



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 188 - maggio/agosto 2006

INDICE

Filosofi italiani allo specchio

Giovanni Boniolo	p. 4
Maurizio Ferraris	p. 8
Aurelio Rizzacasa	p. 14

Studi e interventi

Claudia Luchetti, <i>Ientità e differenza: brevi riflessioni critiche sui misteri greci</i>	p. 18
Andrea Vestrucci, <i>Cuique suum. Il problema del concetto formale di giustizia</i>	p. 28
Gregorio Piaia, <i>Minerva sotto le ceneri. Ritratti di filosofia in Émile Cioran</i>	p. 43

Didattica della filosofia

Simona Gasparetti Landolfi, <i>La bottega del filosofo ovvero del contagio amoroso</i>	p. 51
----------------------------------------------------------------------------------------	-------

Dai verbali	p. 61
-------------	-------

Convegni e informazioni	p. 69
-------------------------	-------

Le Sezioni	p. 73
------------	-------

Recensioni	p. 82
------------	-------

Congresso Straordinario del Centenario	p. 110
----------------------------------------	--------

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, 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

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 Boniolo (Università di Padova)

Parlare di se stessi *qua* filosofi poco prima di compiere cinquant'anni può facilmente scivolare nel ridicolo o tramutarsi in grottesco: quanto auto-elogiarsi? quanto poco auto-elogiarsi? Che cosa ricordare di importante se poco si è fatto di importante? In realtà dei miei primi cinquant'anni ricorderei i figli o il fatto che a 15 anni ero il giocatore italiano di basket più giovane della serie A e B. Ma questo ha poco a che fare con la filosofia, se non fosse che un mio carissimo amico di allora e di adesso – Alberto –, allora ottimo giocatore e ora ottimo fisico degli acceleratori, mi parlò di un certo Russell. «Russell chi? – chiesi io - Bill?». «No – mi rispose –, non il grande *pivot* dei *Boston Celtics*, ma Bertrand, il filosofo con una preparazione matematica». Appassionati del modello “Russell” (Bertrand), quando fu tempo mi iscrissi a fisica per diventare filosofo. All'epoca pensavo (e penso tuttora) che fosse necessario sapere di scienza per fare della buona filosofia, gli altri invece ritenevano (e molti ritengono tuttora) che fossi ammatito: quando mai uno studia fisica teorica per avventurarsi nella selva filosofica?

Laureato in fisica non avevo idea di dove andare a studiare filosofia e i miei erano sempre più disperati: ancora studio? Filosofia? Dopo fisica? E sì che avevo offerte di lavoro assai promettenti. Eppure tentai la mia scommessa. Un caro amico, Giampiero “Nico” Berti, mi disse che conosceva uno che si occupava di filosofia della scienza e che me lo avrebbe presentato. Così, incuriosito, accettai. Mi presentò un signore di poco più di quarant'anni in giacca e dolcevita; si chiamava Dario Antiseri. «Ti presento Giovanni – gli disse –, un ragazzo intelligente che vuole studiare filosofia». Antiseri, saputo che ero appena laureato in fisica, gli rispose: «Intelligente perché fisico». «No - fu la replica di Nico –, intelligente perché anarchico!». Forse perché fisico, forse perché anarchico, Antiseri mi prese a ben volere e mi spiegò chi era Popper (chi erano i Beatles lo sapevo già) e mi aprì la via universitaria. Poi la vita reale, o sue interpretazioni, decise che le strade dovevano separarsi; succede.

A Fisica, oltre alla fisica e a un uso delle matematiche piuttosto spregiudicato che mi ha sempre portato a considerare con una certa ironia il mito di certi filosofi, specie nostrani, del rigore formale basato sul linguaggio quotidiano, mi insegnarono un paio di cose che ritenni e ritengo importanti. Mi insegnarono che una cosa è colui che studia fisica e un'altra è il fisico: costui è colui che è riconosciuto tale dalla comunità internazionale dei fisici. Mi insegnarono pure che una cosa è la *storia della fisica* e un'altra la *fisica*. Armato di questo sapere, mi addentrai nel mondo della filosofia e in

breve capii che in Italia le cose stavano diversamente: poca attenzione per la comunità internazionale se non nel senso di accettare – spesso apologeticamente – teorie di non italiani, e soprattutto pressoché totale assenza di contributo al dibattito presente al di là delle Alpi e dei mari; inoltre confusione fra storia della filosofia e filosofia.

Comunque sia, con in testa l'*imprinting* dei fisici cominciai a tentare (e tento ancora) il cimento con la comunità internazionale, cercando di proporre le idee che mi frullavano per la testa, tanto è vero che tra i miei veri maestri, oltre al buon I. Kant, annovero i *referee* delle riviste internazionali. Si può dire che siano stati loro a insegnarmi a scrivere di filosofia, attraverso rifiuti più o meno garbati di saggi o attraverso arbitraggi che mi consigliavano di modificare parti di quanto proposto per meglio raggiungere lo *standard* richiesto dalla rivista in questione. Insomma, un bel bagno di umiltà: sentirsi dire che il proprio lavoro è una stupidaggine (per rimanere nell'eufemistica), che è mal scritto, mal argomentato ecc. contribuisce ad avere una visione diversa dei propri prodotti, dei propri limiti, del mondo e del proprio posto nel mondo. I piccoli successi mi hanno però reso felice e desideroso di dividerli, anche se questo può essere stato male interpretato (ma lo capisco: per alcuni la vita è troppo dura da viverla con lindore). Tuttavia, tenta e ritenta, sono riuscito a pubblicare qualche idea su «Biology and Philosophy», «Foundations of Physics», «Foundations of Science, History and Philosophy of the Life Sciences», «International Philosophical Quarterly», «International Studies in the Philosophy of Science», «The British Journal for the Philosophy of Science», «Philosophy», «Bioethics», «Journal of Philosophical Logic», «Philosophical Explorations».

Non è stato e non è facile, specie per uno che vive e lavora Italia. Ma non è neppure facile per uno piuttosto eclettico. Cominciai con la filosofia della fisica e la filosofia della scienza generale. Poi un giorno a New York trovai un libro di M. Ruse: *Taking Darwin Seriously*. Mi chiesi perché dovessi prenderlo seriamente e cominciai a studiare biologia. Decisi pure di passare quasi un anno in un laboratorio di biologia molecolare a vedere, più che a fare, esperimenti sul promotore di un gene. Non mi è certo servito per far filosofia (come non mi è stato utile saper risolvere integrali doppi o saper trattare buche di potenziale), ma mi è servito per aumentare la consapevolezza di che cosa parlo quando parlo di scienza (sempre ossequiente al V *Precetto del Buon Filosofo*: «Se vuoi tentare di fare una buona filosofia nella tua epoca, devi conoscere il sapere della tua epoca»).

Sono così passato alla filosofia delle scienze della vita e, quasi naturalmente si potrebbe dire, alla filosofia morale e alla bioetica. Inoltre i miei interessi si sono mossi anche verso l'epistemologia, intesa quale filosofia della conoscenza. Molte scornate anche qui con i *referee*, ma pure qualche successo, come saggi in buone riviste e il libro per la Cambridge University Press (*Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, 2006), realizzato con Gabriele De Anna. Dietro l'eclettismo di interessi c'è però un

costante riferimento al kantismo. Che esso sia declinato in ambito di filosofia della scienza generale, di filosofia della fisica, di filosofia delle scienze della vita o di epistemologia, il modo di pensare è sempre quello: quello discusso informalmente nel libretto *Metodo e rappresentazioni del mondo* (Bruno Mondadori, 1999) e formalmente in quella che chiamo *epistemologia formale*, proposta in un saggio sul «Journal of Philosophical Logic». Per quanto riguarda invece gli aspetti etici e bioetici, sono piuttosto incline a una forma di libertarismo che, oltre a manifestarsi in una forma quasi patologica di onestà accademica che mi ha creato più nemici che amici, si è anche mostrato nei tentativi di entrare nella discussione civile con lavori come *Il limite e il ribelle. Etica, naturalismo e darwinismo* (Raffaello Cortina, 2003) e *Laicità. Per una geografia delle nostre radici* (Einaudi, 2006).

In questi ultimi anni ho sempre più pensato al filosofo non come a colui che se ne sta nella sua poltrona a dire com'è il mondo e com'è l'uomo, ma anche come colui che cerca di rendere utile il suo (piccolo o grande, buono o cattivo) sapere. Così ho voluto esplorare almeno un po' quella che ora si chiama *consulenza filosofica*. Tuttavia non la penso affatto in termini di sostituzione di Platone al Prozac, ossia come una specie di surrogato o sostituto della psicologia o della psicanalisi, ma come messa a disposizione di una sapere tecnico filosofico, in particolare etico, metodologico e retorico, che può rivelarsi utile in certe occasioni della vita. E devo dichiarare che si sono presentate molte occasioni in cui proprio tale *expertise* filosofico mi è stato richiesto. Così ho lavorato per la produzione di codici etici di aziende, tenuto corsi di metodologia, retorica ed oratoria per varie società, predisposto comunicazioni socio-etiche per centri di cardiocirurgia, gestito gruppi di lavoro in ambito di etica ambientale, organizzato situazioni complesse ecc. È stata (ed è) una bella soddisfazione mostrare che la filosofia, o almeno una certa filosofia, è utile e che il filosofo, o almeno un certo tipo di filosofo, può essere richiesto dal mercato proprio per il suo particolare *expertise*.

Una vita passata a scrivere e lavorare? Bulimia di scrittura o nevrosi lavorativa? No, mi è facile scrivere (anche manuali di filosofia della fisica, filosofia della scienza e per i licei; tutti per Bruno Mondadori Editore) e mi è facile e piacevole giocare con le idee. Alcune sono buone e vengono accettate dalle riviste cui le mando, altre sono cattive e vengono rifiutate e cestinate. Niente di più. Dicevo che non ho e non vorrei una vita sui libri (miei o degli altri); né ho né vorrei una vita da specialista con tutte le sue tristezze; né ho né vorrei una vita da “accademico *standard*” con tutte le connesse idiozie volte alla lotta per un potere vuoto e locale. Direi, invece, che ho una vita piuttosto varia, estremamente gradevole e piena, anche grazie alla parte slava del carattere di Paola (la mia amante: eh sì, confesso che ne ho una anch'io). Devo tuttavia ammettere che la gradevolezza della mia vita è talvolta severamente minacciata da una grave forma di allergia (che si manifesta con eruzioni emozionali) alla pochezza di certi umani.

Sono comunque sempre realista e desidero sempre l'impossibile, esattamente come a vent'anni. Così, fra le molte altre cose, desidererei che la filosofia italiana avesse un posto nel mondo e che non si limitasse alla falsa auto-rappresentazione provinciale che ha. Vorrei ci fosse più posto per i meritevoli e non solo per amanti, famigliari, o impresentabili appartenenti a cordate numericamente forti. Impossibile? «Io amo chi ama l'impossibile», si legge nel classico goethiano. Ed io, nonostante cinquant'anni, sono ancora qui a tentare di vedere se l'impossibile possa tramutarsi in possibile che si riesca ad attualizzare. Forse è solo un problema modale. Forse è solo un problema morale. Bah!

Direi di finire questa auto-commemorazione *ante mortem* con il seguente delizioso notissimo dialogo:

Lady Bracknell: [...] Do you smoke?

Jack: Well, yes, I must admit I smoke.

Lady Bracknell: I am glad to hear it. A man should always have an occupation of some kind. There are far too many idle men in London as it is.

