei Sileni, per *hybris* simile a Marsia, rivale in *karteria* ed *enkrateia* con gli esseri divini, dirompente per l'effetto dei *logoi*, capaci di trascinare alla possessione coribantica, come le melodie di Olimpo/Marsia, dispregiatore della bellezza, della ricchezza, della fama. *Hybristes* nei confronti degli uomini, Socrate avrebbe passato la vita in una continua parabasi giocosa, che sa avvalersi dell'*eironeia*. L'immagine che ne consegue è affatto diversa da quella dell'*Apologia* e del *Fedone*. Essa piuttosto rimanda alla descrizione senofontea (*Memorabilia* I 1, 2) e, nel ritratto di *autarkes*, alla maschera aristofanea (*Nubes* 412-9). Sicché tanto il Socrate del *Simposio* platonico quanto quello senofonteo potrebbero discendere da una medesima tradizione che farebbe del filosofo un *theos*. La mattinata si conclude con la relazione di Kendall Sharp (University of Chicago): *Sokratikoi logoi in Plato's Dialogues*, ricostruzione, attraverso il *Lachete* (187e-188c) e il *Simposio* (172a-174a) e della natura e della diffusione orale dei dialoghi di Socrate.

Nel pomeriggio i lavori, sotto la presidenza di Alonso de Tordesillas, si aprono con la relazione di Franco Trabattoni (Università Statale, Milano) sul tema *Antistene, Platone e l'uso dei piaceri nel Fedone*. Dalla lettura comparata del *Simposio* senofonteo (IV 34-44 = V A 82 Giannantoni) e del *Fedone* platonico (82d-83b) emergerebbero due distinte interpretazioni del pensiero socratico sul piacere, la prima attribuita ad Antistene, la seconda di Platone. Esse, a loro volta, si configurerebbero come *testimonia* di «una battaglia», occorsa nell'Atene del IV secolo,

per il conseguimento del primato nell'eredità filosofica di Socrate. Se per Antistene la questione del piacere si risolve in una scelta (Xenoph., *Symp.* IV 41) e l'attività filosofica in una generica *schole*, in Platone il problema agisce piuttosto sul piano gnoseologico (*Phaed.* 83b). La filosofia è strumento di liberazione dagli *anthropina kaka*, sicché l'inadeguatezza dei *logoi* di Antistene si rivelerebbe anche nell'estremo attaccamento alla vita (*philozoia*), secondo il racconto laerziano (VI 19 = V A 37 Giannantoni). La giornata si chiude con gli interventi di Leonidas Bargeliotis (University of Athens), *Identifying some of the dramatic scenes of Socrates*, e di Elsa Grasso (Université de Provence, Aix): *Socrate dans le Sophiste de Platon: juge ou prétendent?* Il primo intervento riguarda il ruolo di Socrate nel passaggio dall'indagine fisica a quella etica. Il secondo propone un'analisi della figura di Socrate, come emerge dal *Sofista* platonico, in bilico, nella definizione di *elenchos*, tra *prétendent* prossimo alla ritirata, al cospetto dello Straniero, e giudice *super partes*.

Presidente Michel Narcy, i lavori del giorno 18 si aprono con la relazione di Stefan Schorn (Universität Würzburg), *Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des Hieron*, sulla figura di Simonide, in relazione al problema della felicità del tiranno, analizzato in un rapporto di intertestualità tra *Ierone*, *Economico* e *Memorabili*. Seguono le comunicazioni di Alessandro Stavru (Università "L'Orientale" di Napoli), sulle accezioni del modulo *ti esti* in Platone e in Senofonte, e di Alexander Alderman (Doctoral Candidate at Brown University, Providence RI), indagine comparata relativa al termine *phronesis* nell'*Economico* senofonteo e nei platonici *Menone* e *Politico*. Le relazioni che chiudono la mattinata vengono esposte da Annie Hourcade (*Aristippe: la sagesse, le plaisir et l'argent*) e da Hugues-Olivier Ney (*L'expressivité de l'invisible chez Socrate et Xénophon*), entrambi dell'Université de Aix-en-Provence.

I lavori pomeridiani, divisi in due sessioni, nella prima parte si svolgono sotto la presidenza di Emidio Spinelli e vedono l'illustrazione di quattro prodotti informatici: l'edizione in formato elettronico delle *Socratis et Socraticorum reliquiae* curate da Gabriele Giannantoni (Napoli 1990), ad opera del CNR di Roma (nella persona di Vincenza Celluprica) e dell'Università "La Sapienza" di Roma (nella persona di Emidio Spinelli) con l'apporto tecnico di G. Iannotta, D. Papitto e A. Manchi; il *Plato. Lexicon* (edited by Roberto Radice in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2003); *Pythia. Bibliographie platonicienne*, repertorio bibliografico disponibile in CD-Rom, aggiornato al 2004, nato da un progetto del CNRS, dell'editore Vrin e del Conseil National du Livre, francesi; *Un Eutifrone interattivo. Il nuovo "Dialogo con Socrate"*, *website* e CD-Rom, utile supporto didattico per le scuole, frutto di una collaborazione tra Livio Rossetti (Università di Perugia) e Alessandro Treggiari, Presidente Giovanni Cerri, la seconda parte della giornata è occupata dalla relazione di Livio Rossetti, *L'invenzione dei dialoghi socratici: un fatto quanto innovativo?* Lo studioso affronta la questione della letteratura socratica nella sua dimensione di genere letterario, che fin oltre la prima metà del IV secolo mantenne l'egemonia culturale sulla precedente forma della trattatistica filosofica. E ciò, nonostante la sopravvivenza a Socrate di figure come Gorgia, Democrito e Anassagora. Sicché il compimento di un processo di "socratizzazione" ad opera di una schiera di quindici Socratici potrebbe rivelare l'efficacia di un «pensiero in movimento», presupposto del dialogo.

Sotto la presidenza di Giovanni Casertano, la mattina del 19 si apre con la relazione di Alonso de Tordesillas (Université de Provence, Aix), *Difesa di cause perse: la Difesa di Palamede di Gorgia e l'Apologia di Socrate di Platone e di Senofonte*, puntuale ricostruzione delle ricorrenze di *topoi* e temi del *Palamede* gorgiano e dell'*Apologia* platonica, da cui l'*Apologia* risulterebbe non tanto un anti-*Palamede* (Coulter), quanto elaborata sul modello gorgiano. I lavori vengono chiusi dalla relazione di Mauro Tulli (Università di Pisa), *Isocrate storico*

del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'Encomio di Elena, sul proemio dell'Encomio di Elena (2-3) di Isocrate analizzato in quanto documento di storia del pensiero, per il catalogo di intellettuali ivi contenuto, esponenti della *querelle* per il conseguimento del primato pedagogico nell'Atene del IV secolo.

Dalle *Giornate Socratiche*, sentite nell'auspicio di tutti come *prime*, è emersa la figura di un Socrate «meno innocente» di quello dell'*Apologia* e del *Fedone*, e degli scritti senofontei, più vicino alla maschera aristofanea, socialmente pericoloso, piuttosto che nelle dottrine, negli atteggiamenti mentali e metodologici, recepiti dall'ampia schiera dei seguaci (Mario Vegetti; Giovanni Cerri), inquietante per metodo dialettico che sa avvalersi del paradosso e del capovolgimento (Giovanni Casertano), un Socrate sempre meno aporetico (Emidio Spinelli).

Francesca Dinapoli

Il convegno padovano sulla ricezione di Kant

Nei giorni 24-26 febbraio 2005 si è svolto a Padova, presso la Sala dell'Archivio antico del Palazzo del Bo e la Sala della Facoltà di Scienze della formazione, il convegno *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, organizzato dai Dipartimenti di Filosofia delle Università di Padova e Verona, con il patrocinio della Società Italiana di Studi Kantiani e dalla Sezione Veneta della SFI. La prima giornata, nel corso della quale il prof. Giuseppe Micheli ha anche commemorato la figura di Giovanni Santinello quale studioso di Kant, è stata dedicata alla ricezione del filosofo di Königsberg in ambito tedesco. Ha aperto il convegno la relazione del prof. Franco Chiareghin (Univ. di Padova), che ha mostrato la complessità della ripresa, da parte di Hegel, del concetto kantiano di libertà e la conseguente "doppia lettura" da parte del filosofo idealista dell'idea di "limite". La successiva relazione del prof. Massimo Mori (Univ. di Torino) ha ricostruito la fortuna della *Pace perpetua* in Germania, dalla prima entusiastica ricezione (nella quale, pur con molte differenze e personali rielaborazioni, spiccano le figure di Fichte e Friedrich Schlegel) al suo successivo rifiuto nell'"età dei nazionalismi". Il prof. Renato Pettoello (Univ. statale di Milano) ha invece illustrato la critica mossa da Friedrich Herbart alla concezione categoriale di Kant (con particolare attenzione alla categorie di sostanza), critica ispirata dall'interesse dello stesso Herbart per la filosofia aristotelica. Il pomeriggio ha visto succedersi gli interventi di Mario Longo (Univ. di Verona), di Massimo Ferrari (Univ. dell'Aquila) e di Reinhard Brandt (Univ. di Marburg). Il prof. Longo ha analizzato l'interpretazione di Kant offerta da Kuno Fischer, protagonista di primo piano della storiografia filosofica del secondo Ottocento, mentre il prof. Ferrari si è soffermato sulla questione del kantismo nella scienza del tardo Ottocento in Germania, delineando le molteplici immagini che del filosofo di Königsberg vengono fornite in tale contesto. Un complesso confronto tra Kant e Nietzsche è stato al centro della relazione del prof. Reinhard Brandt. La prima giornata si è chiusa con le comunicazioni del dott. Paolo Grillenzoni e della dott.ssa Nicoletta De Cian, dedicate rispettivamente alla lettura di Kant a partire da Reinhold fino al 1794 e all'interpretazione schopenhaueriana della *Critica del Giudizio*.

Hanno aperto la seconda giornata di lavori Riccardo Pozzo (Univ. di Verona) e Gregorio Piaia (Univ. di Padova). Il prof. Pozzo ha ricostruito una situazione inedita dell'incidenza della Svizzera nella diffusione del pensiero kantiano, mentre il prof. Piaia ha evidenziato la persistenza dell'immagine di Kant "metafisico" negli ambienti positivistici del secondo Ottocento francese. Sempre in ambito francese si sono mosse le comunicazioni dei dottori Andrea Bellantone e Ilaria Maluguti, mentre i dottori Alberto Vanzo (insieme al prof. Gabriele Tomasi dell'Univ. di

Padova) e Stefano Nanti hanno rispettivamente trattato la critica di Frege al presunto soggettivismo delle rappresentazioni kantiane e la lettura offerta da Hans Vaihinger al problema dell'“affezione” nella *Critica della ragion pura*. I lavori sono proseguiti nel pomeriggio con le relazioni dedicate alla figura di Kant in Italia: Antonio Moretto (Univ. di Verona) e Luciano Malusa (Univ. di Genova) hanno tratteggiato l'immagine di Kant presso Rosmini e i neotomisti, mentre il prof. Ilario Tolomio (Univ. di Padova) ha affrontato la spinosa questione della messa all'Indice, da parte della Chiesa di Roma, delle opere del filosofo tedesco e dei suoi seguaci. Hanno chiuso la seconda giornata le comunicazioni dei dottori Olivia Pallenberg, che ha ricostruito l'immagine di Kant nelle riviste italiane del periodo 1850-1870, e Davide Bondi, che si è invece soffermato sulla ricezione di Kant presso il giovane Croce.

Nella mattinata di sabato 26 febbraio si sono tenute le relazioni relative all'ambito britannico: il prof. Silvestro Marcucci (Univ. di Pisa) ha presentato il pensiero di William Whewell, in cui emerge l'istanza storicistica della concezione delle idee, in contrapposizione con quella sistematica e puramente gnoseologica per lo più dominante nel kantismo europeo. Il prof. Stefano Poggi (Univ. di Firenze) ha invece ricostruito la presenza di Kant presso gli scienziati nella *belle époque*, evidenziando il ruolo fondamentale del kantismo come istanza decisiva per il rifiuto del caso nella selezione naturale. Ultima comunicazione del convegno è stata quella della dott.ssa Laura Moretti, che offerto una panoramica su alcuni protagonisti della filosofia neoidealistica inglese – Green, Caird e Watson – a partire dalla loro interpretazione della *Critica della ragion pura*.

Francesca D'Alberto

LE SEZIONI

Avellino

La sezione di Avellino della SFI, in collaborazione con gli assessorati alla Cultura dell'Ente Provincia e del Comune, ha organizzato presso l'Istituzione educativa "P. Colletta" della città un incontro di studio – in data 11 febbraio 2005 – per la presentazione del volume di Mirella Napodano: *Creature variopinte – Laboratorio di filosofia con i bambini della scuola primaria*, ed. Anicia, Roma 2004.

Ai lavori hanno partecipato, oltre ad un folto pubblico di insegnanti e dirigenti scolastici, illustri docenti della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Salerno, tra cui il Preside prof. Luigi Reina e i professori Aniello Montano e Antonio Iannaccone, ordinari rispettivamente di Storia della Filosofia e Psicologia generale.

In apertura di seduta, il prof. Reina ha messo in luce l'attualità della proposta laboratoriale contenuta nel testo della prof.ssa Napodano, dirigente scolastica in servizio come supervisore del tirocinio didattico presso il Corso di Laurea in Scienze della Formazione primaria dell'Ateneo salernitano. Infatti, il libro propone un percorso dialogico di Filosofia con i bambini indirizzato alla ricerca di nuovi paradigmi di conoscenza e creatività, utilizzando la discussione come metodologia di apprendimento, nell'ottica della personalizzazione degli itinerari formativi e dell'auto-orientamento. Il fare filosofico diventa così spontaneamente dialogo, ricorsività, conversazione democratica fondata sull'ascolto reciproco e sulla scelta strategica dell'apprendimento cooperativo, in presenza e a distanza – con scuole *partners* – utilizzando il supporto delle tecnologie digitali. Il prof. Reina ha rilevato che il testo propone anche percorsi di narrazione (valorizzando il pensiero autobiografico), di scrittura e lettura creativa, nonché di animazione teatrale come spazio del possibile, realizzando un approccio olistico centrato anche sull'utilizzo dei linguaggi non verbali della musica e delle attività grafico-espressive, in funzione dell'autoespressione delle identità individuali e della collaborazione, in un clima di accettazione empatica dell'alterità e di ascolto/riconoscimento reciproco.

Il prof. Montano ha poi sottolineato che il titolo dell'opera è ispirato ad un'espressione usata da Platone nella *Repubblica*, che tuttavia nel volume è usata per definire l'aspirazione a rifiutare l'omologazione culturale, la demotivazione affettiva e la banalizzazione dell'esistenza. È in questo senso – infatti – che i docenti possono fare filosofia con i bambini, cercando insieme a loro le possibili risposte alle domande capitali sull'uomo, sulla vita, sul mondo attraverso una pratica didattica di tipo problematico, con il supporto di materiali tratti dalla letteratura fiabesca, dal mito greco, dal *midrash* ebraico e da altre fonti lasciate alla libera iniziativa degli insegnanti. Si tratta perciò di una ricerca autentica – non eterodiretta – che mobilita le energie mentali del gruppo di apprendimento in senso altamente collaborativo, come si evince anche dai risultati della sperimentazione realizzata nei decorsi anni scolastici ad Avellino.

Infine, il prof. Iannaccone ha illustrato la valenza psicopedagogia di questo laboratorio filosofico, finalizzato al raggiungimento di obiettivi formativi di rilevante attualità, tra cui il riconoscimento/apprezzamento dell'alterità e della reciprocità in un'ottica prosociale, l'incremento delle abilità di *problem solving* e di controllo dei propri atti mentali (in senso metacognitivo), con riguardo sia alla rimozione delle eventuali difficoltà di apprendimento che alla promozione delle eccellenze individuali. Il percorso didattico delineato dalla Napodano infatti punta molto sulla creatività simbolica, sull'utilizzo delle metafore e del pensiero narrativo, perché la 'verità' non è mai puramente razionalistica, ma si traduce in ragionevolezza arricchita dai sentimenti e dalle competenze emozionali (Goleman) e relazionali (Bateson).

Il laboratorio *Creature Variopinte* dimostra quindi che è possibile ed opportuno *con-filosofare* nella normale *routine* scolastica, con i caratteri dell'apprendimento reticolare e per concetti, in cui l'*équipe* pedagogica svolge un ruolo di animazione e di guida, mentre il gruppo-classe si configura come autonoma comunità di ricerca. Del resto nella scuola primaria le attività filosofiche, caratterizzate da reticolarità e modularità, sono evidentemente transdisciplinari e possono coniugarsi con successo ad esperienze di psicomotricità relazionale, suggestioni musicali e *training* di ascolto attivo ed empatico. Peraltro l'autrice si dedica da anni alla ricerca sulla precocizzazione dell'apprendimento della filosofia, come documenta l'esperienza descritta nel suo precedente libro *Philosophy for Children. Itinerari metacognitivi per una didattica del pensiero complesso nella Scuola Elementare* (Guida, Napoli 1998). Ma in *Creature Variopinte* la proposta didattica è contestualizzata in particolare alla realtà socio-culturale italiana ed europea, di cui sono espressione i contenuti narrativi prescelti per la loro rilevanza filosofica. Di essi nel testo si propone l'interpretazione cooperativa (Umberto Eco: *Lupus in fabula*) in circa quaranta unità di apprendimento (già sperimentate con successo per iniziativa della SFI irpina nel biennio 2001-'03 presso la Scuola Elementare Paritaria "S. Chiara d'Assisi di Avellino) illustrate e copiosamente documentate nel Cd-rom allegato al testo.