Io, visto che fumare è proibito nei luoghi pubblici italiani, per compiacere l'avversione di *Lady Bracknell* verso l'ozio, tento di fare Filosofia, devo ammetterlo.

Maurizio Ferraris

(Università di Torino)

«Lei ha letto i francesi?». Gianni Vattimo mi rivolse questa domanda nel suo studio all'Università di Torino nel marzo 1975. Lì per lì non capii a cosa si riferisse: a Balzac? A Proust? A Dumas? Ovviamente, non intendeva loro, bensì una serqua di nomi a me perfettamente ignoti che Vattimo mi snocciolò lì per lì: Derrida, Deleuze, Foucault, Klossowski..., tutti autori che lui aveva ampiamente citato e adoperato nel suo libro su Nietzsche uscito l'anno prima, *Il soggetto e la maschera*. Mi misi d'impegno per saldare il debito formativo, e a ripensarci mi pare che la mia impresa ondeggiasse tra l'apprendistato di Bouvard e Pécuchet e quello di Rousseau, tra la fiduciosa e tonta compulsazione dello scibile e la disperazione nervosa, quando Jean-Jacques scopre che a pagina 3 di un libro si trova un passo oscuro, cerca di chiarirlo con un altro libro, che risulta però oscuro a pagina 2, rinviando a un terzo libro, oscuro a pagina 4, e alla fine si trova sconfortato in una stanza piena di libri aperti... Così, più o meno, per me. Ricordo persino che andai a fare letteralmente la spesa in Francia, partii per Chambéry, feci qualche giro per librerie, e tornai indietro in giornata. Questo, appunto, nella primavera '75. In autunno ricordo la stessa scena in grande a Parigi, dove le librerie promettevano meraviglie. E questo, se vogliamo, è il lato Bouvard e Pécuchet. Ma, per l'appunto, ben più angosciato era il lato Rousseau: cosa significa tutto questo?

I libri che mi ero comprato e sottolineavo con ansiosa incomprendimento erano cose come *Nietzsche et le cercle vicieux* di Klossowski, ma anche (fuori dal riferimento nietzschiano) *Sade mon prochain*, sempre di Klossowski, che di lì a poco vidi citato nella bibliografia, che già allora mi parve un po' pretenziosa, che scorreva nei titoli di coda di *Salò/Sade*, l'ultima opera di Pasolini che venne a confondersi con la sua morte, nel 1975. Un altro libro che sarebbe diventato un culto, di lì a poco, era *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, uscito in Francia nel 1972 e tradotto da Einaudi proprio in quel 1975: il filosofo e lo psichiatra (che avrei visto assieme in una famosa manifestazione contro la repressione a Bologna nel settembre 1977) usavano Nietzsche contro Freud e contro Lacan. Ecco, ovviamente un altro libro di culto erano gli *Scritti* di Lacan, pure tradotti da Einaudi nel 1974, e poi seguiti dai pensosi e incomprensibili seminari; solo molto tempo dopo conclusi, se non capii, che non valeva la pena di perderci del tempo, se non su tutto Lacan, almeno sui seminari, mentre all'epoca (e per l'appunto nelle gite in libreria a Parigi) si compravano anche delle trascrizioni non autorizzate e clandestine, sbobinate dai seminari che Lacan ancora teneva, proprio come si compravano i *butleg*, le incisioni non autorizzate dei concerti di Dylan e dei Rolling Stones.

Ma quelli che davvero tenevano banco erano Deleuze e Guattari, e poi, dopo un po' che si leggeva, soprattutto Deleuze, di cui si incominciava a tradurre tutto, non solo il libro su Proust (uscito tanti anni prima da Einaudi), ma anche (uscirà nel '78 da Colportage) il libro su Nietzsche, che nel frattempo io mi leggevo in francese, per via della gita a Chambéry; nell'estate, un agosto chiuso in casa a Torino, completamente solo e sentendomi un eroe mentre ero uno scemo, lessi e postillai, con modesto costrutto, *Differenza e ripetizione*, uscito già alla fine degli anni Sessanta dal Mulino. C'era qualcosa di molto esistenzialista, e anche di spiritualista (per via di Bergson), in Deleuze, ma allora non potevo saperlo, e se lo avessi saputo non mi sarebbe piaciuto, perché allora l'esistenzialismo era fuori moda, figuriamoci poi lo spiritualismo. Ma, detto questo, perché avrei dovuto leggere i francesi?

Il motivo si può riassumere nel titolo della relazione di Foucault a un celebre convegno nietzschiano a Royaumont, vicino a Parigi, nel 1964, un convegno a cui presero parte Deleuze e Klossowski, Löwith e Vattimo, Colli e Montinari. La relazione si intitolava "Nietzsche, Freud, Marx" e, con questa semplice operazione, Foucault faceva di più per denazificare Nietzsche di quanto non abbiano poi potuto fare Colli e Montinari con la loro edizione critica, e questo per un motivo molto semplice: anche a pubblicare una edizione critica, se uno ha scritto quello che ha scritto Nietzsche non è che possa passare così, semplicemente, come un uomo innocuo, che non ha alcuna responsabilità, sia pure indiretta, con ciò che è successo, per esempio, negli anni Trenta; e a poco serve dare tutta la colpa alla sorella. Il grande effetto retorico della edizione critica («finalmente Nietzsche qual è, al di là delle falsificazioni della sorella e dei fascisti») si esaurisce nello *slogan*, ma lascia aperta la domanda: se Nietzsche non ha detto – per esempio e tra il resto – che bisogna colpire chi cade, che cosa ha detto? Ed è qui che interviene il ruolo centrale della mediazione dei francesi.

Come cantava Paolo Conte? «Parigi accoglie i suoi artisti/pittori, mimi, musicisti/offrendo a tutti quel che beve/e quel fiume suo pieno di neve/e la illusione di capire/con l'arte il vivere e il morire/su antichi applausi a fior di pelle/di molte donne ancora molto belle /blue tango...». Il colpo, alla fine, era perfetto: ci sono tre grandi decostruttori, Nietzsche, Freud e Marx. Hanno scavato e hanno svelato. Visto che uno di questi decostruttori era marxista, allora anche gli altri due, indipendentemente da quello che hanno scritto, sono quantomeno di sinistra. Semplice, elegante ed efficace, indipendentemente dal fatto che Foucault, quello che formulava la tesi, era di destra, sia pure tecnocratica e liberale.

Questo, per i francesi. Ma gli italiani apparivano più eclettici. C'era una triade, in parte sovrapposta a quella francese, ma inequivocabilmente diversa e, almeno in partenza, con due membri molto meno rivoluzionari e recuperabili a sinistra. Oltre al solito Nietzsche, che veniva arruolato in veste di rivoluzionario, entravano in scena due filosofi che meno rivoluzionari non si riesce a immaginare: Heidegger e Gadamer. Come si può

fare la rivoluzione con uno come Heidegger che il massimo del movimentismo politico l'ha toccato nel '33 (e il meno che si può dire è che si trattasse di una rivoluzione poco conciliabile con il marxismo), per poi ripiegarsi, dopo il '43 e la consapevolezza che la guerra è persa, nell'abbandono (*Gelassenheit*), proseguire negli anni Cinquanta dicendo che il massimo dell'agire è la poesia, e concludere nel '66 con l'affermazione per cui «ormai solo un dio ci può salvare»? A maggior ragione, che cosa si può fare di un signore come Gadamer, versatile al punto da essere professore a Lipsia sotto Hitler e rettore, sempre a Lipsia, durante lo stalinismo (fece anche lui il suo discorso di rettorato, e il meno che si può dire è che facesse appello a una rivoluzione poco conciliabile con quella di Heidegger)? Anche perché qui non ci sono voli e giochi, come in Heidegger, parole strane, acrobatiche e pittoresche, bensì le frasi di un professore che nel 1960 pubblica la rielaborazione dei suoi corsi d'anteguerra e nel '68 ha esattamente sessantotto anni e va in pensione.

Il primo effetto di Heidegger, e sulla sua scia di Gadamer, rispetto a Nietzsche è l'accademicizzazione. Mettendolo in contatto con Aristotele e Cartesio, con Leibniz e con Kant, Heidegger trasforma Nietzsche in un pezzo pregiato da portare in aula. E con questo abbiamo l'accademico. Visto che poi l'accademico di scienze umane doveva essere di sinistra, abbiamo l'accademico di sinistra, perché qui interviene la ricetta Foucault, di Nietzsche radicale.

Oltre a questa alchimia, ci sono due elementi che offrono il minimo comun denominatore fra quei tre: il riferimento all'arte e il richiamo all'interpretazione. Mescolandoli assieme, si ottiene l'ermeneutica e il pensiero debole. In che senso? Alcuni aforismi della Volontà di Potenza trattano della volontà di potenza come arte, e si riferiscono alla voglia di dominio formale, di controllo, di sublimazione, che sta nelle opere di Raffaello o di Bach. Ma a questo punto si può usare (e da questo punto di vista la via è stata aperta da Heidegger nel libro uscito nel '61) l'appello alla volontà di potenza come una sorta di richiamo estetizzante. La potenza non è niente di drammatico o di terribile, altro che la battaglia di Berlino dell'aprile '45. È solo una forza creativa, una maniera per produrre nuovi miti e nuovi simboli, per accrescere l'immaginario, come si diceva allora, cioè per stuzzicare la fantasia, ammetteremmo oggi. E dunque, niente pericolo, almeno su questo fronte. A chi tuttavia avesse obiettato che noi non abbiamo generalmente a che fare con opere d'arte o di immaginario, ma con un reale solido e spiacevole, si può sempre sostenere che, come diceva Nietzsche, non ci sono fatti, solo interpretazioni, e dunque il reale solido si trasforma in fumo.

Gadamer sostiene poi l'arte e la storia contro la scienza, e la tradizione umanistica (così come la tradizione in generale) contro le istanze del pensiero autonomo e dell'illuminismo. È un triplo o un quadruplo salto mortale: il conservatore Nietzsche diventa un rivoluzionario grazie ai francesi; grazie ai tedeschi, si trasforma in un arredo di pregio; e il conservatore di destra riadattato a rivoluzionario di sinistra torna a essere, al tempo stesso,

conservatore e tradizionalista. È così che questi uomini di altri tempi si trasformano in oltremoderni, tardomoderni o, come si diceva e si dice, postmoderni. Il tutto con un ammorbidimento di tono – trasvalutazione di tutti i valori? Anticristo? Non esageriamo! –, proprio come in Gozzano, tra *La signorina Felicita* («Tu non fai versi. Tagli le camicie/per tuo padre. Hai fatta la seconda/classe, t'han detto che la Terra è tonda./ma tu non credi... E non mediti Nietzsche...») e lo struggimento di *Torino* («Quante volte tra i fiori, in terre gaie./sul mare, tra il cordame dei velieri./sognavo le tue nevi, i tigli neri./le dritte vie corrusche di rotaie./l'arguta grazia delle tue crestaie./o città favorevole ai piaceri!»).

A un certo punto cambiavi idea. La potrei mettere come in Flaubert: «Il voyagea. Il connut la mélancolie des paquebots, les froids réveils sous la tente, l'étourdissement des paysages et des ruines, l'amertume des sympathies interrompues». Meno pittorescamente, per me il riferimento non fu più semplicemente Parigi, ma Heidelberg e poi, un po' più avanti, il mondo inglese e americano considerato non solo come eco dei pariginismi.

A un certo punto, all'inizio degli anni Novanta, incominciavi a dubitare dell'ermeneutica, cioè a essere scettico sullo scetticismo. Ricordo il giorno. Ero a Napoli, all'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, e stavo presentando un ciclo di lezioni di Gadamer, come al solito affascinante e simpatico. Pronunciava e commentava la sua sentenza famosa: «L'essere, che può venir compreso, è linguaggio». Che altri si affrettavano a tradurre in: «Il solo essere è il linguaggio»; o, nella formulazione di Derrida, in: «Nulla esiste al di fuori del testo». Di colpo, quella sera, mi parve una affermazione assurda: com'è possibile? Il Vesuvio, laggiù, lo sterminator Vesevo, non esiste fuori del testo? E il “Vesuvio” qui, l'albergo dove sto dormendo, esiste solo perché ci penso e magari cessa di esistere quando dormo? Sicuramente quella notte non cessò di esistere perché non dormii.

E di lì, per un po' di anni, mi occupai dell'inverso dell'ermeneutica, ossia della percezione, della realtà fisica, di quel mondo tanto spesso trascurato allora dai filosofi. In particolare, dell'estetica come *aisthesis*, ossia come “sensazione”, e poi del mondo esterno (un tema un po' vasto, obietterete a giusto titolo, ma è vero che allora non se ne parlava molto, sempre tra filosofi) e di lì dell'ontologia, ossia di ciò che c'è. Ecco una cosa di cui non si può dubitare: montagne e laghi, alberi e atomi esistono anche se non ci pensiamo, ed esisterebbero anche se nessun uomo avesse mai calcato la terra. Altro che «l'essere che può venir compreso è linguaggio» o «nulla esiste fuori del testo».

Era incominciata per me la stagione del *realismo*, che mi avrebbe portato, più avanti, a distinguere tra oggetti fisici, ideali e sociali, fuori delle trappole del postmoderno. In breve: (1) gli oggetti *fisici* (montagne, fiumi, corpi umani e animali) esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente da soggetti che li conoscono, anche se possono averli fabbricati, come nel caso di artefatti (sedie, cacciaviti); (2) gli oggetti *ideali* (numeri, teoremi, relazioni) esistono fuori dello spazio e del tempo e indipendentemente dai soggetti che li conoscono, ma che, dopo averli conosciuti, possono socializzarli (per esempio, pubblicare un teorema: ma sarà la pubblicazione ad avere un inizio nel tempo,

non il teorema); (3) gli oggetti *sociali* non esistono *come tali* nello spazio, poiché la loro presenza fisica si limita all'iscrizione (il denaro è tale per via di quello che sta scritto sulla banconota o sulla memoria della carta di credito), ma possiedono una durata nel tempo, e dipendono, per la loro esistenza, da soggetti che li conoscono o quantomeno sanno usarli e che, in taluni casi, li hanno costituiti. Morale: le montagne non si costruiscono, e nemmeno i teoremi, il mondo è pieno di *fatti* che non sopportano *interpretazioni*. D'altra parte, anche gli oggetti sociali, che esistono perché gli uomini credono che esistano (cose come lauree, matrimoni, feste ed edizioni critiche) non per questo sono soggettivi e soggetti a interpretazioni: sarebbe come pretendere che con un semplice atto di volontà, sia pure di potenza, posso decidere che il denaro non vale più.

Alla luce di quelle considerazioni, le tesi del postmoderno mi apparivano ormai irrimediabilmente strane. Prendiamo una delle pietre angolari del postmoderno: «Non ci sono fatti, solo interpretazioni». È una tesi perfettamente autocontraddittoria, e questo lo capiamo subito. Basta sostituire una lettera, «Non ci sono gatti, solo interpretazioni», ed è immediatamente evidente con che tipo di fallacia si abbia a che fare. Ci sono, indubbiamente, dei *gatti*. Perché non dovrebbero esserci anche dei *fatti*? Il motivo per cui vien più voglia di criticare quella frase, per strano che possa sembrare, non è però di tipo teoretico (giacché, per l'appunto, su quel piano si smaschera facilmente), bensì morale. In fin dei conti, è sul piano pratico che fornisce giustificazioni alle azioni peggiori: non è difficile immaginare cosa sarebbe un tribunale con su scritto «Non ci sono fatti, solo interpretazioni»; e a un criminale di guerra suggerirei di difendersi, invece che con il logoro «Esegui gli ordini», con «non ci sono fatti, solo interpretazioni». Ora, notate questo: presa alla lettera, la tesi «Non ci sono fatti, solo interpretazioni» non vuol dire niente, e dunque non ha alcun effetto. Vuol dire qualcosa solo qualora se ne riduca la portata e si dica: «Ciò che per taluni è un fatto (ad esempio un falso in bilancio) per altri è un'altra fattispecie». La frase perde qualsiasi aspetto vertiginoso, e si trasforma in una variante del condono fiscale...

«Non ci sono fatti, solo interpretazioni» ricorda da vicino certe tesi da nichilisti del tipo «se Dio è morto, tutto è possibile». Ora, sembra interessante domandarsi che cosa sia possibile se Dio è morto. È dubbio che sia possibile che l'acqua si trasformi in vino, visto che si tratta di un miracolo possibile, se va bene, se Dio è vivo. È dubbio che $2 + 2 = 5$, visto che non pare che Dio si facesse garante delle verità della matematica. È dubbio che venga ridotta o addirittura abolita l'ICI, dal momento che non risulta che Dio sia intervenuto in alcun modo in quella istituzione. Dunque, se Dio fosse morto, non cambierebbe proprio niente. La "crisi dei fondamenti" di cui tanto si parlava anni fa non ha alcuna conseguenza né sugli oggetti fisici né sugli oggetti ideali. Al massimo, ha qualche effetto sugli oggetti sociali, come è accaduto recentemente con il taglio dell'ICI per i beni della Chiesa. Disgraziatamente, però, la decisione ha dimostrato qualcosa di diverso, e cioè che «Se Dio è vivo tutto è possibile».

Lasciamo perdere queste frasi così estremistiche, prendiamo «Nulla esiste al di fuori del testo». Che significa: nulla esiste al di fuori di un linguaggio e di una tradizione, dunque tutto è relativo a qualcosa. Frase di grande effetto, ma difficilmente credibile. Basta aprire gli occhi. Fuori del testo esistono laghi, montagne, portapenne, sci e scarponi da sci, oceani ecc. Fuori del testo esistono teoremi, numeri, relazioni (“più grande di”, “a sinistra di”). Fuori del testo, invece, *non* esistono lezioni, relazioni, voti, crediti, statini, esami, registri, lauree, studenti, professori, monsignori, cattedre, aule, moduli, assunzioni, rivoluzioni, convegni, conferenze, licenziamenti, sindacati, parlamenti, società per azioni, leggi, ristoranti, denaro, proprietà, governi, matrimoni, elezioni, giochi, ricevimenti, tribunali, avvocati, guerre, missioni umanitarie, votazioni, promesse, compravendite, procuratori, medici, cattedrali, colpevoli, tasse, vacanze, cavalieri medioevali, presidenti. Queste entità sono *soggetto-dipendenti* (nel senso che non esisterebbero se non esistessero soggetti) ma non sono soggettive, nel senso che non dipende dall’arbitrio di un singolo decretare che i soldi non hanno più valore. La frase di Derrida ha dunque un senso se viene indebolita logicamente e rafforzata ontologicamente: «Nulla *di sociale* esiste al di fuori del testo».

Ecco la morale, per come mi sento di trarla a tanti anni di distanza e dopo tanti peregrinaggi intorno alla mia stanza. Il postmoderno, dalle sue origini nietzschiane ai suoi esiti berlusconiani, ha variamente sviluppato un unico assunto: non esiste una realtà “come tale”, un mondo esterno indipendente dagli osservatori. Questa realtà è trasformata da filtri, schemi concettuali, tradizioni, pregiudizi, pulsioni e ideologie. Risultato: siamo nel mondo dell’apparenza, meglio che sia bella. Ora, a parte che l’apparenza poi tanto bella non è stata, ma questo indubbiamente non dipende dai postmoderni, credo – a tanti anni di distanza, lo ripeto – che il difetto stesse proprio nel non aver considerato che ci sono più cose fra la terra e il cielo che in tutte le nostre filosofie, e nell’aver pensato che il mondo fosse una via di mezzo tra una seduta di borsa e un laboratorio del dottor Stranamore. Cose passate, dunque, che in fondo erano state giudicate e criticate come si meritano tanti anni fa da Paolo Bozzi, il mio collega di Trieste e grandissimo percettologo a cui, alla fine, devo la mia conversione al realismo: «Se in un’isola c’è un gran sasso nero, e tutti gli abitanti si sono convinti – con elaborate esperienze e molto uso della persuasione – che il sasso è bianco, il sasso resta nero, e gli abitanti dell’isola sono altrettanti cretini».

(Questo, ovviamente, per la teoria. Per la biografia, le cose sono un po’ diverse. E certo se ripenso a me stesso all’epoca di *Tracce*, se ripenso al postmoderno a Torino non so se ridere o se piangere e si scatena la ricerca del tempo perduto. O meglio, per restare ai francesi da cui siamo partiti, come si conclude *L’éducation sentimentale*? «“C’est là ce que nous avons eu de meilleur!” dit Frédéric. “Oui, peut-être bien? C’est là ce que nous avons eu de meilleur!” dit Deslauriers»).

Aurelio Rizzacasa

(Università di Perugia)

Il mio itinerario filosofico risente di una formazione culturale che, dopo gli studi classici compiuti con interesse e passione per il mondo antico, si è orientato in un duplice orizzonte. Il primo è relativo ad una formazione giuridica improntata alla storicità e all'ermeneutica dei testi collocati nelle situazioni sociali dalle quali traggono origine e significato, ma proiettata ai principi generali del diritto quali appaiono da una riflessione sui problemi di ordine costituzionale. In questo quadro la mia tesi di laurea ha affrontato "Il dovere di difesa dello Stato", concentrandosi sul tema specifico dell'obiezione di coscienza. Il secondo è relativo ad una formazione filosofica aperta all'orizzonte della cultura contemporanea; in tale ambito i miei studi sono stati caratterizzati da un approfondimento della filosofia del diritto, sotto la guida di Sergio Cotta, nonché della storia della filosofia con Guido Calogero, insieme ad un accurato studio dell'orizzonte delle filosofie contemporanee come l'esistenzialismo, la fenomenologia e le filosofie analitiche, sotto la guida di Pietro Prini. Così i due ambiti, rappresentati dalla "scuola romana di filosofia" e dal "pensiero cristiano", si sono fusi nei miei interessi filosofici: dalla focalizzazione del tema del "mistero", attraverso la consapevolezza della finitezza prospettica dell'essere umano, sono così giunto ad una serie di approfondimenti critici nei quali "il lavoro sul frammento" è diventato l'occasione per approfondire criticamente i grandi temi perenni del filosofare umano.

In tale contesto degli studi giovanili, la mia ricerca filosofica si è orientata nell'approfondimento antropologico-filosofico del rapporto tra il pensiero speculativo e le indagini empiriche sull'uomo, che trovano il loro perfezionamento nelle scienze umane. Così il tema costante di riferimento per i primi anni di ricerca è stato il "Body-Mind Problem" nelle filosofie analitiche. Inoltre, gli interessi riferiti sia all'orizzonte della filosofia contemporanea sia all'orizzonte delle scienze umane hanno determinato una serie di indagini articolate relative al settore psico-pedagogico, con particolare rilievo a questioni di ordine epistemologico, nonché ad impegni di natura sperimentale. Ciò, del resto, era anche legato ad attività di insegnamento nei licei.