Il volume costituisce parallelamente anche un utile strumento di formazione in servizio per gli insegnanti, rendendo praticabili molte tematiche strettamente connesse alle indicazioni contenute nei recenti documenti della Riforma, tramite l'utilizzo – per il personale docente – delle medesime strategie cognitivo-emotive e collaborative indicate per gli alunni.

Luigi Iandoli

Napoli

Nel 2004, a seguito delle dimissioni del presidente Franca Sibilio e della segretaria Maria Gabriella Rosati, alle quali esprimiamo la nostra gratitudine per il lavoro svolto e per la disponibilità offerta, sono stati eletti presidente Vincenzo Regina e segretario Pietro Diletto. Nel mese di novembre, dopo la partecipazione alla *meeting* dei presidenti di sezione della SFI tenutosi a Bari il giorno 13, la Sezione Napoletana ha ripreso l'attività di tesseramento, incrementando il numero degli associati e aggiornando l'archivio dei soci attraverso la compilazione delle nuove schede di iscrizione proposte dalla presidenza nazionale. Nel mese di gennaio 2005 il segretario Pietro Diletto si è dimesso dall'incarico non potendo ottemperare all'incarico per motivi personali.

Il giorno 18 febbraio 2005 in Napoli, alla via Monte di Dio 14, presso la sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, si è riunita alle ore 15.00 l'Assemblea dei soci della Sezione Napoletana della Società Filosofica Italiana, convocata dal presidente Vincenzo Regina. Sono stati convocati i seguenti soci regolarmente iscritti alla Sezione Napoletana per l'anno 2005: Ernesto Paolozzi, Alfonso Piscitelli, Vincenzo Regina, Lea Reverberi, Raffaele Prodomo, Aldo Mattera, Giovanni Lombardi, Marco Lombardi, Margherita Martucci, Pietro Diletto, Umberto La Torraca, Stefano Perrella, Mariano Aprea, Mario Di Giovanni, Ciro Tremolaterra, Franca Di Nitto, Maurizio Zanardi, Maurizio Piscitelli, Bruno De Michino, Olimpia Ammendola, Assunta Maria Mazzei, Maria Federica Paolozzi, Ilaria Oggioni. Durante l'Assemblea dei soci si è preso atto delle dimissioni del segretario Pietro Diletto e sono stati eletti membri del Consiglio direttivo fino al 31 dicembre 2007 i seguenti soci: Ernesto Paolozzi, Vincenzo Regina, Lea Reverberi, Giovanni Lombardi, Mariano Aprea, Maurizio Piscitelli. Quindi, è stata formata la Commissione didattica della Sezione Napoletana della SFI composta dai seguenti soci eletti: Vincenzo Regina,

Lea Reverberi, Giovanni Lombardi, Marco Lombardi, Margherita Martucci, Stefano Perrella, Franca Di Nitto, Bruno De Michino, Assunta Maria Mazzei, Olimpia Ammendola.

Il giorno martedì 22 febbraio 2005 in Napoli si è riunito alle ore 15.00 il Consiglio direttivo, eletto nell'Assemblea dei soci del 18.2.2005, che ha deliberato le seguenti nomine che avranno validità fino al 31 dicembre 2007: presidente: Vincenzo Regina; vicepresidente-vicario: Ernesto Paolozzi; vicepresidente-tesoriere: Mariano Aprea; segretaria-addetto stampa: Clorinda Pescatore; consiglieri: Giovanni Lombardi, Maurizio Piscitelli, Lea Reverberi.

Il giorno martedì 25 febbraio 2005 in Napoli si è riunita alle ore 16.00 la Commissione didattica eletta nell'Assemblea dei soci del 18.2.2005, che ha deliberato le nomine che avranno validità fino al 31 dicembre 2007: presidente: Vincenzo Regina; coordinatore: Marco Lombardi. La Commissione didattica è stata articolata in 3 sottocommissioni: Filosofia, Storia, Scienze Umane. Sono state registrate le candidature, da votare nella prossima Assemblea dei soci, di due nuovi soci: Ernesto Mostardi, Vittorio Malatesta. È stato, inoltre approvato un documento di studio sugli OSA di Filosofia, Storia, Scienze umane, Pedagogia che ha segnalato alcuni aspetti negativi: la riduzione delle ore annuali curriculari; l'insufficiente chiarezza riguardante la prescrittività di tutti i contenuti; la mancata indicazione dei nuclei irrinunciabili; la difficoltà di sviluppare un programma tematico in sostituzione di quello storico, fortemente penalizzato dal taglio orario; l'assenza di una sincronia degli obiettivi delle varie discipline umanistiche e di indicazioni metodologiche; la perdita di alcune innovazioni positive dei programmi Brocca.

Nell'ambito del convegno nazionale della SFI tenutosi a Messina dal 3 al 5 marzo sul tema Einstein e la relatività cento anni dopo si registra la partecipazione ai lavori di una comunicazione di Vincenzo Regina dal titolo: *La riduzione della complessità. Dialoghi filosofici di Giovanni Papini con Einstein.*

Il giorno martedì 8 marzo 2005 in Napoli si è riunito alle ore 21.00 il Consiglio direttivo che ha proposto l'attivazione di un programma di seminari e giornate di studio da organizzare in primavera-estate, seguito da un convegno nazionale sulla filosofia che si terrà nel mese di ottobre 2005.

Si registrano nel periodo 18 febbraio-10 marzo 2005 le iscrizioni dei seguenti soci: Maria Gabriela Anastasio; Clorinda Pescatore; Ernesto Mostardi; Vittorio Malatesta.

Il numero dei soci del 2005 della Sezione Napoletana, in costante aumento per la richiesta di partecipazione alle attività sociali, sarà integrato nelle prossime settimane per l'adesione di soci residenti nella provincia di Napoli, già iscritti nel 2004 direttamente alla SFI, che abbiamo provveduto a contattare tramite lettera.

Vincenzo Regina

Teramo

Il Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero", con sede a Roseto degli Abruzzi, in collaborazione con la Sezione di Teramo della SFI e con il sostegno economico e culturale di vari enti e associazioni, tra cui l'Università degli Studi di Teramo, ha organizzato la II giornata di studi dedicata a Vincenzo Filippone-Thaulero, docente di filosofia morale presso l'Università di Salerno, scomparso tragicamente nel 1972. L'iniziativa si è svolta a Roseto degli Abruzzi il 17 dicembre 2004. Hanno partecipato al convegno, dal titolo *Vincenzo Filippone-Thaulero. Il Poeta, il Filosofo, il Cristiano*, vari esperti di livello nazionale sull'opera filosofico-poetica del Nostro. Ha introdotto i lavori Francesco Mercadante (presidente della Fondazione "Giuseppe

Capograssi”); sono seguite le relazioni di Mario D’Addio (*Interessi filosofici e spirito religioso*), Gennaro Savarese (*Qualcosa su “tempi” e “ritmi”*), Antimo Negri (*Memorie della mia amicizia intellettuale con Filippone-Thaulero*), Nino Borsellino (*Una poetica dell’Attesa*), Giuseppe Riconda (*La ricerca filosofica di V. Filippone-Thaulero tra fenomenologia ed esistenzialismo*); Valentino Cecchetti (*Forma chiusa e sonetto nella poesia contemporanea*), Giuseppe Papponet (i) (*Voci e silenzi poetici in V. Filippone-Thaulero*), Enzo Randone (*Profezia e realtà nei versi di V. Filippone-Thaulero*). Ha concluso la giornata la premiazione dei vincitori del Premio di saggistica filosofica “Vincenzo Filippone-Thaulero”, giunto alla sua II edizione e rivolto agli studenti delle scuole medie superiori. Gli Atti di questo convegno saranno pubblicati dal Centro Studi “Vincenzo Filippone-Thaulero”, al quale potrà essere richiesta copia del volume (via Milli, c/o I Direzione Didattica, 64026 Roseto degli Abruzzi).

Nato a Roma nel 1930, di origini rosetane, Vincenzo Filippone-Thaulero fece parte della cerchia di collaboratori di Luigi Sturzo a partire dal 1954 e diresse la rivista «Sociologia». Grazie ad una borsa di studio dalla Humboldt-Stiftung presso l’Università di Münster ebbe modo di approfondire lo studio della fenomenologia e della filosofia dei valori. Tradusse l’*Etica* di Nicolai Hartmann e pubblicò due volumi su *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler* (Giuffrè, Milano 1963-1966). Conseguì la libera docenza in filosofia morale, ottenne vari incarichi presso il Magistero e la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Salerno (1965-1970). Nel 1972 vinse il concorso a cattedra per filosofia morale presso il Magistero di Salerno. Morì l’11 settembre 1972 in un tragico incidente automobilistico insieme alle figlie Gabriella ed Elisabeth e alla cognata Maria Antonietta Savini. Il Centro Studi che porta il suo nome è nato nel 2004, grazie all’iniziativa di Vincenzo Di Marco, Giulia Proti, Claudia Ettore (soci della SFI di Teramo), di Adriana Piatti e Pasquale Avolio, con lo scopo di studiare l’opera edita ed inedita di Filippone-Thaulero nei suoi vari aspetti, attraverso l’organizzazione di dibattiti, seminari, convegni, conferenze, incontri.

Il convegno ha presentato due importanti novità librarie. La prima, in ordine di tempo, è il volume degli Atti della I giornata di studi, svoltasi il 20 maggio 2003 a Roseto degli Abruzzi, dal titolo *Vincenzo Filippone-Thaulero. Sociologia, Filosofia, Poesia*, pubblicato dalla casa editrice Edigrafital di Teramo nel settembre 2004. Questo primo convegno ha visto la partecipazione di importanti relatori sulla figura umana e culturale del Nostro. Tra gli altri ricordiamo gli interventi di Vincenzo Cerulli Irelli, Francesco Mercadante, Gabriele De Rosa, Giovanni Ferretti, Vittorio Mathieu, Vincenzo Clemente, Maria Cerreto, Luciano Russi (Rettore dell’Università degli Studi di Teramo) e l’invio di saluti da parte di Pasquale Venditti (allora Vice-presidente nazionale della SFI), Gianni Vattimo, Mauro Laeng, Roberto Ricci (presidente della sezione teramana della SFI). La seconda novità è la pubblicazione del volume di poesie di Vincenzo Filippone-Thaulero, dal titolo *Non è perduto il segno*, uscito presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma nel dicembre 2004 grazie alla cura sapiente di Carla Sabine De Rosa, vedova dell’autore, con una importante presentazione di Gennaro Savarese e con disegni e incisioni di Gaetano Pompa. Il volume conclude un lungo ciclo di letture e di ristampe dopo la comparsa di *Seconda attesa* (Edizioni Neri Pozza) e di *Il mare ha voce, ha voce il vento* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003). Ed è la nota introduttiva a *Non è perduto il segno*, scritta da Carla Sabine De Rosa, ad offrirci una espressiva immagine di Vincenzo Filippone-Thaulero, le mani dietro la schiena, raccolto in silenziosa preghiera, che «cammina davanti alla faccia di Dio»: un atteggiamento che sintetizza appieno il significato dell’intera sua opera poetica e filosofica.

Vincenzo Di Marco

RECENSIONI

Aristotele, *Eubulo o della ricchezza. Dialogo perduto contro i governanti ricchi*, autentico falso d'autore di E. Berti, Guida, Napoli 2004, pp. 96.

Platone, *Repubblica Libro XI, Lettera XIV. Socrate incontra Marx lo Straniero di Treviri*, autentico falso d'autore di M. Vegetti, Guida, Napoli 2004, pp. 56.

Aristotele ha effettivamente scritto un dialogo intitolato *Eubulo* in cui sembra che si parlasse di ricchezza, ma l'*Eubulo* ideato da Enrico Berti è un falso perché costituisce una sua libera ricostruzione. Quanto poi a Platone, tutti sanno che la sua *Repubblica* era in dieci libri, non undici, e del resto a Platone sono state attribuite tredici, non quattordici epistole. Con questi due libretti siamo dunque nel regno della pura affabulazione (o *fiction*). Ai nudi dati editoriali ha senso aggiungere che i due volumetti sono usciti in una collana diretta (e, sento dire, ideata) da Giovanni Casertano. In questo caso sono dunque scesi in campo alcuni riconosciuti maestri della filosofia antica in Italia, ma per un progetto che in prima battuta si direbbe giocoso e solo giocoso: provare a immaginare un incontro tra Socrate e Marx che possa in qualche modo inserirsi nella cornice della *Repubblica*, oppure provare a scrivere un dialogo di Aristotele che non ci è pervenuto, dunque inventarselo di sana pianta. L'editore informa, del resto, che tra gli altri "autentici falsi d'autore" ora in preparazione ci sono un falso Marx che scrive la Storia della lotta di classe nell'agro nocerino-sarnese, un falso Torquato Tasso, una falsa Saffo e magari – provo ad immaginare – un falso Dostojevski e un falso Nietzsche, un falso Heidegger e un falso Wittgenstein. Il tutto ad opera di autentici professionisti, grandi *connoisseurs* dell'uno o dell'altro autore, come chiaramente sono i due soli studiosi finora usciti allo scoperto. Si ammetterà che la situazione incuriosisce, ma non invoglia poi tanto a fare dei pronostici su cosa possa mai venir fuori da una miscela del tipo indicato.

In compenso, ora possiamo andare a vedere. E capiamo subito che quella di Enrico Berti è stata un'idea felice: egli ha provato a scrivere un dialogo "di Aristotele" partendo dalla constatazione che in nessun caso noi siamo in grado di rappresentarci lo scambio di idee tra i personaggi messi in scena da Aristotele in questo o quel suo dialogo, perché sul conto di queste opere disponiamo di informazioni decisamente troppo povere. Ha dunque provato a inventarne uno di sana pianta, sia pure con il tenue appiglio di poche e assai reticenti testimonianze, ed ha immaginato che ai tempi del vecchio Platone si organizzassero di tanto in tanto dei simposi ad alto livello, per i membri più autorevoli della scuola. Leggiamo dunque che Aristotele, in veste di personaggio *leader* del dialogo, esordisce dicendo: «Quest'anno, cari amici, tocca a me organizzare e presiedere il tradizionale simposio della nostra scuola. Non so se sarà altrettanto interessante di quello, organizzato alcuni anni fa dal nostro maestro, Platone, sulla sua dottrina delle idee», né di altri organizzati in seguito. Segue una garbata presentazione dei luoghi, dei personaggi, della figura di Eubulo e del tema: se gli uomini di governo sono troppo ricchi, se possiedono poco meno che il monopolio degli spettacoli, se hanno un potere fin troppo grande. Ne nasce una conversazione plausibile, a tratti addolcita da qualche bella trovata conversazionale, che coinvolge Platone, Aristotele, Speusippo, Senocrate e Teofrasto. Tanto basta perché prenda forma una rappresentazione garbata e plausibile della scuola di Platone e dei suoi esponenti intorno all'anno 350 a.C., dunque di un momento particolarmente significativo della tradizione filosofica occidentale, di cui sarebbe difficile tracciare un rapido e convincente profilo. Il risultato è insomma istruttivo. Il libretto lo si legge con gusto e merita di essere non solo letto per curiosità, ma anche proposto, presentato, adottato e magari fatto recitare dai ragazzi di liceo, sicuri che così essi perverranno a fissare nella loro mente dei personaggi altrimenti esposti al più serio rischio di rimanere fin troppo evanescenti. Ne è nata infatti una sorpresa tanto istruttiva quanto gradevole da leggere.

Al confronto, Mario Vegetti osa, tutto sommato, ancora di più, perché esordisce con un Socrate che, avendo finito di raccontare quell'opera che conosciamo come la *Repubblica* di Platone, continua dicendo: «Credevo, a questo punto, di aver finalmente condotto a termine il lungo viaggio nel discorso che ci aveva portato da quaggiù a lassù, dalla notte del Pireo alla luce della “bella città” e dei premi che attendevano l'uomo giusto in questo e nell'altro mondo. Il primo chiarore dell'alba lambiva ormai il portico...». Ed ecco l'imprevisto: nella sala si agita, novello Trasimaco, uno straniero rozzo e barbuto, dalla voce potente, il quale pretende di parlare ed esordisce così: «Ma che favole ci vieni raccontando, Socrate? Prima dicevi che bisogna proibire alle balie di terrorizzare i bambini con le storie dell'orco e dell'uomo nero, e ora provi a spaventare gli adulti con queste ... chiacchiere sull'aldilà, i viaggi dell'anima e i giudizi di Minosse?». Lo straniero insiste perché Socrate torni al tema della politica e procede quindi ad avanzare delle riserve sul comunismo della *Repubblica*, un comunismo che egli giudica non abbastanza radicale perché il Socrate della *Repubblica* ha appena delineato una poco rassicurante città di sudditi. Ed ecco che il discorso acquista subito una sua insospettata punta di plausibilità, come se il dialogo a noi noto continuasse in un undicesimo libro lanciando e discutendo qualche nuova idea, con Trasimaco che cerca di intromettersi e Socrate che trova il modo di obiettare qualcosa a Marx: i filosofi socratico-platonici sono poi così diversi dalla classe (dei proletari) che ha coscienza di sé e prende il potere anche per conto – oltre che nell'interesse – del popolo? Ciò che in tal modo perviene a prendere forma è uno stimolante confronto a distanza che il lettore competente avrebbe motivo di non lasciar cadere frettolosamente. Ed ecco che abbiamo, di nuovo, una bella provocazione a sviluppare dei pensieri sulla base di un accostamento senza dubbio ardito, ma non innaturale e non improponibile. E c'è dell'altro: Vegetti ci ha dato un esempio credibile di come si potrebbe provare a dare un qualche seguito ai dialoghi platonici, compito che è stato tante volte prospettato, ma senza tradursi in strade praticabili. Un altro punto a favore!