Muovendo da queste premesse di ordine culturale, l'itinerario filosofico si è caratterizzato in base ad alcuni nodi problematici che costituiscono, del resto, gli assi portanti delle mie indagini filosofiche. Si tratta di un rilievo che, a partire dal nucleo di fondo, costituito dalla persona umana, si estende a comprendere un'area fenomenologico-esistenziale e linguistico-ermeneutica delle istanze analitiche e valoriali relative alla situazione, nonché ai contesti culturali in cui l'uomo si colloca nel suo impegno di edificazione storica della civiltà.

In particolare i miei campi di ricerca, inerenti ai diversi interessi scientifico-filosofici, si articolano, durante gli anni, secondo molteplici nodi problematici che possono esser sintetizzati nel seguente schema orientativo, con riferimento a sette aree fondamentali:

1) nell'ambito della filosofia del diritto, ho approfondito le tematiche dell'obiezione di coscienza, del pacifismo e della nonviolenza¹, in un orizzonte che, muovendo dalle tematiche giuridiche, è giunto ad un'analisi critica delle radici valoriali degli argomenti affrontati, recuperate, in particolar modo, nelle posizioni di carattere filosofico-morale che costituiscono i riferimenti di fondo adatti a comprendere il contesto culturale nel quale si collocano le problematiche medesime;

2) nel settore dell'antropologia filosofica, ho affrontato, come già detto, con particolare attenzione alle filosofie analitiche dell'area anglo-americana, il cosiddetto "Body Mind Problem", nell'ambito del quale, oltre ad isolare le concezioni in certo senso classiche degli autori che lo hanno trattato, ho puntualizzato anche gli aspetti teorici che emergono dalla relazione epistemologica esistente tra filosofia e scienze umane in questo particolare orizzonte di riferimento²;

3) dal duplice punto di vista filosofico-teoretico e, soprattutto, filosofico-morale, ho approfondito le problematiche dell'esistenza nel triplice campo della fenomenologia, delle filosofie esistenziali e dell'ermeneutica, con particolare riguardo ad autori quali E. Husserl, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, P. Ricoeur, recuperando anche le radici problematiche di carattere genetico nelle posizioni di pensatori quali S. Kierkegaard, F. Nietzsche e M. Stirner³;

4) ho dedicato una certa attenzione di carattere filosofico-giuridico ed etico-filosofico al concetto di "persona", con l'intenzione di recuperare il problema della soggettività nell'ambito della crisi nichilistica emergente dalla dissoluzione del pensiero filosofico-ontologico nella cultura post-moderna e post-metafisica contemporanea; in questa ultima prospettiva, ho approfondito autori quali E. Mounier, P. Ricoeur, E. Cioran e J. Baudrillard;

5) ho pure curato lo studio di alcune problematiche inerenti alla filosofia della religione, con particolare attenzione fenomenologico-ermeneutica per i temi del mistero, del sacro e della metafora⁴; in tale orizzonte, ho focalizzato prevalentemente le posizioni relative al pensiero di S. Kierkegaard, R. Otto, M. Eliade, G. Marcel, P. Ricoeur;

¹ *Il pacifismo nella dottrina politico-pedagogica di Bertrand Russell*, Leonardi, Bologna 1969; *I fondamenti biblici della non violenza*, Quatrini, Viterbo 1969.

² *L'antimetafisica nella filosofia analitica*, Leonardi, Bologna 1976.

³ *L'esistenza nelle filosofie esistenziali*, Città Nuova, Roma 1976; *S. Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Studium, Roma 1984; *Il tema di Lessing*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996; *Fenomenologia ed esistenza*, Esi, Napoli 1996.

⁴ *Luoghi e metafore per una filosofia della religione*, Ed. Porziuncola, Assisi 1997.

6) inoltre ho trattato, in una prospettiva etico-filosofica, l'ermeneutica del rapporto tra letteratura e filosofia, concentrando specificamente la mia attenzione su autori quali Leopardi⁵, D'Annunzio e Pirandello;

7) uno dei miei interessi costanti si è rivolto alla filosofia della storia, nonché alla metodologia delle scienze storico-sociali, in un itinerario in cui le due componenti, storica e teoretica, si fondono nella interpretazione dei tre modelli di riferimento (teologico, filosofico, epistemologico)⁶. In quest'ottica, i parametri esistenziali quali lo spazio, il tempo, la storia e la previsione sono apparsi come il luogo ermeneutico degli autori e delle prospettive prese in considerazione.

La mia attività di ricerca ha trovato sempre il suo punto di riferimento espressivo e creativo nell'attività didattica di carattere universitario, svolta inizialmente presso la Libera Università della Tuscia di Viterbo, poi presso l'Università di Siena (Arezzo) ed infine presso l'Università di Perugia. Attività di docenza che ha compreso una serie di discipline quali: la filosofia morale, l'antropologia filosofica, la filosofia della religione e, soprattutto, la filosofia della storia, discipline tutte comprese nel settore specifico della filosofia morale, in cui i miei interessi speculativi si accompagnavano a quelli di ordine giuridico e politico-sociale.

In particolare, in rapporto al mio insegnamento di "Filosofia della storia" ho analizzato la crisi del già ricordato triplice modello interpretativo della storia stessa (teologico, filosofico, epistemologico); a tali questioni, rivolte prevalentemente alla cultura filosofica contemporanea, è da aggiungere un costante interesse per lo sviluppo storico della filosofia della storia, nonché della metodologia storiografica, finalizzato a focalizzare le problematiche del progresso, del post-moderno, del nichilismo, del tempo, della fine della storia⁷ e della scienza storica nella sua genesi, nonché nei suoi sviluppi più recenti. In aggiunta a ciò, ho compiuto approfondimenti in ordine al problema dialogico delle comunicazioni umane, nonché al problema religioso del "sacro" e delle "ierofanie": per tale via ho affrontato il complesso mondo del linguaggio delle religioni con particolare attenzione ai simboli, alle metafore e, soprattutto, alle due valenze, poetica e narrativa, del linguaggio stesso, all'interno delle quali il "mito" costituisce senz'altro un punto di riferimento obbligato.

Il mio itinerario ha infine trovato il suo spazio di chiarificazione nell'approfondimento di alcuni aspetti storici legati alle problematiche filosofiche, con una duplice attenzione alle questioni di filosofia morale e di filosofia della storia; gli autori affrontati in tale sede sono fra gli altri Giacomo da Viterbo⁸, Bonaventura da Bagnoregio, Casto Innocente

⁵ *Ragione, Natura, Storia nel "pensiero" di G. Leopardi*, Esi, Napoli 2003.

⁶ *Filosofia della storia: temi, problemi, prospettive*, Borla, Roma 1993; *Per costruire la storia come luogo di dialogo e di incontro*, UNICEF, Viterbo 1994.

⁷ *L'eclisse del tempo. Il fine e la fine della storia*, Città Nuova, Roma 2001.

⁸ *Giacomo da Viterbo, il governo della chiesa*, Nardini, Firenze 1993.

Ansaldi⁹. Infine sto approfondendo il pensiero di Agostino di Ippona in riferimento al rapporto tra tempo e storia, nonché il pensiero di E. Cioran in merito all'emergenza del negativo nella cultura contemporanea; approfondimento non disgiunto da un'attenzione al pensiero italiano, all'interno del quale è fra l'altro emblematica, per l'itinerario orientato a valorizzare il pensiero negativo, la figura di Leopardi. Tuttavia, la mia preoccupazione è quella di vedere nel nichilismo un punto di passaggio obbligato della cultura contemporanea, al fine di vagliare le possibilità di superamento di questo orizzonte segnato da un "indebolimento" del filosofare. In tale situazione, nel settore specifico della filosofia della storia le mie ultime ricerche si stanno concentrando sul "pensiero apocalittico", per recuperare nella trascendenza quella ripresa di senso che è stata imposta all'immanentismo contemporaneo dalla caduta nell'emergenza nichilista. Un'ulteriore apertura delle mie più recenti ricerche converge nella focalizzazione del dialogo tra filosofia, scienza e teologia. L'autore privilegiato in quest'area di ricerca è Teilhard de Chardin, che nel paradigma evoluzionistico ha trovato la continuità e lo sviluppo del pensiero filosofico convergente nel pensiero cristiano.

Da un punto di vista metodologico, il mio itinerario filosofico è caratterizzato da una linea di sviluppo che dalla cosiddetta dimensione analitica del filosofare giunge alla valorizzazione del momento ermeneutico inteso quale attenzione al frammento, che permette alla finitezza esistenziale dell'uomo di aprirsi prospetticamente all'universalità dei massimi problemi. Si tratta cioè di un'avventura speculativa che dal particolare giunge all'universale, non attraverso un'argomentazione logico-dimostrativa ma, piuttosto, mediante un approfondimento dei vissuti condotto attraverso il coinvolgimento della coscienza, che dalla propria individualità personale si protende verso l'universalità delle essenze specifiche delle diverse regioni ontologiche del reale (per esprimermi con un linguaggio di derivazione fenomenologico-husserliana). È questa, in definitiva, la lezione – sempre husserliana – di un "andare alle cose" che, ponendo fra parentesi le rappresentazioni soggettive di carattere individuale, giunge al tentativo di vedere nel "mondo della vita" l'orizzonte esplorativo dell'esistenza. In ciò si radica la mia consapevolezza del "mistero" che, per dirla con Gabriel Marcel, costituisce l'orizzonte inverificabile dell'impegno esistenziale. Si tratta cioè di un mistero che coinvolge il filosofo come credente, ma che indica la via di una verità nascosta che sfugge alla nostra comprensione intellettuale in quanto rappresenta l'orizzonte ontologico in cui siamo immersi. Questa è la prospettiva per cui, a mio avviso, l'orizzonte kantiano del filosofare costituisce il momento insuperabile di una presa di coscienza del limite trascendentale che caratterizza il nostro conoscere, il nostro dovere e il nostro sperare. Tale è la situazione a partire dalla quale vanno presi in considerazione i temi ricorrenti del mio impegno speculativo, che non dimentica tuttavia la lezione storicistica del nostro essere eredi del pensiero hegeliano.

⁹ C.I. Ansaldi, *Riflessione sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale*, Esi, Napoli 1987.

Identità e differenza: brevi riflessioni critiche sui misteri greci

Claudia Luchetti

Questo articolo nasce da una riflessione sul contributo curato da Paolo Scarpi (*Le religioni dei misteri*, 2002)¹, laddove l'esigenza di un ampliamento della discussione si è affacciata immediatamente e per una ragione sostanziale: l'acquisizione della consapevolezza che le due difficoltà principali riproposte all'attenzione nelle sezioni introduttive di questo lavoro, centrando l'essenzialità del problema, risultano degne di una trattazione filosofica. L'adeguatezza di questo approccio è evidente se si considera che le due aporie primarie cui va incontro chiunque si sia proposto e tuttora si proponga di sciogliere l'enigma della natura dei culti misterici, possono essere ricondotte alla loro radice teoretica, ovvero quella della *ricerca di una definizione*. È chiaro infatti che, in primo luogo dietro all'annosa domanda circa il significato da attribuire al termine 'misteri', si cela l'esigenza di pervenire ad un genere comune alle diverse manifestazioni descritte come tali; secondo, che il sovrapporsi dei diversi culti (precisamente quelli dionisiaci, orfici ed eleusini), sia sentito come un ostacolo insormontabile alla comprensione, rispecchia invece la necessità complementare di delinearne le reciproche differenze specifiche. Si può dunque ben dire, che, a prescindere dalla diversità degli approcci di partenza, il tema squisitamente filosofico dell'identità e della differenza abbia determinato lo stesso sviluppo cronologico dell'indagine sui misteri in ambito storico-religioso.