Siamo insomma in presenza di due felici invenzioni, oltretutto di agile lettura, che a mio avviso varrebbe proprio la pena di far conoscere largamente agli studenti di liceo e in altri contesti comparabili.

Detto questo, molto altro resterebbe da notare e commentare: il fatto di confrontarci con un Aristotele che funge da autore, da personaggio, da protagonista e da intellettuale *leader* del dialogo, oppure la singolare natura delle note apposte dal Vegetti alla sua introduzione, note nelle quali egli si diverte a stravolgere dati editoriali noti, come ad es. quando scrive: «Cfr. in proposito S. Pastaldi-Gambese, *Bendite*, in M. Vecchietti (a cura di), *Platone, Repubblica*, libro I, Francopolis, Napoli 1998, pp. 6372-7277», alludendo a un articolo di Silvia Gastaldi e Silvia Campese incluso nel primo volume del grande commento diretto dallo stesso Vegetti e pubblicato da Bibliopolis... Il divertimento è certamente condiviso da ogni lettore in grado di individuare a colpo sicuro i nomi giusti, e a maggior ragione da chi ritrova il proprio nome e magari un proprio libro citati con diciture deformate ma non proprio iriconoscibili. Tutto ciò rientra nel lato accattivante e plausibile dei due falsi, che sono proprio “d'autore” e di qualità.

Livio Rossetti

S. Gastaldi, *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 198.

All'inizio del settimo libro della *Politica* (VII, 1323 a 14 e ss.), Aristotele si chiede quale sia il genere di vita più desiderabile: la riflessione aristotelica è volta a individuare la vita migliore per il singolo cittadino, salvo poi indagare se essa sia valida anche per la collettività politica.

Aristotele stabilisce un'indubbia corrispondenza tra l'*eudaimonia* del singolo cittadino e quella dell'intera *polis*: quindi, l'esame dei vari generi di vita è finalizzato a definire tanto la felicità individuale, quanto quella propriamente "politica". Nella prospettiva aristotelica, la valorizzazione della vita secondo virtù non implica la totale svalutazione degli altri *agatha*, ossia dei beni corporei e di quelli esterni: infatti, per conseguire la felicità nel senso aristotelico, sono necessari tutti e tre i tipi di beni, seppure in proporzioni diverse e soprattutto all'insegna della giusta misura. Per Aristotele, infatti, agire secondo virtù comporta inderogabilmente l'utilizzo degli altri beni, indispensabili appunto come strumenti di azione. Dunque la vita virtuosa, propria del buon cittadino, si definisce come inseparabile dalla prassi politica: ogni azione, in effetti, presuppone un aspetto relazionale e quindi uno spazio sociale in cui realizzarsi. La molteplicità di generi di vita menzionati nel secondo capitolo (VII, 1324 a 5 e ss.) lascia spazio a una polarità fondamentale: il *bios politikos kai praktikos* da una parte e il *bios theoretikos* dall'altra. Aristotele riconosce come necessaria una revisione dei contenuti e delle finalità dell'attività politica, proprio a causa della confusione tra potere politico e dispotismo tirannico, generata prima dall'imperialismo dell'Atene periclea e poi dalla politica della Lega marittima. È con questo obiettivo che l'attività del politico viene "elevata" da attività tirannica, al *theorein*, cioè all'individuazione teorica delle norme e delle leggi cui conformare l'assetto della comunità politica, nonché la vita di tutti i suoi membri. Sebbene, nel pensiero di Aristotele, sia possibile riscontrare una sensibile oscillazione per quanto concerne la preferenza tra questi due generi di vita, la Gastaldi riconosce come evidente il tentativo aristotelico di conciliare vita attiva e vita contemplativa, con ogni probabilità ritenute non necessariamente alternative una all'altra. Il risultato di questo tentativo porta Aristotele a considerare la *theoria* come la forma più nobile di azione, da "praticare" appunto nella città buona. Quindi l'attività del politico entra a far parte, a pieno titolo, dell'attività teoretica in senso stretto. A questo punto si presenta ad Aristotele il problema di sostenere questa nuova concezione della *theoria* come forma elevata di *praxis*, in modo autorevole e non suscettibile di obiezioni: in quest'ottica si spiega il ricorso aristotelico alla divinità (*Politica*, VII, 1325 b 28 e sgg.), che tutti chiamano felice, in quanto appunto compie una *praxis*, ossia un'attività, assolutamente *autoteles* in se stessa, che si identifica proprio con il *theorein*.

Dopo aver esaminato la trattazione di questo tema nella *Politica*, la Gastaldi prende in considerazione le due *Etiche*. Nell'*Etica Eudemia* l'attività conoscitiva e la prassi sembrano davvero due ambiti distinti, uno subordinato al *nous* e uno alla *phronesis*. Tutto ciò che riguarda la prassi risulta governato dalla *phronesis*, volta naturalmente al conseguimento delle virtù etiche; mentre, oggetto del *nous*, la cui attività coincide appunto con il *theorein*, non è altro che la divinità, dunque un'istanza metafisica. Secondo la Gastaldi, tuttavia, anche nell'*Etica Eudemia* è possibile riconoscere una tendenza conciliatrice: la prassi sarebbe in questo senso subordinata gerarchicamente a una funzione superiore dell'anima, cioè alla *theoria*, che viene a identificarsi proprio con il coronamento e il superamento del *bios* etico, cui il saggio deve necessariamente aspirare. Nell'*Etica Nicomachea* la felicità coincide con l'attività, costante e duratura, secondo virtù, non del tutto indipendente dalla sorte e dall'ineluttabile fragilità dei rapporti umani (*E.N.* I, 10, 1099 b 10 e ss.). Nella rassegna dei generi di vita, Aristotele dice, a proposito della vita teoretica, che ne parlerà successivamente (*E.N.* I, 3, 1096 a 4-5): appare chiara fin da queste righe iniziali, la radicale diversità che distingue il *bios theoretikos* dagli altri generi di vita. Aristotele torna sul rapporto tra i generi di vita nel libro X, in cui viene sottolineata la preminenza dell'attività intellettuale su qualsiasi altra forma di azione, in quanto perfetta, amata in se stessa, stabile, autosufficiente, continua nel tempo e sommamente piacevole. Aristotele arriva perfino a definire questo genere di vita superiore alla condizione umana (*E.N.* X, 7, 1177 b 26-27) e il *nous* come qualcosa di "divino" (*E.N.* X, 7, 1177 b 30). Naturalmente il filosofo impegnato nell'esercizio del *nous*, non si preoccupa affatto dei beni esterni né dei beni del corpo; d'altro canto invece, il poli-

tico considera questi beni come strumenti indispensabili per compiere azioni morali. La Gastaldi sostiene che neppure nel libro X dell'*Etica Nicomachea* questi due generi di vita si devono intendere come inconciliabili tra loro: infatti, il filosofo rimane un essere umano, perciò non solo ha bisogno dei beni necessari per vivere, ma nelle relazioni interpersonali con gli altri uomini agisce in conformità alle virtù etiche. La contemplazione teoretica non può essere totalizzante, altrimenti il filosofo coinciderebbe con la divinità; invece, dal momento che egli è e rimane un uomo, vive e conduce una vita di relazione, esattamente come tutti gli altri uomini. Perciò nel filosofo i due modelli di vita vanno a coincidere, nel senso che sono compresenti: è per questo che il sapiente è perfetto, perché esercita tutte le attività dell'anima, sia quella contemplativa, che quella etica. La Gastaldi a questo punto rileva che l'identificazione della felicità suprema con l'attività teoretica dovrebbe implicare il favore della divinità verso questa forma perfetta di *eudaimonia*: invece, il dio aristotelico non è affatto un dio che favorisce i sapienti, ma un dio che pensa se stesso e come tale rimane del tutto estraneo alle vicende degli uomini. In ogni caso però, il filosofo condivide con il dio l'esercizio della medesima attività contemplativa, seppure nel dio la *theoria* assume una dimensione totalizzante, mentre nel filosofo, come si è detto, questo non accade. Inoltre, secondo la Gastaldi, si può intendere che il filosofo goda del favore divino, sebbene indirettamente, in quanto la sua attività contemplativa viene premiata con la forma più elevata di *eudaimonia*.

Come si accennava all'inizio, Aristotele sembra distinguere due generi di attività teoretica, quella pura che si realizza in solitudine, identificata con la filosofia in senso stretto e quella che coincide con una sorta di *episteme architektonike*: in questa intuizione di Aristotele si troverebbe, secondo la Gastaldi, la soluzione al dibattito tra i sostenitori e i detrattori di ciascuno dei due modelli di vita, teoretico e politico. Infatti, un regime politico giusto consente a tutti i cittadini di acquistare l'abito virtuoso e, di conseguenza, attraverso la pratica di azioni virtuose, permette loro il conseguimento della felicità. Pertanto il compito del legislatore è quello di promuovere l'acquisizione della virtù nei cittadini e così di indirizzarli verso l'*eudaimonia*. A questo scopo il fine della città è la cosiddetta *scholè*, ossia il tempo libero in cui il cittadino può dedicarsi all'apprendimento degli abiti virtuosi. La Gastaldi nota che, mentre dalla *Politica*, seppure con qualche incertezza, emerge una nozione di *scholè* intesa appunto come tempo libero da dedicare alle attività politiche, nell'*Etica Nicomachea*, invece, la *scholè* sembra identificarsi esclusivamente con la contemplazione teoretica, ossia con l'esercizio del *nous*, attività decisamente solitaria da cui deriva l'unica felicità perfetta. Aristotele, dunque, sembra oscillare tra un'idea di *theoria* come *telos* collettivo della città e un'idea di *theoria* come *telos* individuale accessibile soltanto al sapiente. La separazione tra la prassi e la contemplazione, nell'*Etica Nicomachea*, trova il suo fondamento nella distinzione aristotelica delle parti dell'anima razionale: all'*epistemonikon*, la parte propriamente teoretica, spetta la *sophia*, che si identifica con la contemplazione, mentre al *logistikon*, la parte per così dire "calcolativa", appartiene la *phronesis*, che presiede, come si è detto, all'acquisto delle virtù etiche. Occorre notare, con la Gastaldi, che perfino nel libro X, in cui senza dubbio la prassi subisce un'enorme svalutazione a favore della contemplazione teoretica, è possibile riscontrare una certa tensione, propria del pensiero aristotelico, che oscilla tra i due modelli di vita: infatti, alla fine del libro (*E.N.* X, 10, 1179 a 34 e ss.), Aristotele torna a parlare di politica e di virtù etiche. Nell'*Etica Nicomachea*, come nella *Politica*, il legislatore ricopre una funzione educativa e normativa, perciò deve possedere il sapere che deriva appunto dalla *phronesis*, virtù *praktike* per eccellenza. Tuttavia, questa forma di sapere non pare sufficiente ad Aristotele, che sembra affiancare al legislatore un'altra figura più autorevole, quella del filosofo della politica, detentore di una forma di sapere più elevata, finalizzata a individuare i principi teorici che regolano al meglio la città; principi di cui il legislatore si serve per svolgere al meglio la propria funzione. In ogni caso Aristotele non ammette mai il nesso platonico tra sapere e potere, tanto che lo scienziato della

politica rimane sempre al di fuori della sfera del potere, sebbene il suo ruolo non possa evitare di radicarlo in modo indissolubile all'interno della città, quindi di una dimensione pienamente politica. In conclusione, secondo la Gastaldi, Aristotele sosterebbe la possibilità, o meglio l'opportunità, di una coesistenza tra le due figure e dunque tra i due modelli di vita: il filosofo, inteso appunto come possessore dell'*episteme architektonike* di cui si è parlato e il politico, uomo eticamente virtuoso, dovrebbero, infatti, collaborare tra loro per il bene della città.

Giovanna Musilli

Metafisica Logica Filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna, Seminari di terminologia filosofica dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Consiglio Nazionale delle Ricerche (Roma, gennaio-maggio 2003), Atti a cura di E. Canone, Agorà, Sarzana (La Spezia) 2004, pp. XII+480.

Si è spesso affermato che le categorie aristoteliche rappresentano concetti che hanno il massimo di estensione e il minimo di comprensione e con una simile formula si è sempre inteso sottolineare il carattere universale dell'atto di predicazione, rammentandone in pari tempo la funzione di struttura della realtà naturale. Il concetto di categoria conosce una storia vivace e visibile che attraversa tutti i secoli della storia della filosofia occidentale e che, grosso modo, culmina in Kant, con la sua trasformazione in pura funzione del pensiero, in forma a priori per mezzo della quale l'intelletto unifica i molteplici dati tratti dalla sensibilità. Tale è anche l'arco della vicenda concettuale che si propone di coprire il primo ciclo dei seminari di terminologia filosofica che ha avuto luogo tra il gennaio e il maggio del 2003 presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche. V'è molto di nuovo nell'impianto e nella disposizione di questo ciclo di seminari. La pluralità delle voci rende l'incontro tra competenze diverse ricco di sorprese, imponendo a ciascuno degli specialisti uno sforzo espressivo. Antichisti e modernisti sono chiamati a una sfida che impone un avvicinamento delle prospettive di ciascuno, essenzialmente inteso come ricerca di un terreno comune di comunicazione, evitando ogni sorta di semplificazione e imponendo una continua elaborazione delle conoscenze. Il lavoro dei relatori guarda con attenzione e rispetto alla tradizione degli studi aristotelici, ma se ne distacca, talora anche abbastanza nettamente, non imboccando la direzione dell'analisi dei commenti esegetici resi in epoche varie all'opera dello Stagirita. Da questa prospettiva, il volume non affronta le problematiche classiche che la lettura di *Categorie* ha sempre suscitato, ma sviluppa un ragionamento che in primo luogo tende a dimostrare la vitalità del dibattito che intorno al suo contenuto, considerato come strumento di interpretazione concettuale delle forme di persistenza dell'essere e delle strutture di organizzazione della mente, ha sempre avuto luogo.

Il dibattito sulle specie aristoteliche del mutamento, della permanenza e sul loro valore ontologico fu particolarmente acceso in epoca antica. Fin dal tempo dello stesso Aristotele esso si pose nei termini del problema dell'indeterminato. Come afferma Giorgio Stabile nel contributo che apre il volume «l'aspetto fondamentale delle categorie [...] è quello di dare risposta all'aporia dell'indeterminato attraverso l'enunciazione dei modi di determinare». In senso specifico il problema della definibilità dell'essere si era già posto in termini di indagine dei processi di sostanziazione in Platone, dando luogo a un'assai prematura formulazione della tematica dell'identità e dell'identificazione (cfr. il contributo di Francesco Aronadio). D'altra parte, nello stesso Aristotele concetti come quelli di agire e patire non sono messi a fuoco una volta per tutte e la discussione sulla loro precisa definizione e sul loro valore filosofico risulta costantemente in

movimento (cfr. il contributo di Antonello D'Angelo). Anche per questo motivo il dibattito sulle categorie si dimostrò fin dall'inizio suscettibile di novità e aperto. Una sorta di spostamento del baricentro della sua problematica ebbe luogo prematuramente, già con lo Stoicismo e si realizzò nei termini della scoperta dell'uso delle categorie come strumenti di descrizione di oggetti fisici concepiti unitariamente. Anna Maria Ioppolo avverte che tale spostamento della «dottrina delle categorie [...] all'ambito della fisica» si colloca su un piano che allontana di molto il lettore dalla originaria prospettiva aristotelica. Allontanamento che viene confermato anche dalla ricerca di Francesca Alesse, che getta luce sul processo di identificazione della categoria di sostanza con il concetto di materia, risalente a Zenone e a Crisippo. Pur continuando a scavare in direzione della formulazione di una sempre meglio definita idea di identità, tale processo di assimilazione dimostra quanto in area stoica l'originario interesse aristotelico per i generi e per le specie abbia perso senso, sostituito da una ricerca di ciò che è esistente e viene concepito univocamente come individuo. In questa prospettiva «i generi e le specie aristotelici» sono divenuti puri e semplici contenuti mentali, destituiti di ogni tipo di valenza ontologica. Si tratta di un'evoluzione decisiva dell'intero dibattito che è destinata ad acutizzarsi nell'ambiguo rapporto, tutt'altro che privo di elementi di «sfruttamento concettuale o terminologico», tra categorie aristoteliche e tropi scettici (si veda su questo l'articolato contributo di Emidio Spinelli). Quando l'intera discussione critica sulle categorie aristoteliche giunge fra le mani di Plotino, il dibattito sull'intero *Organon* ha già fatto emergere tutte le aporie che in esso si celavano ed è proprio nelle pieghe di certe insolubili contraddizioni che la mente dell'autore delle *Enneadi* si insinua per escogitare una soluzione in grado di risolvere alcune indeterminatezze presenti nella visione aristotelica del mondo naturale. Sarà attraverso l'elaborazione della teoria platonica dei gradi dell'essere che egli giungerà a ripensare il fondo del rapporto tra logica e fisica (cfr. quanto scrive al proposito Riccardo Chiaradonna).

Raggiunto il margine dell'epoca moderna, i contributi di Pietro Secchi e di Massimo Luigi Bianchi scandiscono con fini analisi esegetiche il ruolo che alcuni concetti categoriali ebbero rispettivamente nel sistema filosofico di Niccolò Cusano e nella visione mistica della natura e dell'esistenza umana di Valentin Weigel, prendendo in particolare considerazione, da un lato, il termine *quantitas* e, dall'altro, il concetto di luogo naturale e di legge divina. Ancora più spostati sul moderno sono i contributi di Eugenio Canone (il concetto di sostanza in Bruno), Luciano Albanese (la categoria di relazione nello scetticismo), di Ettore Lojacono (il problema dell'esistenza di una logica in Descartes) e di Pina Totaro (l'uso dei concetti di qualità e di quantità tra Galileo, Descartes e Spinoza). In quest'area del volume si colgono i lineamenti della costituzione di un coerente ragionare sull'essere che giungerà tanto in profondo nella storia del pensiero umano, fino a lambire il nostro stesso tempo e il pensiero di autori come Schopenhauer e Nietzsche. Agli albori del moderno il problema della permanenza dell'essere viene sempre più 'vissuto', ovvero considerato nei termini della possibilità di una realtà intesa come intrinseca a tutto ciò che è umano e non più come indipendente da esso. In questa congiuntura il tema delle strutture della mente viene sempre più assimilato a quello della logica della vita. Nel giuoco bruniano delle coincidenze concettuali, il rinvio all'idea di monade pone il problema del rapporto molteplice-unità in una maniera che ne fa emergere il colore morale. «Vedere e intuire Diana – commenta Eugenio Canone misurandosi con il linguaggio figurato degli *Eroici furori* – comporterebbe una radicale trasformazione del soggetto conoscente». Qui, il dramma dell'uomo è invero il dramma dei suoi limiti percettivi; della sua stessa possibilità di intuire il divino e del suo rifiuto di concepirlo come un ente astratto irraggiungibile ed estraniato. Una risposta legittima a tale dramma è rappresentata dall'opzione scettica, che, tra i moderni, assume immediatamente l'aspetto di un'opzione a favore della relatività dei valori teoretici ed etici e coinvolge così profondamente tutto l'uomo da generare il bisogno di una radicale ricerca metodologica. La filo-

sofia cartesiana risulta priva di una scienza logica tradizionale perché l'obbiettivo al quale essa aspira è quello di aprire l'orizzonte umano «a un'intelligibilità del mondo – come avverte Ettore Lojacono – [...] così come l'uomo può pensarlo e parlarne». Il rifiuto delle categorie da parte di Cartesio ha il senso di una rivendicazione e il significato di una liberazione. Quel senso di distinzione e di chiarezza che egli ricerca si collega ormai indissolubilmente al desiderio di padroneggiare il mondo e le sue strutture, percependole come domini propri e dipendenti da un'esperienza tutta personale. È per questo che i concetti di qualità e di quantità divengono il centro di una riflessione fisica e metafisica nella quale l'uomo tenta sempre più di marcare una linea netta e precisa fra se stesso e l'esperienza mondana, finendo nondimeno per rendersi conto che il problema che gli si pone con sempre maggiore urgenza è rappresentato dalla necessità di trovare il modo di dirimere e di definire i domini dell'oggettività e della soggettività.

La tensione tra i concetti di unità e di molteplicità nella metafisica di Leibniz sta così al centro del compatto contributo di Antonio Lamarra, dal quale emerge il senso di una ricerca sui livelli di realtà che sono implicati in questi stessi concetti. A un simile livello, gli obbiettivi generali a cui Leibniz tende con la sua riflessione metafisica sono quelli di sottrarre la mente dal dominio perverso della molteplicità e di dimostrare l'assoluta semplicità delle sostanze spirituali. Il suo scopo è di dimostrare che la molteplicità corporea finisce per risolversi in un determinato gruppo di unità costitutive, la cui natura è semplice e spirituale. Ciò significa, in sede fisica, attaccare frontalmente il corpuscolarismo meccanicista e l'atomismo, sostituendoli con una dinamica delle forze vive, e, in sede metafisica, garantire una volta per tutte l'autonomia della sostanza come «indivisibile metafisico», grazie all'idea di forma sostanziale intesa come «legge interna di sviluppo». In tutto ciò, l'analisi del significato che per lo stesso Leibniz ha assunto la nozione di relazione ha un valore decisivo, in quanto soltanto attraverso di essa è possibile cogliere l'accezione particolare del concetto di realtà come aggregazione che Leibniz stesso adotta e utilizza. Battendo questa via, peraltro – così come fa Roberto Palaia –, si raggiunge il punto della riflessione del filosofo di Leipzig nel quale si trovano nucleati i concetti di proporzione e di spazio. Essi hanno un'importanza decisiva non soltanto per la conoscenza del mondo esterno, ma anche perché presentano un interno riflesso nella stessa anima umana, dove possono rappresentare una solida base dalla quale prendere le mosse per formulare una nuova psicologia. Questa linea di ragionamento avrà un enorme sviluppo nell'analisi del rapporto tra ontologia e logica in Wolff e nella riflessione vichiana sulla dottrina delle sostanze, sui generi delle cose e sui punti metafisici (a questi argomenti sono dedicati i contributi di Pietro Pimpinella e di Marco Veneziani). Tanto in Vico che in Wolff, da prospettive certamente distanti, si assiste a due tentativi di fondazione totale: la definizione del processo evolutivo che dall'interno dell'uomo diventa progressivamente la stessa modalità del percorso storico e la determinazione scientifica della metafisica, in virtù della sostituzione del concetto di sostanza con quello di ente, a partire da una rifondazione della logica integralmente basata sull'esemplarismo dei procedimenti matematici. Per Wolff la metafisica deve essere prima di tutto un'ontologia naturale e per questo egli recupera in modo originale lo stesso valore ontologico che Aristotele aveva attribuito alle categorie. Il concetto di ente nasce qui direttamente a contatto con la categoria della possibilità e acquisisce un grado di generalizzazione assai più ampio di quello di sostanza. Il modo dell'impossibilità è in sé contraddittorio e inopinabile. Il determinato è l'essenza, ma l'esistenza non si pone necessariamente a partire da essa. La mente intuisce attraverso la sensibilità l'esistenza degli enti e deduce la loro essenza in quanto possibile. Si tratta di due livelli di realtà radicalmente differenti tra loro, ma la possibilità di concepire l'ente dipende sempre e soltanto non dal fatto che qualcosa esiste, ma dal fatto che qualcosa può essere dedotto. In una certa misura tutto ciò ci introduce già nelle successive analisi sulla filosofia kantiana condotte da Mirella Capozzi e da Hansmichael Hohenegger, rispettivamente sui limiti e le prerogative della logica formale e sulla funzione

architettonica delle categorie. Kant rompe lo schema categoriale aristotelico fin dall'inizio della sua riflessione, cioè fin dal momento nel quale separa sensibilità e intelletto. L'intero ordine della predicazione aristotelica ne esce sconvolto e il problema logico diviene riduttivamente soltanto il problema di una «forma del pensiero». Tra categorie e contenuti di pensiero finisce per non sussistere più alcun nesso. Come osserva acutamente Mirella Capozzi, tale logica non è più un *organon* e ha ormai perduto ogni «funzione strumentale». A proposito della natura delle categorie Kant rifiuta ogni dogmatismo e aspira a una trattazione completa dei campi categoriali. La sua idea è che si possa cogliere estesamente il modo nel quale l'intelletto contiene aprioristicamente i nessi che si stabiliscono tra le cose e che ciò sia possibile in conseguenza della assoluta «autonomia e priorità» della logica nei riguardi delle cose stesse. Nessuna affermazione potrebbe rendere meglio il senso e la misura del cammino che, sull'argomento delle categorie, è stato compiuto dalla riflessione filosofica da Aristotele a Kant.

Luigi Guerrini

AA.VV., *Tra linguaggi e silenzi. Riflessioni filosofiche*, a cura di F. De Natale, Adriatica Editrice, Bari 2004, pp. 190.

Nell'era delle immagini provocatorie e dei suoni assordanti il titolo del volume risulta programmaticamente “fuori tempo”. Silenzi, riflessioni... oggi? Sì, perché solo dalla pratica del silenzio – meditando sui vari settori della creatività (la musica, la poesia, le arti figurative), accompagnati in questa pratica dalla rilettura di filosofi come Spinoza, Leibniz, Kierkegaard, Heidegger, Merleau-Ponty – può scaturire la riflessione. Il presente volume, prodotto da un gruppo di lavoro che fa perno intorno alla cattedra di Ermeneutica filosofica dell'Università di Bari (con contributi di N. Calamita, A. Caputo, F. De Natale, A. Garganese, A. La Fortezza), nasce dalla rinnovata fiducia nella possibilità che vi sia spazio per le parole della filosofia e che anzi queste siano capaci di spiegare il senso dei vari linguaggi (più evidenti, più immediati). La filosofia non è da sempre meditazione su se stessa e, più ancora, meditazione sulle varie forme in cui si dispiega l'umano? E il suo strumento d'indagine non è tanto la forza persuasiva della ragione, come comunemente si ritiene, quanto la relazione, il colloquio.

Ferruccio De Natale, curatore del volume, interviene per primo sulla vocazione dialogica della disciplina, definendo come “ermeneutica” (ossia esercizio discorsivo di analisi dei testi) il modo in cui essa si rapporta agli altri ambiti. Nel contributo intitolato *Ermeneutica e filosofia. Appunti sul “Trattato Teologico-Politico” di Spinoza* (pp. 3-32) la riflessione di De Natale prende le mosse dal tentativo spinoziano di interpretare il testo sacro: un'interpretazione che «desacralizza l'approccio alla Scrittura, umanizzandola» (p. 25). Non a caso De Natale cita un brano tratto da *La mente colorata* di Pietro Citati (Milano 2002), in cui si spiega indirettamente in che cosa consista l'*ermeneutica*, risalendo alle fonti etimologiche mitiche: «La nuova arte di Ermes era il *logos*, il discorso: questa cosa ancipite dove il divino e l'umano, il vero e il falso, ciò che è levigato e ciò che è aspro e ruvido si confondono nel modo più singolare» (p. 3). Sulla stessa linea di dialogica coincidenza degli opposti è l'interpretazione che Leibniz dà della musica del Seicento, al punto che, secondo un antico parallelismo fra discipline, non solo si può parlare dell'*ut musica philosophia* (la filosofia come la musica), ma si può definire Leibniz il filosofo dell'armonia, tanto la sua riflessione fu influenzata dall'analogia ricerca, perseguita dai compositori barocchi, di un'impalcatura armonica che superasse le dissonanze (è il tema trattato da Annarita Garganese nel contributo “*Concentus ex dissonis*”. *Leibniz e la musica*, pp. 33-80).

Tutte pervase dal silenzio di una donna, la Vergine Maria in ascolto del Divino, sono le dense pagine di Nicolò Calamita su *Il silenzio in Kierkegaard: specchiarsi nella parola. L'empio della donna* (pp. 81-105). Soffermandosi su alcuni passi di Kierkegaard, Calamita rileva che per il pensatore danese «il vero silenzio si nasconde in un dialogo fecondo in cui l'altro non è oggetto passivo, ma interlocutore capace di relazioni autentiche» (p. 82). Oggi si tende spesso a confondere il “dire” con il “parlare”; in realtà per “dire” qualcosa non sempre è necessaria la voce (il parlare), perché nel dire sono compresi anche l'ascolto ed il silenzio, i gesti e gli sguardi: è in sintesi la riflessione di Heidegger contenuta in *Essere e tempo*, della quale si occupa Annalisa Caputo nel contributo *Poesia ed esistenza. Heidegger e “la parola” di Stefan George* (pp. 107-156). La studiosa si sofferma sulla relazione fra il silenzio e la parola poetica: il poeta è capace di cogliere lo straordinario nell'ordinario, di guardare con occhi di meraviglia ciò che è solito. Il volume si conclude con il saggio di Annamaria La Fortezza: *Genesi dell'espressione: il non senso in Merleau-Ponty* (pp. 157-182), in cui si distingue tra le lingue come sistemi convenzionali di segni e la vocazione espressiva originaria dell'essere umano, questa sì viva, rispetto ad un linguaggio che oggi può risultare spento. Tornare grazie al silenzio al grado zero della parola, essere ancora capaci di stupirsi, farsi poeti del mondo: sono i messaggi che ci giungono da questo volume, e che suonano come un invito a riappropriarsi della dimensione più autentica dell'umano.

Giusy Petruzzelli

G. Polizzi, *Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento*, Armando Siciliano Editore, Messina 2003, pp. 391.

La prima parte del volume ricostruisce le vicende dell'epistemologia francese del Novecento attraverso l'analisi di momenti importanti e poco noti del rapporto tra filosofia e scienza: i *Congressi Internazionali di Filosofia* tenuti a Parigi (1900), Ginevra (1905), Heidelberg (1908) e Bologna (1911), e il cenacolo epistemologico raccolto, a partire dal 1893, attorno alla «Revue de Métaphysique et de Morale». Lungo questo percorso, proposto con sagacia e scrupolo filologico, l'Autore mostra come Bergson, Le Roy, Brunschvicg, Lalande, Lapie e altri ancora siano accomunati, con i dovuti distinguo, dalla rivalutazione dell'attività intellettuale all'interno della dinamica scientifica. Ciò in contrasto più o meno esplicito e marcato con il Positivismo, incline a parlare di qualunque realtà in termini esclusivamente logico-matematici. Il matematico Poincaré, infatti, intende i principi della fisica teorica come «generalizzazioni matematiche di particolari definizioni sperimentali con le quali mantengono un collegamento diretto» (p. 24). Dal canto suo Boutroux è preoccupato di salvare l'autonomia del pensiero filosofico rispetto alla scienza positiva e ciò dovrebbe avvenire con un recupero della tradizione storico-filosofica, poiché essa non è estranea al presente; se così fosse, la filosofia stessa non esisterebbe più (cfr. p. 30). L'intento è unico: salvare la Filosofia, ma le ricette sono diverse. Da un lato la “metafisica vitalistica” di Bergson, “esterna” alla scienza, dall'altro un atteggiamento più ‘morbidò’, che mira a riavvicinare filosofia e scienza sul piano sintetico dell'epistemologia. Ovviamente permane in contrapposizione ad entrambe la tendenza positivista, desiderosa di espungere ogni metafisica dalle scienze attraverso «la definizione formale del ragionamento comune e scientifico» (p. 47).

Nel cap. 2 della prima parte Polizzi ricostruisce il dibattito promosso dalla «Revue de Métaphysique et de Morale» tra il 1893 e il 1914. Nelle pagine della rivista si confrontarono filo-

sofi e scienziati animati, in gran parte, dal desiderio di raccogliere «in una nuova *teoria della conoscenza* i risultati generali e sistematici delle singole discipline»; in particolare il campo privilegiato di tali ricerche sono le matematiche (p. 58). La «Revue» si caratterizzerà quasi subito come spazio per voci antirazionalistiche (vi scriveranno Ravaisson, Bergson, Boutroux, Milhaud, Brunschvicg, Lalande, Le Roy ecc.), alla ricerca di una «nuova filosofia» le cui radici teoretiche vengono da Le Roy individuate nella «critica alle scienze» e nello spiritualismo di matrice bergsoniana (p. 65). Sostiene Le Roy che la filosofia non avanza – come le scienze – ma «si agita», ed è in grado di cogliere l'atto fondativo, «la profonda motivazione dei noumeni creati dalla scienza» (p. 72). Il Positivismo, ignorando il ruolo creativo del pensiero (molto tempo prima individuato da Vico), non attinge a quella «parte oscura» del sapere che solo la Filosofia può illuminare. Poincaré, a sua volta, rifiuta il convenzionalismo estremo: lo scienziato non crea i fatti, piuttosto modella un linguaggio che torni utile a enunciare e inquadrare i «fatti bruti» (p. 79). La *nouvelle philosophie*, fa notare Polizzi, esalta il pensiero inventivo contro il logicismo statico positivista, e Boutroux farà infatti appello alla fecondità del contingente, del caso (p. 86); Meyerson prediligerà un tipo di approccio ai fatti di scienza scevro da ogni 'svettante' astrazione filosofica così come da ogni sistema statico (pp. 85-86). Alcune voci 'dissonanti' che trovano spazio nella «Revue» e di cui nel volume si dà conto, non intaccano il valore complessivo del dibattito, individuato dall'Autore nel progressivo emanciparsi della nascente riflessione epistemologica dalla tradizionale gnoseologia.

Il terzo capitolo del volume affronta un tema più specifico, quello del tempo, attraverso le riflessioni distinte, ma non estranee, di Bergson e Bachelard. Il tempo – categoria mal definita, secondo Valéry (p. 93) – trova in Bergson il difensore dell'aspetto qualitativo contrapposto al tempo-misura. Ma questi si è illuso, secondo Bachelard, di riconoscere una «durata continua», quando invece si tratta di continuità solo apparente. Il fluire continuo della durata pone due problemi: rende indiscernibili passato e futuro e non permette di individuare il «cominciamento in una dottrina degli istanti creatori». Bergson non fa che capovolgere i termini della questione, sostituendo al «carattere metafisico dell'istante un'artificiale continuità» (pp. 100-101). La coscienza del tempo è per Bachelard «una coscienza d'utilizzazione degli istanti» (p. 106) e ogni istante è «complesso», è tessuto insieme alla vita; solo il poeta riesce a mimarlo creando quella «metafisica istantanea» che è la poesia (cfr. p. 107). Non ne risulta per Bachelard una epistemologia della temporalità, quanto una nuova «filosofia dialettica della durata» (p. 117), perché a Bergson manca la dimensione conoscitiva ed esistenziale della dialettica, e in ciò Bachelard è «consapevolmente hegeliano» (p. 110). Non manca poi il confronto con le teorie fisiche contemporanee: da quelle di Riemann, con cui Bergson si misura tra «molteplicità discrete o continue» (p. 126) optando per le seconde, alla Relatività einsteiniana, che pone un divario tra il fisico e il metafisico a netto vantaggio del primo ambito. Bergson cede, sconfitto dal peso della molteplicità dei tempi di Einstein; Bachelard corregge il tiro «addolcendo la sconfitta con un richiamo a un bergsonismo discontinuo» (p. 127). A Bachelard è toccato il compito di reinterpretare in chiave epistemologica il discorso bergsoniano, semplificandolo e indebolendolo.