Per passare alla prima questione teorica, il problema della determinazione innanzitutto della nozione di 'mistero', si presenta immediatamente assai gravoso. Il significato di arcano, occulto e segreto, consolidatosi nella coscienza comune dell'Occidente, sarebbe ben lontano dall'esserci pervenuto come eredità diretta della grecità: esso è al

¹ Essendomi indispensabile fare costante riferimento alle fonti qui contenute, relative ai culti della grecità arcaica e classica, faccio notare che il primo tomo si presenta diviso nelle sezioni *Eleusi*, *Dionisismo*, *Orfismo*, ciascuna ulteriormente articolantesi in un indice per argomenti, contrassegnati da lettere alfabetiche. Il secondo volume è dedicato ai misteri di epoca ellenistica, ma dovendo limitare il mio ambito di indagine ho scelto di non farvi riferimento.

contrario l'esito di un'operazione di consapevole filtraggio culturale, compiuta già in ambito filosofico tardo-antico, ma principalmente dal cristianesimo (anche se in questo slittamento semantico, considerando di seguire W. Burkert, 1987, Scarpi ritiene di individuare una corresponsabilità platonica su cui mi permetto di nutrire qualche dubbio²), del concetto greco *mystikos*, piegato ad indicare quell'insieme di verità rivelate acquisibili soltanto attraverso la fede, e collocate perciò drasticamente al di sopra della facoltà di comprensione razionale. Nell'esperienza greca, in modo radicalmente diverso, 'mistico' non denoterebbe l'oggetto della conoscenza eventualmente acquisita attraverso il rito, bensì il contesto culturale entro cui la si perseguiva, a prescindere da quale ne fosse il contenuto ultimo. Sebbene il loro paradigma fosse quello eleusino, i misteri (*ta mysteria*) dunque determinerebbero esclusivamente alcune tra le molte festività contemplate nel calendario religioso delle diverse città greche; sulla stessa linea, *ta mystika*, unica designazione contenutistica, indicherebbe soltanto il complesso delle pratiche rituali coinvolte nei misteri; infine si può osservare che le celebrazioni misteriche avevano carattere pubblico, il che le rendeva qualitativamente non dissimili da altri culti poliadi³. Queste valutazioni sembrerebbero mirare ad appiattire il 'contenuto' sul 'contenitore', e a sottostimare almeno in parte il carattere iniziatico dell'esperienza misterica, muovendosi entro l'approccio filologico-storiografico inaugurato da Ch. A. Lobeck, 1829, e l'orientamento storico-comparatistico di R. Pettazzoni, 1924. Esse sono però principalmente il frutto di una reale difficoltà interpretativa; questa si impone all'attenzione seguendo l'analisi lessicologica, che merita ricordare, delle tre principali

² Non sarebbe opportuno qui entrare nel merito della questione relativa a quale natura si debba attribuire alla modalità di conoscenza cui, nella sua forma più alta o unica, il filosofo ateniese dà il nome di noesi; ad ogni modo il carattere fulmineo (cfr. *Lettera VII*, 341c-d) e teletico dell'esperienza noetica, come attesta la terminologia adottata proprio nel *Fedro* (cfr. 250b3-4 e 250c7), non implicano affatto l'inaccessibilità razionale di tale visione (cfr. *Resp.* VI, 508d-e, 509c sgg., e VII, 531d-535a), potendo essere agevolmente ricondotte al carattere 'elitario' della concezione gnoseologica di Platone. Mi pare, inoltre, che la posizione di W. Burkert al riguardo sia alquanto più sfumata, insistendo più che altro sull'aspetto descrittivo dell'esperienza misterica delineato nel *Fedro*. Con ciò non intendo affatto sostenere che Platone abbia, al contrario, 'svuotato' tale conoscenza del proprio carattere di 'divina rivelazione' (cfr. *Symp.* 209e-212b), tesi sostenuta, per esempio, da P. Kingsley, 1999; considero anzi che con il filosofo ateniese l'Idea di ragione trovi la propria espressione più elevata e completa, quella appunto di "perfetta sapienza", formulazione ricorrente in *Phaed.* 63b-69e, entro l'argomento socratico secondo cui la filosofia non è altro che "preparazione a morire".

³ «Il segreto, che forse non aveva nulla di oggettivamente rivelabile, divenuto il "segreto della città", impegnava i nuovi adepti [...] a dividere la sorte di Atene, realizzando in questo modo il senso pieno della *teletè*, la completezza che rendeva partecipi del destino della "più religiosa tra le città", come la definisce Edipo (Sofocle, *Edipo a Colono*, 260)» (P. Scarpi, 1994). Mi pare tuttavia evidente che dal senso di appartenenza generato nei cittadini dalla condivisione delle funzioni misteriche non conseguiva affatto la 'nullità' del loro contenuto.

formule ricorrenti nell'ambito dei *mysteria*: l'*orgia*, connessa con l'*ergon* e significante l'agire rituale e culturale, la *telete*, etimologicamente collegata a *telos*, fine, e a *teleute*, la fine, anche intesa come conclusione dell'esistenza, e che per una 'paradossalità ossimorica' viene a corrispondere nel latino ad *initia* (ad esempio in Cicerone, *De natura deorum*, I 119), donde la consuetudine di tradurre la *telete* come 'iniziazione', ed infine la *myesis*, da *myo*, la cui gamma di accezioni fluttua tra il rimarginarsi delle ferite ed il chiudersi degli occhi, come si evince da Omero, *Iliade*, XXIV, rispettivamente ai vv. 420 e 637, ed il serrare le labbra (Giovanni Tzetzes, *ad Aristofane*, *Le rane* 456a, in Eleusi E28). Difatti la connotazione cui l'intersezione di questi tre concetti inevitabilmente rimanda, è quella espressa dai due aggettivi *arreta* ed *aporreta*⁴, impiegati quasi come due sinonimi di 'misteri' (cfr. F. Graf, 1974): si tratta dell'indicibilità e dell'interdizione della comunicazione che circonda il rito, o l'esperienza, o ambedue. Il divieto di comunicare il nucleo rivelato ai *telestai* (coloro che sono 'compiuti, completi, perfetti'), cioè la sua segretezza, sancita nell'omerico *Inno a Demetra*, vv. 478-479 (Eleusi A1), ed onnipresente nelle fonti, rappresenta, anche perché assiduamente rispettata⁵, l'ostacolo maggiore al tentativo di porre una distinzione più netta fra il versante religioso esteriore e quello interiore, esistenziale e gnoseologico dell'evento misterico⁶. Credo che proprio a partire dall'osservanza della 'regola del silenzio' si renda necessaria una breve riflessione, perché il tentativo di separare drasticamente, ed uso qui un'espressione filosoficamente semplicistica, forma e contenuto dei misteri, sembra perlomeno azzardato: il divieto di divulgazione in vigore per gli iniziati non può concettualmente prescindere dall'esistenza di un contenuto gnoseologico trasmesso attraverso il rito, che anzi è il solo a poter giustificare l'esigenza di imporre un veto⁷; il presupposto dell'esi-

⁴ Queste 'cose che non si possono' e 'non si devono dire', potrebbero consistere nei *deiknymena*, nei *dromena* e nei *legomena* (cioè 'le cose mostrate', 'le cose fatte' e 'le cose dette'); cfr. M.P. Nilsson, 1967³.

⁵ La testimonianza più toccante in proposito mi sembra sia quella di Erodoto, *Storie*, II 171, 2-3: «E per quel che concerne il rito iniziatico di Demetra, che i Greci chiamano Tesmoforie, su di esso mi sia consentito restare in religioso silenzio, tranne che per ciò che è consentito dire.» [traduz. di P. Scarpi], Eleusi, A21.

⁶ Naturalmente i tentativi di svelare il contenuto oggettivo di questi segreti, sono stati molteplici; cfr. A. Brelich, 1969; W. Burkert, 1972; D. Sabbatucci, 1991²; M. Vegetti, 1991; A. Brumfield, 1996.

⁷ Mi sembra evidente che se pure l'intero svolgimento del cerimoniale fosse mai consistito nella 'mera' ostensione di oggetti, per limitarci ad esempio al caso delle cose mostrate, nulla può togliere ad essi il loro valore simbolico, legato verosimilmente alla specifica vicenda divina chiamata in causa, e perciò legittimamente investibile di un significato esoterico. Le fonti che alludono alla trasmissione di una cognizione occulta attraverso il rito non sono poche: per Eleusi cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* V II, 70, 7-71, 1 (B10) e IV I, 3, 1 (E19), Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, V 8, 39-40 (D61), Aristotele, *La filosofia*, fr. 15, b (E26), Giovanni Tzetzes, *ad Aristofane*, *Le rane*, 456a (E28) Pausania, I 38, 7 (F6); per Dionisio, Filone

stenza di una componente esoterica dei misteri, consistente in un nucleo di conoscenze non accessibile a tutti, si rivela inoltre doppiamente chiarificante, sposandosi perfettamente con l'ipotesi suffragata da varie fonti, dell'esistenza di diversi gradi dell'iniziazione⁸, oltre a non entrare, proprio in virtù dell'esistenza di questi vari livelli, in contrasto con il carattere pubblico e poliade delle cerimonie eleusine. Se si ambisce dunque a fornire una definizione verosimile dei misteri, non si può che considerarli quali *pratiche ritualizzate finalizzate al raggiungimento di una conoscenza elitaria*, di cui la segretezza è logica conseguenza e componente essenziale⁹. Di ben altro spessore è la questione quale potesse essere il contenuto di questa conoscenza, che temo, non solo a causa della scarsità di informazioni pervenuteci in merito, ma per la natura stessa della domanda, sia destinata a restare aperta; ciò non impedisce però di esprimersi sul 'genere comune' di apprendimento riservato agli iniziati. Voglio richiamarmi a Platone, non allo scopo di appiattire lo spirito dei misteri sulla sua speculazione filosofica¹⁰, ma perché lo considero un 'testimone diretto'¹¹ in grado di cogliere l'anello essenziale di congiunzione fra dionisismo, orfismo ed iniziazioni eleusine: è quanto avviene in modo lampante nel *Fedone*, in cui le 'metafore' derivate da questi tre culti si sovrappongono (cfr. 62b, 67c-d, 69c-d) per convergere nel concetto della necessità di "assimilazione al dio" (*homoiosis to theo*, in 80a-b, 80d, 81a, 83d-e). È chiaro che tale concezione presuppone, platonicamente, tanto la teoria delle Idee, quanto quella dell'esistenza, nell'uomo, dell'elemento divino (*psyche*), in assenza del quale l'agognata identificazione non sarebbe possibile; ed è altrettanto evidente il non poter presupporre né l'ontologia né la psicologia platoniche a riprova dell'esistenza di teorie analoghe sullo sfondo delle celebrazioni misteriche. Questo presupposto potrebbe però non essere necessario

di Alessandria, *La vita contemplativa* 12, 3-4 (E11), Aristofane, *Le rane* 354-357 (F4); per gli Orfici infine, cfr. il *Papiro di Derveni (Teogonia)*, I, e le Coll. VII e XXI (rispettivamente E1, E2), ed il *Papiro di Gurob*, 14 (E3).