La seconda parte del volume affronta alcuni nodi teoretici del «pensiero complesso» in Michel Serres, inteso come «personaggio concettuale» (p. 133), un pensatore che ha ripreso un discorso sulla temporalità assumendone tutto il carico «semantico». Polizzi rileva che «la complessità può dirsi in molti modi», almeno da Leibniz in poi (pp. 137-143). Il quadro più recente della complessità viene delineato a partire dagli anni Quaranta, quando da un lato crollano gli ideali di una scienza esaustiva e rigorosa, e dall'altro nasce con la cibernetica la possibilità di elaborare una teoria dei sistemi complessi. Più tardi vedrà pure la luce la termodinamica del non equilibrio, nella quale si studiano i processi ove «prevale l'irregolarità caotica e complessa» (p. 147). Passando attraverso la disamina di varie declinazioni del rapporto che la complessità ha col

riduzionismo (metafisico, metodologico, e ancora: costitutivo, esplicativo e teoretico; cfr. pp. 165 e ss.) e col determinismo, Polizzi giunge alla conclusione che non si può definire la complessità fermandosi al regno oggettuale. Non esistono 'oggetti complessi', ma «la complessità è una scoperta storica di problemi scientificamente rilevanti che abbandona la partizione disciplinare banalizzante e semplificatrice, che riduce l'oggetto a fenomeno muto cassandone le interazioni sistemiche con l'ambiente e con il soggetto conoscente» (p. 190). Siamo quindi in presenza di un problema di chiara natura filosofica: la complessità è una 'metodologia', un approccio ai problemi, «che merita una filosofia adeguata [la quale] salvi l'irriducibile varietà delle pieghe», in cui l'antico problema metafisico dell'uno-molti trovi riformulazione (p. 194) in chiave post- (o ultra?) moderna.

La nuova complessità – i cui cardini filosofici vengono enucleati nel cap. 5 – esige apertura e circolazione di linguaggi epistemologici diversi: dal neo-darwinismo degli equilibri punteggiati alla teoria biologica di emergenza dell'ordine dal rumore; dagli studi sui processi dissipativi a quello della dinamica dei sistemi sociali (pp. 199-200). Non è possibile – secondo Polizzi – la riduzione ad una unità paradigmatico-epistemologica. Bisogna essere consapevoli che un'epistemologia della complessità deve rinunciare al demarcazionismo, alla volontà di tracciare precisi confini al conoscere e all'agire, demandando questo compito ad un tipo di riflessione di ben altro peso. Più che una direzione epistemologica, Polizzi sembra qui approvare e auspicare un «ritorno alla filosofia» (pp. 205-206); e non ad una filosofia della post-modernità, «debole», quanto, credo, «dell'ultra modernità»: un pensiero forte, fondativo, con solide basi teoretiche e storiche, che permetta di ripensare in chiave etica l'attuale rapporto uomo-natura. Tale ripensamento viene individuato in Serres, al quale sono dedicati i restanti capitoli del volume.

Nel settimo capitolo si dà ragione della riflessione serresiana sullo spazio inteso come «ambiente», cioè come luogo in cui si incontrano «locale» e «globale», in cui gli uomini si muovono e respirano 'naturalmente' in un'ottica che metta da parte «la potenza dei nostri progetti sul mondo» (p. 222). Nel successivo capitolo ottavo si attua un confronto dal quale emerge una convergenza tra le speculazioni di Serres e Marramao intorno all'altro polo strutturante dell'insieme uomo-natura: il tempo. L'Autore mostra come l'interazione tra filosofia e ricerca scientifica sia avvenuta proprio sulla temporalità notando come si possa e si debba parlare di «pluralità» di tempi. Serres, dal canto suo, distingue tre temporalità: quella della fisica classica (reversibile), quella della termodinamica (irreversibile) e il tempo neg-entropico (irreversibile) dell'evoluzione delle specie. Nessuno dei tre tempi, comunque, può ambire all'universalità (così come il tempo della fisica newtoniana), «perché dipende dal sistema all'interno del quale si produce» (p. 237); «nella vita umana – aggiunge Polizzi – tali temporalità si miscelano». Serres non predilige «la freccia del tempo», non ne apprezza l'unica direzione per tutto e tutti. Se pare incontrovertibile la direzione verso il degrado del tempo termodinamico nel nostro universo, gli esseri umani godono del miselarsi di più tempi: dal biologico a quello interiore, dall'attesa della morte a quella della vita ecc. Nessuna filosofia della storia può dare direzione a tempi che sono 'accavallati', fluiscono e rallentano di continuo: «una filosofia della storia – scrive Serres – [...] dovrà, domani, esaminare, descrivere, e rigorosamente, le circostanze»; e ciò – suggerisce Polizzi – non può darsi senza «la fisica dei fluidi», senza una «teoria della percolazione»; o ancora senza «la logica *nomade* del quasi oggetto», del «terzo incluso» (pp. 240-241), cioè non può darsi con la mancanza di quegli strumenti filosofico-epistemologici forgiati in Francia tra Otto e Novecento e di cui tratta la prima parte del volume. La filosofia, nel solco tracciato da Serres, dovrà liberarsi dalla «declinazione debole» dell'ermeneutica «alla moda» per recuperare le armi di un pensiero aperto e forte insieme; dovrà essere «all'altezza dei tempi», rappresentare la terza via rispetto al pensiero del soggetto e dell'oggetto. Si tratta di una «filosofia dei corpi miscelati» (p. 250) in cui si presta attenzione al momento creativo e sapienziale dell'uomo; in cui si ritrovino ad un tempo scien-

za e poesia (la poesia come «metafisica istantanea» di Bachelard), una filosofia che mantenga la «vocazione ontologica» e «componga in un mantello di Arlecchino le molteplicità delle singolarità complesse» (p. 255). Il compito di un simile pensiero non può non riguardare il destino dell'uomo, oggi assai precario e «orientato verso la morte» (p. 258).

Polizzi conclude con uno sguardo alle ultime prospettive del pensiero «narrativo e visivo» serresiano, miranti a denunciare la condizione di grande fragilità e allo stesso tempo di enorme potere in cui versa l'umanità. Emerge ancora una volta l'improcrastinabilità dell'avvento di una filosofia che mediti «sull'ominiscenza» individuandone i circuiti o cicli. Serres ne indica tre: quello dell'evoluzione dei corpi, che va oltre la selezione naturale seguendone una «exodarwiniana», non più naturale ma artificiale. Quello dell'oggettualità non separata dal soggetto, «l'abbandono della suddivisione stabile del mondo» (pp. 300-302). Infine il terzo circuito concerne la comunicazione ed i rapporti sociali trasformati dalle tecnologie in 'virtuali' (p. 303). La prescrizione etica serresiana ha una ricetta semplice e complessa allo stesso tempo (viene definita dall'Autore un «segreto di Pulcinella»: p. 307): «non distruggere». Essa è di formulazione semplice ma di complessa traduzione pratica, in quanto richiede una «eco-logia», un pensiero dell'interazione, della miscelazione armonica, tra mondo, attività umane e scienze.

Il volume presenta pure un'appendice di G. Gembillo (*Natura e storia nella epistemologia francese del Novecento*) in cui vengono ricostruiti i 'percorsi intellettuali' dei concetti di natura e storia dal momento del loro 'debutto', o meglio, della loro 'irruzione' all'interno delle riflessioni epistemologiche francesi novecentesche, fino all'attuale declinazione «storicistica» e «complessa» (Prigogine e Morin).

Francesco Crapanzano

F. Coniglione, *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, C.U.E.C.M., Catania 2002, pp. XX-390.

«Tutto ciò che facciamo consiste nel trovare la parola liberatrice». Da quest'aforisma di Wittgenstein trae il titolo l'ultimo lavoro di Francesco Coniglione, ed è proprio in questa lapidaria indicazione del filosofo viennese che si può rinvenire il filo conduttore che conferisce al libro il suo senso unitario. Non c'è dubbio, infatti, che per Coniglione la parola liberatrice sia la parola che viene dalla storia, vale a dire dall'indagine diacronica della genesi e dell'evoluzione dei concetti, che consente di valutare i problemi filosofici all'interno di un contesto più ampio. Si tratta insomma di comprendere un problema filosofico come risposta ad una domanda: solo l'indagine dello storico delle idee può essere efficace nel ricostruire quell'orizzonte della domanda per la quale una teoria o una concezione filosofica costituisce una risposta. In effetti il recupero della dimensione storica costituisce senza dubbio uno dei tratti caratteristici del lavoro di Coniglione, tanto più se si considera come i temi affrontati nell'opera appartengano a quella tradizione filosofica comunemente nota come «filosofia analitica» (ma l'autore mette in luce come sarebbe più opportuno parlare di «filosofia scientifica» a proposito del progetto filosofico di Russell e dell'antifondazionalismo del Circolo di Vienna) che troppo spesso ha orgogliosamente escluso la ricerca storica dal proprio metodo di indagine. Infatti, se l'approccio analitico ha fornito contributi importanti per lo sviluppo del pensiero filosofico contemporaneo, è altresì vero che i suoi rappresentanti hanno spesso pensato di avere a che fare con problemi atemporali, semplici *puzzles* teoretici sottratti all'influenza del divenire storico e del contesto sociale e culturale da cui hanno avuto origine.

Ma il testo di Coniglione ci ricorda come di recente proprio nell'alveo della filosofia analitica si susseguano lavori che ricostruiscono lo sviluppo storico delle tematiche proprie di questo movimento, allo scopo di meglio comprendere lo stato attuale della discussione. Ci si limita qui a citare l'ormai classico *Alle origini della filosofia analitica* di Michael Dummett (Bologna 1990), il lavoro di Coffa *La tradizione semantica da Kant a Carnap* (Bologna 1998), il *Reconsidering Logical Positivism* di Michael Friedman (Cambridge 1999) ed il recente, ampio studio di F. Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism* (Berlino 2001), ora disponibile in inglese dopo la sua pubblicazione in tedesco. Sarebbe però un errore pensare che lo spazio assegnato all'indagine storica dei concetti finisca per andare a scapito della profondità teoretica. Nell'introduzione al suo libro Coniglione ci mette in guardia contro l'errore opposto ma speculare rispetto all'oblio della dimensione storica: l'appiattirsi su uno storicismo che finisca per diventare mera ricerca filologica, dimenticando la natura specificamente filosofica dei temi trattati. Occorre pertanto evitare uno stile di indagine per cui «la fedeltà storica finisce [...] per essere una sorta di freno inibitore della immaginazione filosofica, della capacità di tracciare nuovi itinerari teoretici, di fornire audaci comparazioni che possono originare nuove figure teoriche, nuove idee filosofiche, nuove originali prospettive» (p. VIII).

La parola liberatrice è anche la parola che riesce a *mostrare* ciò che non può essere *detto*, secondo la celebre distinzione tra «dire» e «mostrare» compiuta da Wittgenstein nel *Tractatus*. A ciò che può essere solo mostrato e non può essere colto attraverso la mediazione discorsiva attiene il mistico, ma anche la logica, l'etica e l'estetica. Com'è noto, Wittgenstein precisò in una lettera a Ludwig von Ficker che il suo *Tractatus* consisteva di due parti, quella scritta e quella non scritta, e che la parte non scritta era proprio quella più importante. Riprendendo tale tema, l'autore precisa che per Wittgenstein «non è possibile un discorso diretto sull'ineffabile [...] ma solo indiretto, cioè col parlare solo di ciò di cui si può parlare», in quanto «non è possibile che il mistico si mostri senza che si dica ciò che può essere detto, perché solo in esso è contenuto l'ineffabile; solo nella scienza, nella logica si mostra il mistico, che però non è la logica e la scienza» (p. 124).

Questa tematica è trattata in particolare nelle pagine che Coniglione dedica al nesso fra misticismo e matematica in Russell e Wittgenstein, nelle quali per la prima volta viene messo in luce il poco noto ed indagato misticismo di Russell in rapporto con quello più conosciuto di Wittgenstein, trovandosi in tale snodo la spiegazione di molte caratteristiche del difficile rapporto tra i due grandi filosofi. Ma si può dire che la distinzione tra queste due dimensioni – quella di ciò che può essere comunicato attraverso la mediazione concettuale e la razionalità discorsiva, di contro all'intuizione immediata che non può essere tradotta in parole e rimanda a una saggezza prefilosofica – attraversi come una vena sotterranea l'intero volume. Essa è infatti presente in maniera esplicita anche nel saggio su Moritz Schlick, in cui la distinzione tra *kennen*, ovvero l'intuizione immediata, ed *erkennen*, la conoscenza mediata concettualmente, è indispensabile per capire la posizione di questo pensatore nel celebre dibattito interno al Circolo di Vienna sugli enunciati protocollari e sulle constatazioni. Questo tema rimane un filo conduttore anche nei due contributi sull'idealizzazione e su Popper e la scuola di Poznan, dato che, come rileva l'autore, «del *logos* è erede la scienza moderna, che di esso raffina l'aspetto della razionalità astratta e disincarnata». È nell'idealizzazione (ossia nella costruzione di modelli astratti in grado di spiegare i fenomeni pur non avendo un referente ontologico reale), più che nell'astrazione tipica della tradizione empiristica, che viene rintracciato «il cardine di ogni processo razionale e scientifico» (p. XIX).

Gli ultimi due saggi che compongono il volume affrontano temi di grande attualità: le epistemologie naturalizzate e il rapporto tra relativismo epistemico e società libere. Anche questi saggi sono pervasi dall'antinomia fondamentale tra la dimensione esplicita delle regole formalizzate e quella «dimensione tacita», messa in luce da Polanyi, che comprende la competenza pratica, la quale non si fissa in norme univoche ma costituisce la capacità acquisita sul campo dagli

aderenti ad una disciplina: il paradigma condiviso, per dirla con Kuhn, che stabilisce i problemi di cui ci si deve occupare e le soluzioni esemplari. Proprio questi due ultimi saggi sottolineano la svolta in senso antifondazionalista dell'epistemologia, nei confronti sia della scienza sia della politica, nei modelli di costruzione delle società libere. Essi in questo modo affrontano problemi ancora aperti: da un lato il rischio che le epistemologie naturalizzate si traducano in una «regressione epistemologica», con l'assumere dogmaticamente le procedure e i risultati di una disciplina specifica, sia essa la biologia o la scienza cognitiva, e col demandare ad essa la discussione dei problemi tradizionali sulla conoscenza; dall'altro la minaccia di problematici relativismi culturali, propri della posizione di Feyerabend, o il rischio dell'etnocentrismo rortyano. Come fa rilevare l'autore, queste conclusioni vengono tratte da un'interpretazione in senso relativistico della filosofia del "secondo" Wittgenstein, con la sua insistenza sulla pluralità dei giochi linguistici e delle forme di vita. Ci sia permesso di suggerire in conclusione che proprio una diversa interpretazione del "secondo" Wittgenstein può suggerire la via d'uscita dall'*impasse* che, come l'autore segnala, percorre la riflessione recente. Riprendendo uno spunto di Putnam (*Rinnovare la filosofia*, Milano 1998), si può infatti scorgere nell'ultimo Wittgenstein non tanto un'inclinazione relativistica e scettica quanto un monito nei confronti di qualunque pretesa fondazionalistica. Il relativismo, secondo questa interpretazione del filosofo viennese (ma si veda quanto già lucidamente sostenuto in Italia da Giulio Preti nel suo *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, riedito come *Scetticismo e conoscenza*, Catania 1993, a cura sempre di F. Coniglione), non sarebbe altro che una reazione uguale e contraria all'impossibilità di una garanzia metafisica della nostra conoscenza, che del fondazionalismo condivide lo stesso presupposto fallace: la pretesa che le nostre pratiche cognitive richiedano una giustificazione trascendentale.

Michelangelo Caponetto

H.-G. Gadamer, *Scritti su Parmenide*, a cura di C. Saviani, Filema, Napoli 2002, pp. 106.

Questo piccolo volume vuole celebrare la lunga e fruttuosa collaborazione tra Gadamer e l'Istituto Italiano per gli studi Filosofici di Napoli raccogliendo e traducendo per la prima volta in italiano gli scritti che il filosofo tedesco ha dedicato al pensiero di Parmenide. Si tratta della recensione al *Parmenides* (1934) di Kurt Riezler, apparsa sul secondo fascicolo di «Gnomon» nel 1936, della *Postfazione alla seconda edizione* dello stesso uscita nel 1970, di una *Ritrattazione sul Poema di Parmenide* del 1952, e soprattutto del famoso contributo *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, apparso nel 1988 sulla rivista «La Parola del Passato», che dedicava interamente a Parmenide il fascicolo XLIII, raccogliendovi alcuni contributi di illustri antichisti, con il fine di fare il punto degli studi in vista di un convegno dedicato al filosofo magno greco. Diciamo subito che il lavoro più interessante e significativo è l'ultimo, ma anche gli altri tre sono apprezzabili, perché rivelano la grande competenza anche filologica di Gadamer, ma soprattutto si leggono con piacere per la profondità teoretica, il rigore argomentativi e la pacatezza dei toni espositivi: la recensione al volume di Riezler è praticamente una stroncatura, in quanto l'autore viene accusato di non conoscere adeguatamente la lingua, di ricostruire un Parmenide con gli occhi di Platone, di vedere una sorta di decadenza teoretica nei due allievi dell'Eleate, Zenone e Melisso, e di essere pesantemente condizionato nella propria interpretazione dal problema dell'Essere così come esposto da Heidegger in *Sein und Zeit*. Nonostante questo i toni non sono mai aspri o vesicatori, ma sempre pacati e pieni di profondo rispetto per il lavoro di un collega, tanto che lo stesso Gadamer viene invitato a scrivere una *Postfazione* alla seconda edizione, nella quale i toni

sono ulteriormente moderati: il merito riconosciuto a Riezler è «aver mostrato come la domanda parmenidea circa l'essere si interroghi su qualcosa di diverso dall'ordine del molteplice in un cosmo [...]. È davvero il senso dell'essere quel che Parmenide difende» (p. 49). Nel saggio *Ritrattazioni sul Poema di Parmenide* Gadamer offre una vera e propria lezione di metodologia della ricerca storica e dell'analisi filosofica: egli infatti afferma che l'interpretazione della filosofia eleatica è compito comune del filosofo e del filologo. Per questo motivo pur apprezzando il lavoro fatto da Diels per ricostruire il testo, ritenendolo addirittura fondamentale, critica duramente alcuni pregiudizi ermeneutici che leggono il pensiero di Parmenide alla luce di una presunta matrice orfico-pitagorica. Solamente a partire dal volume di Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), afferma, la comprensione filosofica ha prevalso su quella filologica, abbandonando inoltre alcuni schemi esegetici propri dell'Hegelismo, e prima ancora della dossografia aristotelico-peripatetica, che tendevano ad interpretare il pensiero filosofico per rapporti antitetici (es. Parmenide/Eraclito). In questo lavoro inoltre Gadamer presenta sinteticamente quei nodi esegetici che approfondirà nel lungo saggio del 1988, primo fra tutti il rapporto fra la prima e la seconda parte del poema, la cosiddetta *Doxa*, ma soprattutto cerca di dimostrare che la domanda originaria di tutta la riflessione parmenidea "perché l'essere piuttosto che il nulla?", è la stessa domanda da cui prende le mosse tutto il pensiero occidentale a cominciare da Anassimandro, per passare per Agostino fino a Kant e alle sue antinomie. L'ultimo saggio *Parmenide, ovvero l'aldiquà dell'essere* si sviluppa secondo tre nuclei di ricerca; nel primo viene ricostruita la *Wirkungsgeschichte* del Poema, nel secondo viene data una lettura del testo e una interpretazione del pensiero parmenideo e nella terza viene esaminato il rapporto tra Essere e Linguaggio, alla luce delle note riflessioni di Heidegger. La riscoperta dei presocratici in età moderna avviene grazie ad Hegel, che proprio nelle prime pagine della *Scienza della Logica*, quando pone le tre categorie originarie Essere-Nulla-Divenire fa chiaramente riferimento a Parmenide ed Eraclito. Schleiermacher, Nietzsche e Dilthey rappresentano i passi ulteriori di questo filone di studi; allo stesso modo l'edizione del testo realizzata da Diels e la sua lettura in chiave orfico-pitagorica rivelano il gusto culturale dell'epoca, quello della scuola storico-religiosa che tanto ha influenzato e orientato la ricerca storica. Questa linea interpretativa, ripresa più tardi anche da Dodds e da Hölscher, non ha alcun fondamento nei documenti della tradizione; il nostro esclusivo riferimento deve essere Aristotele, unica fonte attendibile anche se non completamente imparziale. Gadamer analizza la testimonianza aristotelica su Parmenide proprio perché rappresenta il primo momento della storia degli effetti del poema che condiziona ancora oggi la nostra lettura. Egli pertanto si domanda se non fosse possibile un'altra interpretazione del poema alla luce di altre possibilità che non hanno avuto effetti. La distinzione tra *noesis* e *aisthesis* non è opera di Parmenide, ma di Platone, e quando noi la attribuiamo al filosofo di Elea, operiamo una forzatura alla luce di condizionamenti interpretativi a lui posteriori. Allo stesso modo la critica di Aristotele agli Eleati nel I libro della *Fisica* è in realtà una critica alla dottrina dei Generi Sommi di Platone, a partire dalla quale lo Stagirita svilupperà il proprio sistema delle Categorie. Ecco allora l'invito che Gadamer ci rivolge a rileggere il testo, a riscoprirlo nella sua letteralità e genuinità, senza i condizionamenti e le distorsioni della tradizione storica, che ha spaccato il poema in due parti tanto distanti tra loro da essere inconciliabili. Egli pensa che sia centrale nella comprensione del pensiero parmenideo cercare di riunire e integrare l'*Aletheia* e la *Doxa*, ricercare i legami tra la *Doxa* e la fisica ionica (legami trascurati dalla tradizione esegetica); per questo rifiuta categoricamente l'interpretazione genetica, che coglie una sorta di evoluzione all'interno del poema, e che vedrebbe nella *Doxa* una serie di dottrine sostenute dal giovane Parmenide, successivamente superata dall'*Aletheia*. Gadamer ripropone così la nota interpretazione di Reinhardt, che pone l'opinione dei mortali rivelata dalla dea lungo la via della verità: infatti anche l'apparenza, seppure non vera, non appartiene al non essere, identificato nel puro Nulla

gorgiano. Gli uomini sbagliano perché pensano secondo schemi oppositivi (Luce/Notte), cercano di piegare la verità all'apparenza e soprattutto non sanno ricondurre la molteplicità del reale all'unico essere. I nomi dati alle cose sono solamente segni imposti agli aspetti esteriori dell'essere; il legame originario dell'essere è con il pensiero, che è un "fiutare" che qualcosa c'è, è dato. Questa è la grande scoperta di Parmenide, l'aver parlato di *to eon*, dell'essere come presenza, come concretezza nel presente; e quando Heidegger coglie tutto questo nel famoso scritto sul detto di Anassimandro, ha perfettamente ragione, mentre sbaglia nella sua interpretazione dell'*Aletheia*, secondo un senso che non è mai stato inteso dai Greci (p. 97). Vorrei concludere dicendo che la traduzione di questi scritti ha il merito di rendere maggiormente fruibile e di testimoniare ancora una volta il grande impegno scientifico di Hans Georg Gadamer; forse non si sarà d'accordo con lui in merito ad alcuni problemi specifici, ad alcune letture interpretative, ma non si potrà non ammirare la passione, l'umiltà, la serietà, il rispetto profondo che quest'uomo ha avuto verso la filosofia, che traspare sempre dalle sue parole e che ha testimoniato incessantemente fino al termine della sua vita ultracentenaria.

Francesca Gambetti

M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. V-186.

Questo libro è la prima introduzione italiana ad una delle più antiche e dibattute questioni della filosofia occidentale, quella della libertà del volere. Il libro è scritto in uno stile analitico, che permette al suo autore, Mario De Caro, di offrire un testo chiaro e rigoroso, secondo gli obiettivi che hanno ispirato fin dai suoi inizi, un secolo fa, la filosofia che si richiama all'analisi concettuale e del linguaggio. Ma il testo non ha solo un carattere introduttivo: esso propone una soluzione teorica al problema della libertà del volere, e lo fa con ricchezza di argomentazioni: in esso, insieme alla dettagliata ricostruzione della discussione contemporanea, viene presentata una posizione originale, che accresce di una voce italiana il dibattito internazionale. Il testo è quindi, principalmente, un testo di filosofia, dove per filosofia si intende la discussione argomentata di tesi teoriche, e non solo, la ricostruzione storico-contestuale del pensiero.

De Caro presenta le alternative in campo quando si tenta di dare una risposta alla domanda se le nostre scelte sono libere: il determinismo causale, il libertarismo e il compatibilismo. Sia il determinismo causale sia il libertarismo sono teorie incompatibiliste; esse negano, cioè, la compatibilità fra determinismo e libero arbitrio: o si dà l'uno o si dà l'altro, non essendo possibile una terza via. Il compatibilismo si oppone, invece, sia al determinismo causale sia al libertarismo. Esso sostiene che determinismo e libertà possono essere compatibili, una volta intesa in senso corretto la nozione di libertà. È una teoria che ha avuto larga diffusione nel '900, e la cui origine è almeno in Hume (De Caro cita anche Hobbes: ma Hobbes nega la libertà del volere e ammette la compatibilità del determinismo solo con la libertà dell'agire, apparendo quindi, rispetto al volere, più come un determinista che non come un compatibilista).

Il problema generale a cui queste teorie si trovano di fronte è quello costituito dalla mancanza di conferma empirica delle soluzioni da esse prospettate: i risultati delle scienze della natura a questo riguardo non sono certi. Inoltre né il libertarismo né il compatibilismo sembrano in grado di rendere conto adeguatamente di due condizioni essenziali della libertà della scelta: l'esistenza di *possibilità alternative* e il *controllo* della scelta da parte dell'agente. In conseguenza di questi problemi, De Caro registra l'insorgenza, nella discussione degli ultimi anni, di posizioni scettiche, che ritengono insolubile la questione dell'esistenza della libertà o considerano la possibilità della conoscenza della libertà un vero e proprio 'mistero' (come è sostenuto da uno dei pro-

tagonisti del dibattito, Peter Van Inwagen). Grande spazio è anche riservato al tema tradizionalmente connesso a quello della libertà del volere: la responsabilità. Buona parte dell'attenzione che la filosofia occidentale ha rivolto al libero arbitrio, infatti, è connessa all'interesse per la responsabilità morale dell'agente: solitamente è per sapere se l'agente può essere considerato responsabile che vogliamo sapere se è libero. E la tesi più comune, condivisa e sostenuta da De Caro, è che solo a condizione di essere libero di agire e di scegliere altrimenti, l'agente può essere considerato responsabile. La conseguenza è allora che, se viene messa in discussione la libertà del volere, con essa cade anche l'attribuzione della responsabilità agli agenti.

De Caro non si rassegna, però, a questo scetticismo riguardo alla libertà e alla responsabilità; egli sostiene invece apertamente la tesi che siamo dotati del libero arbitrio e, quindi, di responsabilità. L'argomento su cui questa tesi si fonda ha la forma di un'inferenza alla migliore spiegazione. La mossa preliminare è quella di cambiare una delle assunzioni principali, ovvero la cornice di riferimento strettamente naturalistica e fiscalistica. Non sono, cioè, solo le scienze naturali che contribuiscono alla definizione di ciò che esiste, dell'ontologia, ma anche le scienze umane e sociali. L'argomento che ci consente di affermare la realtà del libero arbitrio è allora il seguente: le scienze umane costituiscono la migliore spiegazione dei fenomeni ai quali esse si applicano; esse adottano una prospettiva, e dei concetti, di carattere *agenziale* (come i concetti di credenza, intenzione, desiderio, razionalità, ecc.), ma questi concetti rimandano intrinsecamente alla libertà di scelta dell'agente, quindi dobbiamo accettare l'esistenza della libertà di scelta, in quanto implicazione ontologica delle scienze umane. Il libero arbitrio sarebbe così sostenuto da un argomento filosofico e non più soltanto dal richiamo all'esperienza soggettiva dell'agente.

De Caro risponde a possibili obiezioni rivolte a questa tesi e al connesso dualismo ontologico fra mondo naturale e mondo umano. Tuttavia qualche dubbio rimane, e non potrebbe essere altrimenti in filosofia. Mi limito a due osservazioni. La prima è di carattere generale e riguarda il rifiuto del naturalismo fiscalistico: un rifiuto condivisibile quando esso assume pretese riduzionistiche forti. Tuttavia, anche se si considera, come fa De Caro, l'unità della scienza un mito, resta il fatto che il naturalismo è sostenuto non solo per la presunta riducibilità di tutti gli ambiti di realtà al mondo fisico, ma anche perché la fisica è la scienza più certa e rigorosa fra quelle a disposizione: l'ontologia di riferimento è quella fisica anche perché essa deriva da una scienza con queste caratteristiche. Si può anche liberalizzare il criterio ontologico, e ammettere (rifiutando un principio di economia ontologica) più ontologie fra loro parzialmente irrelate, rimane però il problema che la mancanza di certezza delle scienze da cui queste ontologie sono tratte si trasferisce sulla mancanza di certezza di queste stesse ontologie.

L'altra osservazione riguarda l'argomento stesso utilizzato da De Caro. Non si tratta tanto del fare ricorso all'inferenza alla migliore spiegazione per affermare la realtà del libero arbitrio (sebbene anche a questo riguardo qualche dubbio ci sia, dato che non è poi così certo che basti questo argomento per sostenere l'esistenza di qualcosa, se non sono poi disponibili conferme empiriche che suffragano questa ipotesi: il che è proprio il problema in cui ci si trova trattando della libertà del volere), quanto piuttosto del fatto che, pur accettando l'idea che le scienze sociali costituiscano la migliore spiegazione dei fenomeni a cui si applicano, si potrebbe mettere in dubbio che la realtà della libertà del volere sia davvero la migliore spiegazione della prospettiva agenziale utilizzata dalle scienze sociali. Non è, infatti, così immediatamente evidente una delle premesse dell'argomento, cioè che i concetti agenziali rimandino intrinsecamente alla libertà del volere. Questa prospettiva agenziale (il fatto che l'agente ha intenzioni, desideri, razionalità, ecc.), può essere spiegata più semplicemente col riferimento a requisiti psicologici e razionali interni, cioè ad una capacità di immaginazione e di scelta dell'agente; e niente esclude che questa capacità possa essere determinata causalmente. L'agente che ha questa capacità di ragionamento razionale dovrebbe essere riconosciuto dotato di *free agency*, anche se questa capacità fosse com-

pletamente determinata da fattori causali, come l'ambiente sociale in cui vive, o le dinamiche psichiche della sua infanzia. L'affermazione di questa capacità non esclude, cioè, di per sé il determinismo, potendo essa risultare compatibile sia con esso sia con la libertà del volere. Il che è poi quanto può essere sostenuto da una versione di compatibilismo sufficientemente sofisticata, che a) non affermi semplicemente come vero il determinismo, ma rimanga agnostica sulla verità del determinismo (così come del libertarismo) fino a che i risultati delle scienze al riguardo non saranno certi, e b) definisca la libertà non solo in termini di condizioni esterne favorevoli alla scelta, ma anche come presenza di questa capacità razionale di scelta. Una teoria che avrebbe il pregio di essere più cauta, rispetto a quella sostenuta da De Caro, riguardo alle assunzioni ontologiche e metafisiche presupposte.

Sergio Filippo Magni

R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 256.

La filosofia come arte del vivere, una *praxis* cui è connesso un *logos*, è la felice chiave di lettura che ha ispirato le opere di Pierre Hadot. Un'idea senz'altro feconda, se dall'ambito più propriamente storico, negli ultimi anni inizia ad interessare quello della riflessione teoretica, suscita interesse in alcuni settori del mondo accademico italiano, cresce e s'irrobustisce, sino a proporsi ad una platea più vasta e a diventare oggetto di discussione pubblica. La dimensione "pratica" del filosofare è al centro della riflessione e delle attività seminariali e comunitarie di Romano Màdera e Luigi Vero Tarca, l'uno professore di Filosofia Morale e Pratiche Filosofiche a Milano, l'altro di Filosofia Teoretica a Venezia. *La filosofia come stile di vita* è frutto della loro lunga frequentazione, amicale, anzitutto, e professionale. Non a caso, nelle introduzioni, che precedono i due lunghi saggi di cui il volumetto si compone, entrambi fanno riferimento alla dimensione autobiografica del loro rapporto umano e filosofico. Ed è proprio il circolo virtuoso individuo reale-filosofia a rappresentare il *Leitmotiv* che sorregge l'impianto teoretico del libro. Si tratta di fornire una risposta convincente alla domanda: *come è possibile praticare la filosofia, ossia vivere filosoficamente, nelle società a capitalismo avanzato?* E ancora: *quali vie sono concretamente percorribili per chi ha scelto la filosofia come stile di vita?*

Se la dimensione delle pratiche filosofiche rintracciate da Hadot nel mondo antico è sostanzialmente comunitaria e l'individuo è in grado di trovare una risposta alle principali questioni di senso e di valori attraverso l'imitazione di un modello vivente, ad esempio quello di un caposcuola, un Pitagora o un Epicuro, che grazie alla sua esemplarità trascende il particolare elevandosi a vero e proprio universale; di contro, lo scoglio della modernità con l'emergente individualismo, la durezza manipolatrice della *ratio* scientifica, tecnocratica e economico-centrica, ha infranto la navicella filosofica degli universali condivisi o condivisibili, trasformando l'individuo in un naufrago senza bussola di fronte agli essenziali *problemata* che l'esistenza gli getta dinanzi. La radice viva e vitale della filosofia, quel suo essere esercizio spirituale, via di saggezza, fonte di consapevolezza, è stata recisa: il *logos* è stato – chirurgicamente – separato dal *bios*, ha cessato di alimentare una *praxis*. L'Accademia ha accolto e cristallizzato il discorso filosofico, trasformandolo in esercizio letterario o storico da custodire gelosamente.

Dal disagio di sentirsi – auto-biograficamente – *gettati* in una realtà professionale schizofrenica, che per statuto è deputata a studiare ed insegnare la filosofia, in una prospettiva prevalentemente storicista, ma che si dimostra aliena e refrattaria da ogni forma di attività filosofica,

nasce l'esigenza di ritagliarsi uno spazio ulteriore, al di fuori delle istituzioni universitarie e scolastiche, nel quale tentare di ricucire lo strappo tra filosofia e vita, in solitudine oppure nella comunicazione con l'altro, sino a dare vita a forme di convivenza ispirate alla filosofia. Un ineludibile richiamo, dunque, a mettersi alla prova, filosofando. Il che – sottolinea Tarca nell'introduzione – non prelude ad una contrapposizione polemica con le istituzioni, né ad un velleitario tentativo di trasformazione delle stesse tramite palingenesi.