⁸ Basti qui richiamare alla memoria la celeberrima distinzione, in ambito eleusino, fra Piccoli e Grandi Misteri. Per gli Eleusini cfr. gli Scolii antichi ad Aristofane, *Le rane*, 343, in Eleusi E21, e Plutarco, *Come constatare i propri progressi nella virtù*, 10 (81d-e), ivi, E31; per Dioniso cfr. Platone, *Fedone*, 69c-d, in Dionisismo, E5; per Orfeo cfr. *Papiro di Berlino* 44, coll. I 5-9 e IV 58-63, VII 116-20 (C3).

⁹ Esoterismo ed interdizione sono dunque ben lontani dall'essere la mera opera di una rielaborazione culturale tarda e cristiana (cfr. L. Bouyer, 1986).

¹⁰ Operazione concettuale destinata a fallire in partenza, essendosi il filosofo chiaramente inserito in una tradizione mitologico-religiosa preesistente ampiamente consolidata (cfr. K. Kerényi, 1940).

¹¹ Cfr. a proposito il bel lavoro di C. Schefer, 1996, in cui si parla della filosofia platonica nei termini di una "misteriosofia", ed il cui unico neo consiste nell'accentuare eccessivamente la componente 'apollinea' dell'esoterismo platonico, trascurando clamorosamente quella orfico-dionisiaca ed eleusina (quest'ultima, potentissima entro la teoria dell'anima).

se, come penso, ha ragione Aristotele¹² nel descrivere l'apprendere (*mathein*) degli iniziati come un 'patire' (*pathein*)¹³, il che nulla toglie in profondità alla conoscenza, per meglio dire in questo caso alla 'consapevolezza', così raggiunta, e ad un tempo rende non indispensabile la sua problematizzazione filosofica, sottolineandone piuttosto il carattere di 'esperienza vissuta'. Propongo perciò di definire come misteriche quelle *pratiche mirate a condurre i partecipanti all'esperienza dell'assimilazione alla divinità*, risultato conseguito operando mediante gradi diversi di iniziazione rituale. Non occorre spingersi tanto lontano per dimostrare che il fattore centrale di comunanza ai tre principali culti misterici risiede proprio nella volontà di "farsi simili al dio", che, ad esplicitarne la causa, è proprio il frutto dell'Idea di fondo dell'identità dell'Anima con il Divino; le indicazioni fornite dalle fonti sono numerosissime ed inequivocabili in merito¹⁴.

La seconda difficoltà, legata appunto alla possibilità di individuare i confini tra le tre principali forme di misteri, si incontra qualora si tenti di applicare il modello eleusino ad altre manifestazioni culturali classificate come misteriche, affidandosi del resto alle indicazioni fornite da Eraclito, che nel fr. 22 B Diels-Kranz, assimila ai *mystai* anche i *magoi*, i *nyktipoloi*, i *bacchoi* e le *lenai*, termini, questi tre ultimi, associati rispettivamente a Dioniso Zagreo (Euripide, *I Cretesi*, fr. 79, 4-15, Dionisismo E2), ai baccanti ed alle baccanti. Il tratto agrario dei misteri, che al limite può essere applicato ai culti dionisiaci per il legame esistente fra il dio e la viticoltura, lascerebbe fuori alcune pratiche altrettanto importanti, ed annoverabili anch'esse come misteriche, quali le iniziazioni femminili di Artemide a Brauron ed i misteri di Hera ed Afrodite (sui quali purtroppo la documentazione disponibile è ancora troppo scarsa), così come i culti di Samotracia e l'orfismo.

¹² Citato da Sinesio, *Dione*, 48 in Eleusi E26a.

¹³ Di questa 'passività' sono perfetta espressione le azioni rituali, come quelle eleusine consistenti nella teatralizzazione del mito di Demetra e delle nozze sacre fra Core e Plutone.

¹⁴ Riguardo all'unificazione con il divino per gli Eleusini, cfr. Clemente Alessandrino, *Protrettico* 12, 2; 13, 5, in Eleusi, D44; *IG II²* 3811, 1-2; 4-10, ivi, D 57; cfr. inoltre Teone di Smirne, *L'utilità della matematica*, pp. 14-15, ed Aristotele, *La filosofia*, fr. 15, ivi, E7 ed E26; per i Bacchoi, cfr. invece Euripide, *Le Baccanti*, 298-301, in Dionisismo, C2, Erodoto, *Storie*, IV 79, ivi, E9, e Filone di Alessandria, *La vita contemplativa*, 12, 3-4, ivi, E11; infine, per gli Orfeotelisti, l'origine 'urania' dell'anima è tema centrale delle lamine auree, più che mai incisivo nella *Laminetta d'oro di Thurii*, in Orfismo, G5 «[...]Beato e glorificato, sarai dio anziché mortale.[...]» [traduz. mia]. Per quanto concerne la concezione della *psyche*, a prescindere dalla sua complessità filosofica, è chiaro che la convinzione che diversa sia la sorte oltremondana degli iniziati da quella di coloro che non lo sono, implica la credenza in un suo statuto speciale, qualitativamente diverso da quello del corpo: per Eleusi le indicazioni sono molteplici: Clemente Alessandrino, *Stromata* V 11, 70, 7-71, 1, in B10; e cfr. inoltre G2-5, G8, G11-12; per il Dionisismo, Euripide, *Le Baccanti*, 21-25; 34; 55-63; 69-83, e 72-74 in C1 e G1; e specialmente Platone, *Fedone*, 69c-d, in G2; per gli Orfeotelisti cfr., in generale, G. Pugliese Carratelli, 1993.

Per quanto concerne Dioniso, dio capace di morfopoiesi del margine e della trasformazione (M. Detienne, 1977), che incarna l'identità individuale e contemporaneamente rappresenta la costante minaccia della sua perdita (Filocoro, *FrGrHist* 328, F 5b; Euripide, *Baccanti*, 912-913, 918-922), né gli Anthesteria (H.W. Parke, 1977), né il teatro tragico ad Atene, risultano essere stati, forse per la dominanza di Eleusi, luoghi ed occasioni di celebrazioni misteriche; queste sono piuttosto originate dal dio al di fuori dell'Attica¹⁵. Sebbene Aristofane parli di iniziazioni dionisiache, riferendosi, tra l'altro, proprio ad Atene (*Le rane*, 357; 368, ivi, E1) e Pausania riveli l'epiteto *mystes* del dio (*Periegesi della Grecia*, VIII, 54, 5), risulta problematico tanto ricondurre la pluralità delle congregazioni dionisiache ad una morfologia specificamente misterica, almeno in epoca classica (H.S. Versnel, 1990), quanto delimitare e descrivere eventuali misteri dionisiaci. Ad ogni modo, la spinta esoterica ed elitaria, presente nelle associazioni dionisiache, fornisce un trampolino di lancio all'interessante ipotesi genetica, suggerita da vari interpreti (cfr., in particolare, J.A. Dabdab Trabulsi, 1990), del culto di Dioniso: presente già nel pantheon miceneo come *diwo-nu-so* (teonimo attestato nelle tavolette in Lineare B di Pilo Py Ea 102 ed Xb 1419, e di Khanià, a Creta, KH Gq 5), egli non sarebbe né un 'dio della plebe', né un dio eversivo (Detienne, 1997, *cit.*), bensì pienamente riconosciuto dall'arsitocrazia dei *gene* di epoca arcaica. Esiste poi un problema di sovrapposizione fra dionisismo ed orfismo, che rende difficile individuare una escatologia e una soteriologia autentica e autonoma tipica del primo rispetto al secondo; il prototipo orfico¹⁶, originariamente indistinguibile dal culto di un gruppo dionisiaco montano della Tracia, votato alla speculazione semifilosofica, con un'antropogonia ed un'antropologia fortemente orientate escatologicamente (E. Rohde, 1890-94), in epoca classica si presenta invece come uno tra i settori del dionisismo, fino a riassorbire in sé tutta la realtà dionisiaca con il crollo delle *poleis* in età ellenistica. Inoltre seguendo, in parte, Platone (*Leggi*, VI 782c-d, in Orfismo, E6), l'orfismo si presenta più che altro come uno stile di vita, e come modello di orientamento pratico-ideologico, di cui un buon esempio è il governo dei Pitagorici a Crotona alla fine del VI secolo; nondimeno, la pratica orfica delle purificazioni e delle iniziazioni si esprime secondo schemi analoghi alle cerimonie misteriche. L'origine più accreditata dell'orfismo si può vedere, secondo Dodds (1951), nello sciamanismo asiatico¹⁷, che avrebbe nella Tracia un perfetto punto di congiuntura col Mediterraneo. Mi sembra rilevante sottolineare due tratti distintivi, secondo Scarpi, dei culti orfici rispetto ad altri: il loro far capo ad un fondatore, eroe e poeta ad

¹⁵ Per limitarsi ad un solo richiamo, fra i tanti possibili, cfr. Oppiano, *L'arte della caccia*, IV 244-256, in *Dionisismo*, A4.

¹⁶ La questione dell' 'identità orfica', nell'ambito dei testi consuetamente letti come conformi alla dottrina (la *Teogonia*, gli *Inni* e le varie epigrafi), è stata di recente riaffrontata da P. Bourgeaud, C. Calame ed A. Hurst, 2002

¹⁷ In virtù della cui influenza si associerebbe ad Orfeo la figura leggendaria di Zalmosside; cfr. Platone, *Carmide*, 156b ss.

un tempo¹⁸ ed il basarsi su testi scritti¹⁹, in contrasto con l'oralità attraverso cui gli altri misteri venivano tramandati di generazione in generazione. Si potrebbe perciò essere indotti a ritenere che sotto tre aspetti l'orfismo non solo si distingua, ma confligga con le altre manifestazioni misteriche: innanzitutto la catarsi orfica prevedeva l'astensione dal consumo delle carni, il che avrebbe costituito un elemento di rottura con la cultura del sacrificio diffusa negli altri riti (Scarpi, p. 352, vol. I); secondariamente, l'invito orfico a 'farsi simili a dio', contemplando la possibilità di accedervi in un rapporto non mediato, sarebbe estraneo tanto ad Eleusi quanto al dionisismo (*ibidem*); infine, apparirebbe una differenza strutturale fra l'*eschaton* (la concezione delle 'cose ultime', dell'*aldilà*) orfico e quello eleusino, essendo il primo più teso a stabilire lo statuto ontologico dell'Anima, il secondo invece maggiormente indirizzato a distinguere la sorte degli iniziati da quella dei non iniziati (*Introduzione*, XXIII, vol. I). Personalmente non vedo in alcuna tra queste osservazioni la base per tracciare demarcazioni essenziali: l'esortazione a 'mantenersi puri' ed a non compiere sacrifici animali è presente tanto nelle pratiche eleusine che in quelle dionisiache²⁰, così l' 'indiarsi', si incontra tanto ad Eleusi, in cui l'iniziazione consisteva anche nel rivivere l'esperienza delle divinità coinvolte²¹, quanto nel culto di Dioniso, la cui componente più nota è appunto l'invasamento bacchico (*enthusiasmos*), frutto proprio della possessione divina; conclusivamente, credo anche che la teoria della psiche, a prescindere, come dicevo in precedenza, da quanto esplicita essa sia, unitamente alla convinzione che solo agli iniziati spetti un destino oltremondano felice, siano anzi fattori fondamentali di unione in questa triade di misteri. A mio modo di vedere non è dunque in queste componenti che le effettive differenze fra le tre principali manifestazioni misteriche andrebbero ricercate: queste potrebbero scaturire piuttosto dall'esistenza, in tutti e tre i contesti, di diversi gradi dell'iniziazione²², così come, sul piano mitico, dalla diversa natura della divinità chiamata in causa (cfr. le corrispondenti vicende mitologiche riportate nelle rispettive voci *A. Miti di fondazione*). Il mio suggerimento, privo di qualunque pretesa di originalità (cfr. W.F. Otto, 1933²³, e 1929; e di K. Kerényi, 1940-42, 1962, 1950, 1967, ed

¹⁸ Damascio, *Commento a Platone*, 'Fedone' (I), 11, 1-7, in *Orfismo*, C9; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, V, 64, 4 ed I 23, 2; 6-7, *ivi*, D1 e 2.