Le modalità della pratica, tuttavia, non potranno coincidere con quelle individuate da Hadot nella filosofia antica. Occorre, realisticamente, fare i conti con l'*individuo post-moderno*, la cui dimensione esistenziale risulta irriducibile a qualsiasi universale. Si tratterebbe, quindi, di «un modo di fare filosofia riportato alla biografia, e alla biografia ritornante come incremento di senso». Questa la strada da percorrere, poiché – come argomenta Màdera nel suo saggio – la modernità ha di fatto allentato i vincoli comunitari diretti su cui si basava la società pre-moderna, sostituendoli con lo scambio anonimo di cose e funzioni. Se l'individuo è costantemente in bilico sulla lama di rasoio dell'impersonalità, dell'incomunicabilità con sé stesso e con l'Altro, col mondo nel suo complesso, alla filosofia intesa come *cura dell'anima* spetta il compito "terapeutico" di ristabilire le condizioni della corretta comunicazione, dotando di senso il personale vissuto. Così la pratica filosofica occuperebbe lo spazio vuoto tra religioni e psicoterapie, in un cammino che dall'individuale muove costantemente verso l'universale. In tale contesto – aperto all'incontro sincretico – si collocherebbero quegli "esercizi spirituali" di cui parla Hadot (contemplazione della dicotomia finito/infinito, anticipazione della propria morte, ginnastica dialettica, dialogo socratico, esame di coscienza, ecc.), intesi ad affinare l'ermeneutica del racconto autobiografico, nel tentativo di portare alla coscienza – razionalizzandolo – il lato oscuro del proprio Sé, con l'Altro nel ruolo socratico di "specchio maieutico". A questo principio è ispirata, ad esempio, la pratica della *Consulenza filosofica*, il cui interesse a livello internazionale testimonia, ancora una volta, il crescente bisogno di "fare filosofia". L'umano è concepito come necessario domandare senso, un domandare inarrestabile, perché perenne è la sua fonte, quella vita sempre cangiante che rende "debole" ogni verità. La *Consulenza filosofica* si configura, dunque, come supporto dialogico alla ri-costruzione mitologico-razionale di un centro di gravità autobiografico *saggiamente in fieri*; pertanto, lungi dal sostituirsi ad altre attività d'aiuto basate sul modello terapeutico – psicoterapie, psicoanalisi, psichiatria – tende piuttosto a completarle.

Il saggio di Tarca, invece, prende le mosse dalle seguenti domande: *perché la scienza ha sempre esercitato un fascino così potente sull'uomo? che rapporto c'è tra scienza e saggezza, tra sapere e saper vivere?* L'istinto alla conoscenza è antropologicamente fondato (e fondativo). Comprendere le leggi che regolano i fenomeni naturali significa *potere*, capacità di armonizzare la vita del singolo con i ritmi del cosmo e di ridurre entro confini sicuri il non ancora conosciuto, prevedendolo. Eppure la scienza, per evolversi verso l'*universale* salvifico, ma proprio in quanto tale avalutativo ed impersonale, ha dovuto recidere le sue radici più profonde, quelle che la facevano germogliare dalla fertile *humus* dell'esperienza esistenziale ed emozionale del *singolo* uomo, ovvero il primitivo destinatario del rimedio. Da quel momento *episteme* e *sophia* hanno imboccato strade diverse e sovente divergenti. Riconciliare *scienza* e *saggezza*, dando vita ad un discorso "forte" – in quanto fondativo –, è la scommessa teoretica di Tarca. Allievo di Emanuele Severino, sulle orme del maestro argomenta a partire dall'originario *principium contradictionis*, spingendosi oltre l'uso aristotelico. "Fondativo" è, propriamente, ciò la cui negazione non può evitare di affermare ciò che nega, ovvero ciò la cui negazione è autocontraddittoria. Peculiarità che è possibile riscontrare soltanto nella negazione stessa, ossia nell'atto del negare qualcosa. Ma se il *negativo* è l'unico *in-negabile*, non ha senso parlare di negazione del negativo. Non è possibile, dunque, che il negativo corrisponda al *non-Essere* parmenideo. Con Platone ci è dato concludere che il non-essere va concepito, piuttosto, come *differenza*. A questo modo d'essere si

riferisce Tarca in termini di «pura differenza», «puro universale» ed infine «pura determinazione», ossia a ciò da cui è escluso ogni negativo. Come dire, la singola determinazione, questo-uomo-qui con la sua biografia è un *particolare-universale*, esiste in quanto differisce dall'Altro-da-sé ma senza per questo negarlo. Assistiamo, quindi, alla fondazione con argomenti squisitamente logici della tesi di Hadot, secondo la quale sarebbe necessario ricondurre la filosofia alle sue antiche origini di *logos* strettamente connesso ad un *bios*. Nella pratica “biografica”, cui fa riferimento Tarca, l'universale epistemico si incontra con il particolare esistenziale, superando la rigida distinzione di scienza e saggezza, l'una apparentemente “forte” ma senz'anima, basata su un'idea di ragione analitica che inevitabilmente conduce al relativismo moderno e, infine, al nichilismo contemporaneo; l'altra incentrata sull'individualità umana, cioè su un sapere “debole”, irrazionale, contraddittorio, immaginifico, forzatamente sintetico. Dunque, una filosofia non-negativa, bensì onnicentrica ed inclusiva, che valorizza *a posteriori* le differenze, facendo del dialogo maieutico e sincretico il suo punto di forza, tutta la forza della “debolezza socratica”, della dignità d'una vita dedicata alla ricerca.

Francesco Dipalo

E. Ruschmann, *Consulenza filosofica*, Prima parte, a cura di R. Longo, Armando Siciliano Editore, Messina 2004, pp. 106.

Che cos'è la “consulenza filosofica”? Cosa significa comprendere sé stessi e il mondo? Quando può dirsi adeguato comprendere sé stessi e il mondo? Queste domande costituiscono il punto di partenza della riflessione di Eckart Ruschmann, autore della *Philosophische Beratung*, di cui viene qui tradotta la prima parte, propositiva di una fondazione teoretica della consulenza filosofica. Nell'orizzonte della comprensione, la consulenza è un'esperienza profonda di «comunicazione esistenziale», che accomuna consulente e consultante sulla base di una «sostanziale omogeneità strutturale fra le filosofie di vita, proprie di ciascun uomo, e le più elaborate costruzioni teorico-scientifiche, di cui il filosofo è un esperto». Si tratta di un'esperienza strutturale, che esclude perciò qualsiasi «influenza manipolativa» e che è destinata ad orientare e a modificare il rapporto con il sé e con il mondo. Il compito del consulente filosofico consiste, in primo luogo, nel ricostruire o interpretare insieme al consultante la sua personale visione del mondo, e quindi nel «verificare o modificare concezioni sfavorevoli, che possono essere causa o concausa del suo problema». Il dialogo filosofico è fortemente orientato dapprima alla comprensione e successivamente alla ricostruzione critica della filosofia di vita del consultante. Ruschmann riprende da Schleiermacher la distinzione tra critica ed ermeneutica al fine di svolgere il senso delle questioni di grande rilevanza per la vita pratica del consultante, rielaborandola nel processo dialogico alla luce della teoria del filosofo e neuropsicologo israeliano Lahav, che parla di *worldview interpretation*, ovvero della interpretazione della visione del mondo comprendente la totalità dei punti di vista del singolo sui molteplici aspetti dell'esistenza. In tal senso la reale comprensione come «ricostruzione ex post» si basa su elaborazioni di punti di vista alternativi e più favorevoli al senso pratico della filosofia di vita del consultante.

Nel circolo ermeneutico della comprensione l'interpretazione si riferisce al processo strutturale delle visioni del mondo che include, secondo quanto ha opportunamente affermato Dilthey, processi percettivi-cognitivi, emozionali e volitivi. Ruschmann recupera da Dilthey il concetto di *Erlebnis*, quale fondamento della comprensione intersoggettiva, e lo rielabora alla luce della odierna concezione della processualità del pensiero per ‘ambiti’ o «contesti funzionali

interdipendenti». Tale struttura di «pensiero in movimento» consente di cogliere processi psichici complessi, come quello dell'interazione tra percezione/pensiero/sensazione. Riconoscendo nell'interazione di percezione, cognizione e azione la struttura dei processi di comprensione, Eckart Ruschmann applica al contesto pratico-operativo della consulenza il modello empatico di Elisa Ruschmann, elaborato e sviluppato sulla base del «pensiero in movimento» e inteso a mostrare come i processi di coscienza nella reciproca interazione siano relazionati al comportamento e all'azione. Il Modello-Empatia è un modello di «autocoscienza epistemologica», che tiene insieme tutte le componenti dell'individuo: percezione, cognizione, emozione e volontà, e come tale esso costituisce il modello concettuale della struttura dei processi di comprensione di sé e del mondo, un modello fondazionale della 'reale' comprensione come «cosciente opera di ricostruzione». Nel modello empatico confluiscono, dunque, due elementi teorici indispensabili per una coerente «giustificazione» della consulenza filosofica: un modello strutturale dei rapporti psichici ed una teoria del comprendere, mostrando chiare preferenze per le concezioni di Dilthey.

Da filosofo e da psicologo, Ruschmann contribuisce così ad una prima fondazione teoretica della consulenza filosofica, recuperandola come attività professionale formativa e orientativa, e soprattutto applicativa della filosofia pratica. Nell'orizzonte riabilitativo della filosofia pratica, là dove l'interpretazione si impone come questione fondamentale, l'esperienza ermeneutico-esistenziale della consulenza esprime concretamente il senso del filosofare. Tale senso viene rigorosamente ripreso nel saggio di Rosaria Longo, introduttivo alla traduzione della prima parte del testo di Ruschmann. Impegnata a riflettere sulle questioni concrete connesse all'*agire*, e quindi sulle condizioni di possibilità della prassi individuale e sociale; perché questa sia operativa di senso e di valori, «la filosofia pratica tende a strutturarsi come *pratica filosofica*, prassi orientativa e formativa dell'esistenza, destinata a chiarificarsi continuamente». Alla luce della essenziale complementarità di filosofia pratica e pratica filosofica – sulla quale insiste lo stesso Ruschmann al fine di fondare il sapere pratico, e per la quale la filosofia si configura come ermeneutica pratica intesa a comprendere le ragioni dell'esserci – Rosaria Longo avanza la possibilità di considerare la consulenza come esperienza di razionalità pratica, orientativa dell'azione. In tal senso la consulenza si iscrive all'interno di quell'approccio dialettico-ermeneutico della riabilitazione della filosofia pratica che il pensiero dell'ultimo Novecento ha proposto come istanza da rifondare, reinterpretare e ricomprendere.

Alessandra Tigano

M. Manfredi, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, Le Lettere, Firenze 2004, pp. 275.

Mario Manfredi ha al suo attivo varie pubblicazioni pregevoli su temi di antropologia e filosofia sociale, ma l'ultima, intitolata *Teoria del riconoscimento* ha una caratura speculativa speciale ed è la più organica. L'autore inizia con una fine analisi dell'*Odissea* e di tre tragedie euripidee sul filo dell'*anagnorisis*; non meno acute le riflessioni sull'*agnitio* ispirante le commedie plautine. Le pagine dedicate a dette opere d'arte poetico-letterarie mirano a convincere il lettore che «il riconoscimento letterario classico funziona come reintegratore di bene e di giustizia, quindi il dramma dell'identità è intrinsecamente etico». Dopo questo preludio, attestante peraltro un gusto estetico non comune, l'autore richiama il pensiero di Rousseau, Smith, Hegel e soprattutto Hume per individuare un concetto dell'io tale da definirlo «aperto all'alterità». In Hume Manfredi ravvisa la dimostrazione esemplare che l'io, l'anima, non è una sostanza in sé ma «una

struttura relazionale» mobile come cangianti continuamente sono le esperienze e i rapporti umani, onde la mobilità dell'io ha carattere evolutivo. Manfredi annota poi che se l'io è considerato sostanzialmente s'impone un'etica dogmatica costituita da principi assoluti; se invece relazionisticamente, l'etica derivante è relazionistica. Pertanto, chi ha a cuore principi etici assoluti sostiene la tesi dell'io sostanza, cadendo nel vizio dell'*hysteron proteron*, «consistente nell'anteporre un modello etico a una filosofia dell'identità». Non nascondo, a questo punto, che la concezione humana dell'io è discutibile ed ontologicamente debole, come ogni deriva scettica. La domanda, infatti, sull'origine e causa dell'io quale «struttura relazionale» non facilmente può avere una risposta soddisfacente. Altro quesito: il relazionismo non è anche relativismo? Quanto al lamentato vizio dello *hysteron proteron*, mi sembra un giudizio temerario, non v'è alcun motivo per sopporlo, ad es., per come Cartesio perviene all'affermazione della *res cogitans*. Ma la rapidità degli accenni di Manfredi su questa materia appare un segno che a lui interessa soprattutto dare un perno adatto ad un'etica capace di cogliere le multiformi esigenze del nostro tempo. E non senza civetteria egli collega il relazionismo alla concezione rinascimentale, espressa da Pico della Mirandola e da Marsilio Ficino, dell'indefinitezza della natura umana. Posto ciò, rileva che è ineludibile considerare l'identità personale «sempre in via di costituzione, bisognosa di una sempre rinnovata conferma di riconoscimento altrui». Naturalmente l'altrui può consistere anche nelle istituzioni e, a livello più alto, nella cultura. Quindi, considerando l'attuale compresenza di più culture nelle nazioni evolute, l'autore dedica pagine penetranti al multiculturalismo, mostrandosi in linea con le più avanzate tesi in materia. Una disamina critica speciale, in ideale dialogo con Habermas, riguarda la dottrina dei diritti naturali e dell'originaria uguaglianza degli uomini. Invero, per Manfredi ora va riconosciuto come universale il diritto del rispetto della dignità umana: per il resto, contano soprattutto i diritti delle e alle differenze e, in merito, egli distingue le diversità endogene (ad es. degli omosessuali e degli handicappati) e quelle subterrate storicamente di minoranze etniche, religiose ecc., specie per effetto di correnti migratorie. Ciò comporta che la politica del riconoscimento, lungi dall'accettare qualsivoglia egemonia mascherata da universalismo di comodo, rispetti ed esalti le differenze e pratici «la tolleranza attiva, capace, non solo di sopportare e concedere, ma anche di curare, assistere, valorizzare, far crescere». Nel contesto delle «società aperte» Manfredi, in sintonia con Walzer, afferma che l'io è «costitutivamente plurale, diviso e composito, che vive in sé e negli altri la vicenda moderna di lacerazione e composizione». Volgendo poi l'attenzione al mondo esterno all'uomo, Manfredi compie una critica serrata alla tradizionale concezione antropologica che considerava l'uomo al di sopra e contro il mondo fisico, godendo della libertà di sfruttarlo senza remore e magari di distruggerlo. La crisi ambientale insorta recentemente «ha costretto a prendere coscienza del fatto che il mondo naturale è costitutivo dell'uomo». «L'identità umana e quella naturale sono inscindibili». Di qui l'etica – che Manfredi condivide con Jonas – imperniata sulla responsabilità dell'uomo a proteggere la natura. Certo, nella natura non esiste alcun valore in sé; i valori sono attribuiti dagli uomini con «scelte selettive», cioè in funzione del bene degli uomini. Perciò riconosciamo valore solo a ciò che giova all'uomo «altrimenti anche le pietre avanzerebbe pretese». Resta fermo – puntualizza l'autore – che il valore di cui qui si parla ha carattere rigorosamente etico: l'ambiente va riconosciuto come «bene etico». «C'è continuità sistematica» tra l'uomo e l'ambiente, e ciò comporta una responsabilità che supera i limiti della benevolenza sentimentale in quanto ha un fondamento «radicale e razionale». «Il mondo ha un'essenziale significazione umana». Alla luce anche di dolorose esperienze storiche Manfredi non tace che è possibile la negazione del riconoscimento in questione e di essa distingue due tipi: il misconoscimento e il disconoscimento; il primo è motivato da pretese cause naturali (es.: il pregiudizio dell'inferiorità della donna, secolarmente asservita ai maschi), il secondo deriva da vicissitudini come quelle patite dagli ebrei. Vivaci ed acute le pagine dedicate quindi alla condanna del razzismo e dell'antifemminismo. Tanto il rico-

noscimento quanto la sua negazione impegnano una responsabilità dettata dalla natura stessa, come è il caso dei bambini malati gravi e minorati, non solo, ma anche dei poveri e degli indifesi anche animali. Tale responsabilità è strettamente etica, a differenza da quanto sostiene Jonas. Dal quale Manfredi dissente anche circa il mondo dei non viventi, poiché anche verso tale mondo, dice Manfredi, va assunto il riconoscimento etico, quindi la responsabilità morale. Con ciò l'uomo realizza la sua «trascendenza», la sua «sovradeterminazione» rispetto al mondo stesso. Ovviamente, per riconoscere i soggetti non viventi (opere d'arte, paesaggi suggestivi ecc.) come «beni», è necessaria la cultura. Manfredi inoltre illustra l'inaccettabilità delle discriminazioni giustificate con ragioni pseudonaturalistiche (es. contro i neri ritenuti di razza inferiore). Ma forse uno dei capitoli più encomiabili del libro è quello dedicato all'umanità futura. Confutando ogni obiezione e riserva, l'autore dimostra che sulla posteriorità va esercitata in pieno la responsabilità protettiva, senza limiti di spazio e di tempo, onde è dovere primario dell'umanità attuale adottare ogni politica mirata a che la posteriorità viva meglio di noi. L'opera di Manfredi è, in complesso, di vasto respiro, ricca di spunti eccellenti, in cui i riferimenti bibliografici sono ampi, aggiornati, circostanziati, senza ostentate compiacenze erudizionali: presenta una teoria che credo originale, basata sulla categoria etica del riconoscimento, con uno sviluppo argomentativo lineare, rigoroso e coerente, espresso con uno stile lucido ed essenziale. Pertanto, il volume può essere inserito tra i punti di riferimento importanti nel dibattito attuale sulle tematiche etico-sociali.

Rocco Zagaria

«Il Protagora», XXXI, quinta serie, 1-2 (2003), pp. 432.

Riprende le pubblicazioni la rivista di filosofia e cultura «Il Protagora». Fondata nel 1959 da Bruno Widmar e dallo stesso diretta fino al 1980, aveva dato vita ad una nuova serie nel decennio 1982-1992 ad opera dei suoi più diretti allievi. Questo fascicolo battezza la quinta serie della rivista, diretta da Fabio Minazzi, il quale, nell'esprimere «le ragioni de "Il Protagora"», scrive che la rivista «si ripresenta [...] memore delle proprie radici e della propria storia pluridecennale, pienamente consapevole della necessità culturale di mantenere ben salda sia l'apertura critica del proprio irrinunciabile impegno razionalista, sia la sua altrettanto tradizionale consapevolezza sulla piena responsabilità civile della riflessione filosofica» (pp. 5-6). Intenti, questi, decisamente in linea con quelli espressi da Widmar nella presentazione del primo numero della rivista. In quella circostanza si era ribadita l'urgenza di celebrare la «funzione civile» della filosofia, tesa ad affidarsi ai percorsi fallibili e determinati di una ragione critica e finita. Negli anni gli orizzonti culturali cambiano, ma rimane l'impianto delle strategie per affrontare i problemi. Un libero esercizio della ragione, già richiamato da Widmar, si dispone ad interpretare le coordinate critiche di un tempo, come il nostro, destinato a fare i conti con le molteplici ricadute delle conoscenze tecnico-scientifiche. A lungo considerate il nemico giurato della cultura umanistica, queste ultime guidano e condizionano l'orizzonte delle scelte individuali e collettive. Non solo. Considerare i gesti razionali come «tecniche» adoperate per trattare le questioni consente di instaurare un proficuo dialogo tra l'invenzione teorica ed il mondo della prassi, nell'ottica, per l'appunto, di un recupero pieno della dimensione civile della filosofia.

Tutto ciò non costituisce, secondo Minazzi, la premessa per la redazione di un manifesto programmatico. D'altro canto, l'esperienza del razionalismo critico cui egli si richiama non presenta certo contorni univoci e definitivi. Costituisce, piuttosto, il trionfo di una forma di pluralismo culturale e metodologico, per quanto persista «un'unità etico-civile programma-

tica» (p. 9) di fondo su cui si basa la possibilità di porre in relazione linguaggi ed esperienze diversi. Ne discende un'idea della filosofia come esercizio di libertà, lontano da giochi di potere e non guidato da occulte consorterie, fedele alla sua intrinseca vocazione critica e sedotto dalle ragioni del confronto e del dialogo. In quest'ottica si colloca la stretta collaborazione tra «Il Protagora» e l'«Istituto Pedagogico della Resistenza Italiana», che detiene, custodisce e promuove la memoria tragica ed eroica di quella filosofia-prassi della libertà qual fu il movimento resistenziale. In nome di questo stretto legame con la tradizione culturale di cui si è, nel bene e nel male, espressione, Minazzi cita Giulio Preti, per il quale «la possibilità del nuovo non giace sulle ginocchia dell'Eterno, ma nell'ampio grembo del passato-presente, ossia della tradizione» (p. 12).

Particolarmente ricca si presenta la sezione degli “*Studi*”. La apre un inedito di Husserl: si tratta di un estratto, curato e tradotto da Anselmo Caputo, delle *Vorlesungen über Bedeutungslehre* tenute a Gottinga nel semestre estivo del 1908. Strettamente legate ai temi delle *Logische Untersuchungen* del 1901, le *Vorlesungen* costituiscono un delicato momento di transito verso *Ideen*. Vengono trattate questioni decisive per il futuro sviluppo della fenomenologia, come quella di «noema». In questo senso, l'opera in questione costituisce una sorta di «laboratorio» concettuale del pensiero husserliano, in cui, fatti i conti con i residui psicologismi dei primissimi scritti, Husserl si avvia a definire i punti cardine del suo sistema di pensiero. In *Riflessioni sull'ontologia* Fulvio Papi insiste sulla necessità di intendere il concetto di ontologia come un termine multivoco, stratiforme, duttile. Tale considerazione consente di coglierlo in tutta la sua ricchezza, permettendo di gustarne l'attualità, in un'epoca in cui si sente un massiccio bisogno di radicamento e di definizione dello statuto dell'«oggetto» e della «cosa».

Segue il saggio di Dario Antiseri (*Liberalismo e antifascismo nel “pensiero” e nell’“azione” di Benedetto Croce*) in cui, ricostruendo l'itinerario teorico dello storicismo assoluto, dimostra come il sistema crociano della libertà si traduca in una decisa *pratica* della libertà negli anni del totalitarismo fascista. Egli «tenne accesa la fiaccola e la speranza della libertà» (p. 105), quando sembrava non esserci ostacolo all'arbitrio ed al totalitarismo. Antiseri si sofferma anche sulle difficili scelte del Croce alle prese con gli sviluppi del delitto Matteotti, così come non esita a sottolineare i risvolti politici del sodalizio con Gentile. Ma emerge sempre il coraggio e la coerenza di un Croce convinto assertore del valore della libertà individuale che si traduce nelle «forme» della Vita dello Spirito, un protagonista che seppe vivere il proprio ruolo – come ha scritto Norberto Bobbio – all'insegna dell'antagonismo.

Giancarlo Pincirolì (*Elementi di una pedagogia “altra” negli scritti giovanili di Walter Benjamin*) focalizza l'attenzione sulle frequenti indicazioni pedagogiche presenti nell'opera di Benjamin. Attraverso un sapiente intreccio di citazioni, si giunge a sostenere che il culto per l'arte costituisce una sorta di modello educativo di tipo socratico, fondato sul precetto del «conoscere se stessi». In tal modo la dialettica a due maestro-allievo finisce con l'assumere un'univoca funzione educativa. È dedicato alla lettura popperiana di Parmenide il saggio di Fabio Minazzi (*Popper, il mondo di Parmenide e l'illuminismo presocratico*) a chiusa della prima sezione della rivista. L'autore insiste sulla centralità dell'interesse popperiano per il filosofo greco e sulla necessità di una contestualizzazione, per comprenderne pienamente la rilevanza epistemologica ed interpretativa. Così, il «quadro fallibilista» finisce con il caratterizzarsi come «la forza e il limite» (pp. 172-173) della lettura popperiana della funzione critica assunta da Parmenide nel pensiero presocratico, che, tuttavia, continua ad offrire suggestioni e spunti fecondi sia agli epistemologi sia agli antichisti.

Nelle “*Note e discussioni*” trovano spazio i testi di Rolando Bellini (*Uomini e no. Una testimonianza per il risorgimento de “Il Protagora”*), Fulvio Papi (*Il secondo viaggio di Antonio Banfi: resistenza e filosofia a Milano*), Franco Cambi (*Le Università popolari in Italia (1901-*

2001): per un bilancio. *Modello di cultura e ruolo formativo*), Tiziano Tussi (*La "scomparsa" dei giovani tra la fine del Novecento e il nuovo secolo*) e Luca Nolasco (*Un illuminista nel Salento: Giuseppe Palmieri*). Alla pubblicazione di due brevi testi inediti di Giulio Preti, dedicati ad una critica del pensiero liberaldemocratico ed al fallibilismo popperiano, segue la sezione "Archivio della memoria", destinata a trattare di problemi e figure della Resistenza. Vi compaiono saggi di Oscar Luigi Scalfaro (*La difesa della memoria quale strumento di libertà*), Franco Giannantoni (*Dante Di Nanni oggi*), Giovanni Pesce (*Dante Di Nanni gappista: un ricordo*). Ne risulta un quadro assai composito, in cui si ricordano i valori della Resistenza e la necessità di tenerli bene a mente, per costruire un'identità nazionale critica e responsabile, consapevole del sacrificio su cui si fonda.

La penultima sezione, "Problemi della scuola", raccoglie i saggi di Fabio Minazzi (*Le radici della riforma scolastica di Berlusconi nella "nuova scuola" di Luigi Berlinguer*), Alessandra Chiappano (*La genesi delle scuole di specializzazione all'insegnamento secondario nella storia della scuola italiana*), Giuseppe Anceschi (*Lettera sulla scuola e la sua deriva aziendale*). Ne emerge una lettura a più voci degli attuali problemi dell'insegnamento e delle nuove modalità di reclutamento concorsuale, in un confronto serrato tra gli annosi problemi della scuola italiana e le tendenze al rinnovamento avanzate nelle due ultime legislature dalle compagini politiche che si sono alternate al governo del Paese. Le "Cronache" e le "Recensioni" chiudono questo ricco volume di una rivista ormai "storica", sottratta alle aride fauci dell'oblio e finalmente restituita a se stessa. L'appello al dialogo ed al libero confronto tra posizioni critiche con cui viene riproposta all'attenzione degli studiosi colpisce ed affascina. È questa, del resto, la più bella lezione del Protagora storico, sofista sì, ma convinto assertore del carattere esclusivamente umano della conoscenza. Con tutti i rischi e i limiti che l'assenza di garanzie metaindividuali comporta.

Sandro Ciurlia

F.C. Manara, *Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare. Appunti per una nuova didattica della filosofia*, Lampi di stampa, Milano 2004, pp. 271.

L'autore, sotto il patrocinio del Centro Interuniversitario per la Didattica della Filosofia di Bari e Padova, riunisce in un sol volume alcuni scritti che nel corso degli anni lo hanno visto attivo nella sperimentazione didattica nonché nella riflessione teorica a supporto della prassi. Il lavoro sulle pratiche filosofiche è, a suo giudizio, un momento significativo sia per le attività, nella scuola secondaria, sia per la formazione, in campo universitario. Non vuol essere la presentazione di un risultato conclusivo, ma più che altro una relazione su di un cammino sempre in evoluzione.

Otto sono i saggi raccolti in quest'opera tutti legati da una matrice comune che fa da sfondo, il laboratorio in filosofia. Esso non va visto nell'ottica di una concezione riduttivistica che lo consideri tale solo in presenza delle nuove tecnologie, ma va concepito come comunità di ricerca atta al filosofare, per cui sbagliano coloro che lo intendono come semplice insieme di tecniche. Nel primo saggio, *Per un 'laboratorio di Filosofia'* (pp. 15-61), l'autore si pone il «compito di pensare il progetto di un laboratorio di filosofia che assuma la questione delle tecnologie come sua componente sostanziale»; e per fare ciò ridiscende al significato della pratica del filosofare consistente nell'attivazione di un processo formativo attraverso l'esercizio del pensiero critico e speculativo. Così concepita la pratica del filosofare, di necessità segue che, come l'oralità e

la scrittura sono diventate parte del processo stesso della riflessione, altrettanto vada detto per il fenomeno inerente le tecnologie della comunicazione. La filosofia, se non va intesa come un insegnamento della 'dottrina' che istruisce, deve essere interpretata come comunità di ricerca che obbliga ad un ripensamento dell'intera prassi scolastica, oggi inevitabilmente legata anche agli strumenti tecnici. Questi non vanno però concepiti come semplice strumentazione, ma come stimolo per una riflessione sui risvolti condizionanti le interazioni formative. Paure e resistenze esistono; anche la scrittura e la stampa quando comparvero furono dirompenti, ma deve essere chiaro che «la riflessione critica, esercitata nel territorio della filosofia può sviluppare un'adeguata consapevolezza dei rischi e delle possibili conseguenze negative di ogni pratica e di ogni tecnica». Di fronte alla svolta epocale che si sta vivendo occorre essere sì guardinghi, ma nello stesso tempo è bene evitare di prendere posizioni restrittive ed aprioristiche perché si rischia di privare lo studente di quelle pratiche comunicative proprie del nostro tempo togliendogli così la possibilità di una riflessione critica sui nessi esistenti tra pensiero-*medium*-comunicazione. Dopo aver affrontato un discorso critico su come vada intesa la multimedialità nella formazione filosofica, l'autore precisa come si debba concepire un laboratorio. Esso «è prima di tutto uno spazio» in cui si raccolgono i materiali, i dispositivi ecc..., poi è «un luogo in cui si compiono attività di ricerca e costruzione [...] un'officina, un'impresa collettiva fondata su una rete di rapporti e interazioni tra tutti i partecipanti al lavoro [...] collaborativo»; il laboratorio di filosofia in quest'ottica diventa uno spazio nel quale le risorse materiali devono permettere alle risorse umane di 'auto-progettarci' nella definizione sia di progetti formativi sia di stabili percorsi di apprendimento, nonché di cammini di pensiero.

Nel secondo saggio, *Lo statuto epistemologico della filosofia di fronte alle nuove tecnologie della comunicazione* (pp. 63-87), affrontando il concetto di nuova tecnologia che vede un eccessivo allarmismo catastrofistico proprio nei filosofi, l'autore mette in relazione lo statuto epistemologico della disciplina con i nuovi *media*, evidenziando come nel corso dell'evoluzione della civiltà i due campi intrecciandosi abbiano addirittura modellato la filosofia legandola alle tecnologie della parola. Interessante approfondimento alla fine del saggio concerne la precisazione lessicale del concetto di interattività, che è sempre interazione autenticamente dialogica anche quando si usa il mezzo informatico, e della nozione di multimedialità.

Il terzo saggio, *Imparare il mestiere di pensare* (pp. 89-124), è scandito da un ritornello che considera la didattica della filosofia come un'attività *in progress*, mai conclusa nel campo della ricerca metodologica; chi presumesse di aver acquisito un modello didattico cadrebbe inevitabilmente nella standardizzazione, contraddicendo quindi la stessa filosofia. Dopo un rapido *excursus* sulle caratteristiche della ricerca in didattica della filosofia nel corso del '900, riprendendo lo spunto di quanto asserito nel secondo saggio sullo statuto epistemologico della disciplina e di quanto sostenuto nel primo circa l'interpretazione da darsi al termine laboratorio, Manara marca le varie attività di una comunicazione autentica, legata alla comunità filosofica di apprendimento e di ricerca, sostenendo la circolarità delle pratiche tra l'oralità e la scrittura, i testi e gli ipertesti, gli ipermedia; esplicita così le direttrici del suo lavoro in classe, senza per questo materializzare il suo metodo in un modello da esportare *sic et simpliciter*.

Il quarto saggio, *Note sulla comunicazione filosofica* (pp. 125-155), prende le mosse dall'assunzione di principio che non si può negare 'formazione di filosofia' a nessuno. Nel sostenere che il compito comunicativo grava sulle spalle dei filosofi del nostro tempo, presuppone che vada sostenuta e realizzata quell'esigenza di 'mutazione antropologica' relativa allo sviluppo sia delle abilità corticali sia della dimensione spirituale. Per far ciò richiama i filosofi alla loro responsabilità in relazione al linguaggio e, prendendo le distanze dal 'filosofese', fa una carrellata veloce sulle attività pratiche trasmissive della filosofia.

Con il quinto saggio, *Il laboratorio di filosofia: un nuovo paradigma didattico* (pp. 157-

183), l'autore invita a ripensare in modo sistematico alla natura di un progetto formativo in filosofia che consideri l'insieme dei modelli fino ad ora proposti dalla ricerca metodologica passata per rielaborare un «paradigma didattico unificato» che ripristini il versante del domandare filosofico anche là dove potrebbe sembrare un luogo non propriamente pertinente, nell'uso dei *media*. E per dimostrare la possibilità di tale assunto, l'autore espone le attività didattiche avviate nella sperimentazione che sta attuando con le sue classi; da queste pagine si comprende come il laboratorio non sia centrato sui mezzi o sugli strumenti, ma sui soggetti e sul loro coinvolgimento nei processi di elaborazione del sapere.

Il sesto saggio, *Trar partito da ciò che c'è: silenzio, ascolto e insegnamento della filosofia* (pp. 185-219), ruota attorno al fatto che, nel ripensare all'essenza dell'istruzione, fondamentale deve essere l'attenzione per l'apprendimento delle difese contro il *fall-out* dei mezzi di comunicazione, a partire dall'arte del tacere, dell'ascoltare, del riflettere. Partendo dall'assunto che l'alfabetizzazione culturale è altro rispetto ad una semplice trasmissione di alfabeti codificati, presuppone la costituzione di una comunità di ricerca filosofica, la quale deve servirsi di modelli comunicativi di gruppo; ne esamina alcuni, da quello gerarchico, alla sua modificazione, per giungere a quelli più propriamente partecipativi e comunicativi.

Gli ultimi due saggi, *Le TIC e la filosofia* (pp. 220-236) e *L'impatto delle TIC sull'insegnamento della filosofia* (pp. 237-271), appartengono ad un progetto di formazione dei giovani insegnanti nel loro primo anno di ruolo realizzato in rete. Il primo si sofferma a considerare i paradigmi noetici ed epistemologici che stanno alla base del rapporto *medium*-mente ed anche le implicazioni teoretiche delle Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione, all'interno di una pratica filosofica; il secondo presenta alcune osservazioni sulle opportunità e sulle motivazioni positive che orientano ad una sperimentazione dei nuovi *media* nella didattica della filosofia, dando al lettore un quadro degli strumenti con i quali costruire un ambiente dianoetico.

Armando Girotti