¹⁹ Una "caterva di libri", come dice Platone in *Repubblica*, II, 364e-365a, *ivi*, F3; le fonti per questi testi sono T 220-227 in O. Kern, *cit.*, ed in M.L. West, 1983.

²⁰ Senocrate, in Eleusi, F30 e Porfirio, *Sull'astensione dal consumo delle carni degli animali*, IV 16, *ivi*, F31; Euripide, sia ne *Le Baccanti*, 470-474; 476, in *Dionisismo*, F2, che ne *I Cretesi*, fr. 79, 16-20, *ivi*, F 3.

²¹ Cfr. *supra*, n. 14.

²² Cfr. *supra*, n. 8.

²³ In cui Otto, sulla scia di Ovidio, *Metamorfosi*, 3, 658-659 (*nec enim presentior illo est deus*), definisce Dionisio come "deus praesentissimus"; sulla stessa linea si colloca M. Detienne, 1986, in cui Bacco è il simbolo della presenza epifanica, della *parousia*.

infine, 1976¹)²⁴, è quello di tornare a quell'approccio alla mitologia greca, che mai completamente sopito, rivive periodi di latenza o di dimenticanza, e che è logica conseguenza di quello dialettico: mi riferisco appunto al filone interpretativo inaugurato da F. Creuzer, 1837-42³, e portato avanti da F.W.J. Schelling, in particolare nella *Philosophie der Offenbarung* [1841/1842], in cui tanto la coppia divina Demetra-Core, quanto la figura di Orfeo, quanto Bacco, vengono considerati come Idee, Principi e Cause, e dove nei misteri attici viene visto l'elemento 'interiore ed esoterico della mitologia'. Non è necessario chiarire l'ovvio legame di implicazione reciproca fra idealismo e concezione dialettica del reale; mi limito qui ad osservare che la credenza greca nella congenericità della psiche al divino (la sua *idealità*), accanto alla convinzione dell'esistenza di un mondo di dèi, che pur essendo qualitativamente sovrumani sono in grado di comunicare con i mortali, fornisce il supporto teorico alla tesi che *il differenziarsi dei culti misterici, ferma restando la finalità comune, non è altro che il frutto del votarsi degli adepti ad un dio piuttosto che ad un altro*. Un buon esempio della fecondità di questa chiave di lettura, quanto alla capacità di risolvere problemi 'concreti' di ordine filologico ed epigrafico, ci viene fornito proprio nel contesto della critica commistione fra le teorie orfica e dionisiaca dell'al di là²⁵; è esattamente l' 'Idea di Dionisio' (la "Dionysosidee", per rifarci alla terminologia schellinghiana, *op. cit.*), la cui storia atemporale è descritta nei miti che narrano le vicissitudini del dio, a consentire di riconoscere nel contenuto delle lamine auree di Pelinna, pur ritenute la prima attestazione non letteraria della dottrina degli Orfici, un esplicito riferimento ai misteri dionisiaci²⁶.

Accingendomi a concludere sento l'esigenza di rilevare una mancanza, e significativa, entro il dibattito sulle pratiche misteriche: mi riferisco alla scarsità di indagini dedicate al culto di Apollo, che a mio parere presenta molteplici aspetti degni di approfondimento alla luce dei quali si potrebbe congetturare l'esistenza di culti misterici (P. Kingsley, *cit.*; D. Gersehnson, 1991), svolti in nome del dio.

²⁴ Mi sento in dovere di menzionare anche il contributo di uno degli ultimi eredi di questa corrente di pensiero, nell'ambito della psicologia archetipica: J. Hillman, 1980.

²⁵ Emblematico è il caso di una tavoletta ossea rinvenuta ad Olbia, luogo di fervente culto in onore di Dionysos Bakkheios, sulla quale è riportata l'iscrizione "vita-morte-vita" (*bios-thantos-bios*), che sembrerebbe alludere ad una retrostante teoria della metempsicosi e che perciò, anche sulla scorta di Platone (*Men.* 81b), è stata associata immediatamente alla parola degli Orfici (cfr. M. West, 1982).

²⁶ Ne cito le prime due linee (Pugliese Carratelli, *op. cit.*, II B3): «Ora sei morta ed ora rinasci, tre volte beata, proprio in questo giorno./Dì a Persefone che Bacco stesso ti ha liberato» [traduz. mia]. Persefone madre di Bacco, ha il potere di deliberare sulla sorte del defunto, e si mostrerà benevola nei suoi confronti solo se questi proverà di aver espiato la colpa che gli umani recano con sé (possibile solo se l'anima che si reca nell'Ade è appunto quella di un iniziato ai misteri dionisiaci), in quanto progenie dei Titani che hanno ucciso e smembrato Dionisio bambino (cfr. F. Graf, 1993).

Dovendo spendere una parola di chiusura, merita rievocare la *vexata quaestio* della genesi dei culti misterici, su cui già gli antichi si interrogavano; tuttavia le diverse versioni pervenuteci, da quella dell'origine cretese per gli eleusini (Diodoro Siculo, *Biblioteca*, V 77, 3), a quella frigia per Dioniso (Apollodoro, *Biblioteca*, III 5, I), o egizia (Erodoto, *Storie*, II 49 1-2, Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I 96, 4-5), si presentano come 'variazioni su miti di fondazione', avvolgendo, per esprimerci così, in un ulteriore involucro mitico pratiche già di per sé esito di una mitopoiesi.

* * *

Bibliografia

- AA.VV., *L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches. Présentation*, «Revue de l'Histoire des Religions», 219 (2002), pp. 379-400
- L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986
- A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969
- A. Brumfield, *Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women*, in R. Hägg, *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm 1996, pp. 67-74
- W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass.-London 1987
- W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972
- F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig und Darmstadt 1837-42³
- J.A. Dabdab Trabulsi, *Dionysisme. Poivoir et Société*, Besançon-Paris 1990
- M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986
- M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977
- B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974
- E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965
- E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951
- D.E. Gershenson, *Apollo the Wolf-god*, «Journal of Indo-European Studies», Monograph Number 8, Institute for the Study of Man, 1991
- F. Graf, *Dionysian and Orphic Escatology: New Texts and Old Questions*, in T.H. Carpenter-C.A. Faraone, *Masks of Dionysus*, Ithaca-London 1993, pp. 239-258
- F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York 1974
- J. Hillman, *Dionysos in Jung's Writings*, in *Facing the Gods*, University of Dallas 1980, pp. 151-164

- Inni Omerici*, a c. di F. Càssola, Milano 1975
- K. Kerényi, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Düsseldorf 1953
- K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962
- K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976¹
- K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig 1940-42
- K. Kerényi, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, London 1967
- K. Kerényi, *Miti e Misteri*, a c. di A. Brelich, Torino 1950
- K. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam 1940
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Worcs 1999
- Le lamine d'oro 'orfiche'*, ediz. e commento a c. di G. Pugliese Carratelli, Milano 1993
- Le Religioni dei Misteri*, a c. di P. Scarpi, Milano 2002, voll. I-II
- Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii Prussorum 1829
- M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967³
- Orphicorum Fragmenta*, collegit O. Kern, Berolini 1922
- W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929
- W.F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933
- H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, London 1977
- R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. Br. 1890-94
- D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Pisa 1991²
- P. Scarpi, *La religione greca*, in *Storia delle religioni*, I. *Le religioni antiche*, a c. di G. Filoramo, Roma-Bari 1994
- C. Schefer, *Platon und Apollon: von Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin 1996
- F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841/1842], hrsg. u. eingel. von M. Frank, Frankfurt am Main 1993²
- M. Vegetti, *L'uomo e gli dèi*, in J.P. Vernant, *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 257-287
- H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990
- M.L. West, *The Orphics of Olbia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 45 (1982), pp. 17-29
- M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983

Cuique suum. Il problema del concetto formale di giustizia in Perelman, Kelsen, Heller

Andrea Vestrucci

Il metodo utilizzato da Perelman per giungere alla forma del concetto di giustizia può essere qualificato come induttivo: l'autore in un primo tempo enuncia e analizza sei differenti concezioni di giustizia¹, quindi tenta di ricavare da tali determinazioni il minimo comun denominatore, ovvero quanto di comune sia riscontrabile all'interno e al di là delle variabili del concetto², e infine attua una verifica del risultato raggiunto attraverso la dimostrazione della riducibilità di ciascun concetto particolare alla forma generale³. Il risultato ottenuto è triplice: dal punto di vista del *modello* di azione giusta formale, la giustizia formale è «un principio di azione secondo il quale gli esseri della stessa categoria essenziale devono essere trattati allo stesso modo»⁴; dal punto di vista del *contenuto* dell'azione giusta concreta, la giustizia formale è «una tendenza a non trattare in modo troppo disuguale gli esseri facenti parte di una stessa categoria essenziale»⁵; infine, dal punto di vista della *causa efficiente* (giuridica) dell'azione giusta, la giustizia formale «consiste nell'osservare una regola sancente l'obbligazione di trattare in un certo modo tutti gli esseri di una categoria determinata»⁶. Il fine è uno in ogni accezione della giustizia formale, e coincide con la realizzazione di un'azione giusta.

Kelsen critica questa procedura adducendo due motivazioni:

- 1 - l'inermità giuridica della forma di giustizia
- 2 - l'irriducibilità delle differenti norme di giustizia a un concetto comune formale.

Egli inserisce tali motivazioni all'interno di una ridefinizione della giustizia: la giustizia si configurerebbe come una virtù propria dell'azione volta a trattare gli altri uomini, ovvero, in altri termini, la giustizia corrisponderebbe alla proprietà di un'azione di riferirsi ad altri soggetti secondo una norma specifica sancente la modalità di trattamento dell'altro; tale norma si qualifica allora come norma di giustizia⁷. Data la dipen-

¹ Cfr. C. Perelman, *De la justice*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1945, pp. 16-21.

² Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

³ Cfr. *ivi*, pp. 28-40.

⁴ *Ivi*, p. 27.

⁵ *Ivi*, p. 48.

⁶ *Ivi*, p. 57.

⁷ Cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino 2000, pp. 3-4 e 11-12.

denza della giustizia dalla norma di giustizia, e data la pluralità di norme di giustizia, non è possibile, secondo Kelsen, rilevare una forma astratta della giustizia che esuli da una valutazione di ciascuna norma di giustizia: ovvero, esistono tante giustizie quante le norme di giustizia, e il risultato della determinazione del concetto formale di giustizia, ovvero il trattare gli uomini in modo eguale, non dice assolutamente nulla sulla natura della giustizia: si limita ad essere un giudizio tautologico. Più senso parrebbe invece detenere la modalità di analisi di ciascuna giustizia secondo ciascuna norma di giustizia, senza quindi disporsi al riconoscimento e all'isolamento di un determinato aspetto comune della giustizia, la cui astrattezza si limiterebbe a un giudizio analitico-tautologico e non sintetico (ovvero, appartenente all'ambito della logica e non del diritto: il concetto formale di giustizia dimostrerebbe allora tutta la sua inanità giuridica⁸).

Heller offre una lettura differente del tentativo di Perelman: innanzitutto, la filosofia critica il tentativo di una definizione della giustizia formale alla luce del riconoscimento di una sostanziale differenza tra giustizia formale e concetto formale di giustizia: la differenza risiede nell'appartenenza, da parte della giustizia formale, al concetto di giustizia in generale in quanto caso specifico⁹. Al di là di questa chiarificazione lessicale, Heller compie il sostanziale distacco da Perelman relativamente alla posizione delle norme nella determinazione dell'ambito di espressione della giustizia: se Perelman concepisce l'applicazione giusta di una certa regola di trattamento dell'altro alla luce della definizione di questo altro in base alla sua appartenenza a una determinata "categoria essenziale", Heller rovescia la relazione, concependo la categoria essenziale alla luce dell'applicazione di certe norme, o meglio alla luce dell'applicabilità delle norme¹⁰. La differenza è rimarcabile: se infatti la modalità di fondazione della categoria di riferimento di Perelman ha un che di naturalistico, o, coerentemente con la sua terminologia, di essenzialmente riferito al soggetto cui si applica la norma, quella di Heller appartiene all'ambito della giurisprudenza, convogliando in questa espressione l'attività di applicazione delle norme stesse. Di conseguenza, alla luce della posizione helleriana, la giustizia trova il proprio ambito di espressione esclusivamente nell'applicazione di determinate norme a determinati elementi di un gruppo definito attraverso il riferirsi a esso da parte delle norme stesse: pertanto, la giustizia consisterà nell'applicazione di norme a esponenti del gruppo cui le norme si riferiscono. Tale contributo permette di presentare due contro-critiche alla prima motivazione critica di Kelsen.

È da notare immediatamente una certa simmetria tra il risultato di Heller e quello di Perelman. In entrambi i casi il concetto formale di giustizia, come rileva Kelsen criticando Perelman, ha a che fare con la logica: consisterebbe infatti nel trattare un

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 60-62 e p. 62, n. 1.

⁹ Cfr. A. Heller, *Oltre la giustizia*, tr. it. a cura di S. Zani, Il Mulino, Bologna 1990, p. 5.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 9.

certo X nel modo in cui tale X deve venir trattato, «ciò che spetta a qualcuno è ciò che gli deve essere attribuito», e tale formulazione «sfocia nel tautologico»¹¹, ovvero nella non esplicazione, dal momento che non definisce il *suum* di *cuique*. Eppure, come giustamente rileva Heller¹², la formulazione non è tautologica, dal momento che non solo il *suum* è definito alla luce del riferirsi del *cuique* a quel complesso di norme definenti il gruppo “essenziale” di appartenenza, ma anche l’attribuzione “logica” di una norma al referente fattuale di tale norma non va da sé nell’ambito della prassi giuridica.

Relativamente al primo aspetto della critica a Kelsen, si assiste a una limitazione nella definizione formale di giustizia: la giustizia non parrebbe più riferirsi al comportamento sociale, bensì al comportamento giuridico. Un comportamento sociale conforme alla norma non è di per sé giusto, ma conforme alla norma; un comportamento sociale corrispondente a una certa modalità di trattare gli altri conformemente alla norma non si configura di per sé come comportamento giusto, ma unicamente come corretto. L’utilizzo di lingue germaniche aiuta in questo senso: attraverso la distinzione tra *recht* e *gerecht* per il tedesco, o *right* e *just* per l’inglese, i casi di “giustizia” descritti da Kelsen rientrerebbero allora nella categoria del *recht/right*, non in quella del *gerecht/just*, e giungerebbero a qualificarsi come casi di “giustizia/correttezza”, non di “giustizia”. Questo accade poiché non tutte le azioni secondo norma verso un altro soggetto sono giuste, ma unicamente corrette: divengono *anche* giuste se il soggetto (l’“altro”) cui si riferisce l’azione si ponga come caso giuridico definito dall’appartenenza a un gruppo normativamente sancito, ovvero se l’azione si qualifica come applicazione di una norma a un soggetto cui tale norma si riferisce. La giustizia si qualifica allora come una questione di applicazione di norme a casi definiti dalla norma stessa, non come una questione di applicazione di norme *tout court*: nel primo caso, in caso di conformità dell’azione alla norma, l’azione sarà *gerecht* o *just* ovvero sia giusta, nel secondo *recht* o *right* ovvero sia corretta. Kelsen, affermando che «può essere considerata norma di giustizia soltanto la norma che prescrive un certo trattamento di un uomo da parte di un altro uomo, e, in particolare, il trattamento di un uomo da parte di un legislatore o di un giudice»¹³, ha torto, poiché non solo non è questione di trattamento di un uomo qualsiasi da parte di un uomo qualsiasi (anche se secondo norma), ma anche non è questione del legislatore essere giusto o meno: come Kelsen stesso riconosce, la validità di una norma, all’interno di un sistema giuridico, sussiste esclusivamente alla luce della correttezza (*Rechtigkeit/rightness*) della *modalità* di statuizione della norma; il criticare come ingiusta una norma significa valutare la compatibilità della norma statuita con una norma o un valore *esterni* al sistema normativo, ma dato che un legislatore all’interno di un sistema normativo non

¹¹ Cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit., pp. 17-18.

¹² Cfr. A. Heller, *Oltre la giustizia*, cit., p. 10.

¹³ H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit., p. 4.

può essere allo stesso tempo esterno e interno al sistema normativo, la giustizia non è questione del legislatore. Solo il giudice pertanto può svolgere azioni di cui è possibile valutare la giustizia (*Gerechtigkeit/justness*), e infatti l'applicare una norma, e quindi le conseguenze di tale norma in termini di coazione, ovvero di punizione o premiazione, a un caso riferentesi a tale norma, ovvero a un soggetto la cui azione o il cui status si definisca dall'appartenere alla suddetta norma, è il compito di un giudice. Il giudizio di Salomone consiste appunto nell'attribuzione del *suum a cuique* inteso come condizione giuridica di definizione del *cuique* stesso: ciò per cui Salomone è esempio di giustizia¹⁴ non è la decisione di far tagliare il bambino in modo tale che *isque* avesse il *suum*, poiché la condizione giuridica dell'*isque* (ovvero il gruppo di appartenenza, ovvero la norma di riferimento), e quindi il *suum*, non era stato ancora determinato; nel momento dell'agnizione, nel momento in cui uno dei due soggetti giunge a essere definito correttamente (*recht/right*) come un *certo* soggetto definito dall'appartenenza a una categoria giuridica determinata dal riferimento a essa di specifiche norme (ovvero la categoria di madre), in questo momento il re può procedere al giudizio, ovvero applicare al soggetto giuridicamente determinato e definito la norma di riferimento, sancendo l'appartenenza del figlio alla madre. Salomone agisce quindi in modo giusto (*gerecht/just*), dal momento che applica quella norma a quel caso definito dalla norma stessa, ovvero dal momento che attribuisce a *cuique* il *suum* alla luce della determinazione giuridica di entrambi i termini. Alla luce di Heller, tanto il *suum* (cosa che Kelsen non riconosce) quanto il *cuique* (cosa che Perelman non riconosce) sono definiti quindi dal sistema normativo stesso cui i soggetti giudice e giudicato appartengono.

Relativamente al secondo aspetto della possibile critica di Heller alla definizione kelsiana, ovvero alla relazione logica tra soggetto e norma, ovvero tra *suum* e *cuique*, è necessario approfondire la questione del sillogismo imperativo in Perelman. Perelman riconosce, in linea con quanto appena sostenuto, che «essere giusti, non coincide con l'applicare correttamente una qualsiasi regola»¹⁵: la differenza specifica detenuta dalla regola la cui applicazione definisce l'essere giusti corrisponde a «una certa struttura logica»¹⁶, e tale struttura logica prevede una forma sillogistica, la cui premessa maggiore sancisce la determinazione giuridica di una certa categoria di appartenenza, ovvero determina ciò che corrisponde a questa categoria, in termini di pena o di premio. La forma della premessa maggiore è:

$$\forall \psi \in Y \rightarrow O-yp$$

esprimente l'obbligo di trattare tutti i membri *y* della categoria *Y* in modo *p*. La forma della premessa minore è:

¹⁴ Cfr. *Re*, I, 3, 16-28.

¹⁵ C. Perelman, *De la justice*, cit., p. 57.

¹⁶ *Ibidem*.

$$\exists x: x \equiv y$$

descrivente il riconoscimento di un certo soggetto x come appartenente alla categoria Y . La conclusione, ovvero l'azione giusta, è:

$$O-xp$$

esprime il trattamento di x in modo p .

Ora, è da notare immediatamente come la regola determinante l'azione giusta si riferisce, secondo Perelman, a un trattamento di certi individui in quanto appartenenti a una certa categoria di riferimento. Si pone un primo problema: l'azione soddisfacente la regola

$$\forall y \in Y \rightarrow O-yp$$

è, come vuole Kelsen, una qualsiasi azione trattante l'altro? La risposta è no, poiché la norma dell'azione verso un qualsiasi altro, secondo Kelsen, avrebbe la forma

$$\exists x: O-xp$$

la differenza con la regola di Perelman, grazie alla scrittura formale, è lampante, e corrisponde alla determinazione dell'altro nei termini di appartenenza alla categoria: l'azione giusta è quell'azione che tratta l'altro *in quanto appartenente a una categoria di riferimento*¹⁷. Come già detto, Heller perfeziona questa differenza facendo coincidere la determinazione di y con il riferirsi a Y del contenuto di O :

$$\forall y \in Y(Y: O-Yp) \rightarrow O-yp$$

Si pone quindi un secondo problema: la premessa minore non descrive un'obbligazione, ovvero non è una norma, bensì si configura come descrivente una prova apparentemente empirica di riconoscimento del soggetto x come soggetto giuridico y e quindi come appartenente a Y : la premessa minore descrive il lavoro di ogni giudice che *operi* correttamente (*richtig/rightly*), da cui deriva il fatto che il giudice *giudichi* giustamente (*gerechtig/justly*). È necessario approfondire la natura di questa *operazione*. Un giudice svolge due compiti differenti: il primo è relativo al determinare o meno la coincidenza del caso specifico con il caso (negativo per l'accusa, positivo per la difesa) descritto da una norma, in altri termini il giudice ha il compito di dimostrare il fatto che il soggetto in giudizio si definisce come particolarità di un caso generale descritto da

¹⁷ Il tentativo di suicidio da parte di x non diventa azione ingiusta semplicemente perché risulta stabilita una norma prescrivente una coazione obbligatoria nei confronti di x in quanto tentante il suicidio, poiché questa è la condizione di un'azione scorretta (*unrecht/unright*), non ingiusta (né è di semplice comprensione come il tentativo di suicidio possa costituire un esempio di azione rivolta verso altri, semplicemente per il fatto che sussiste una norma proibente il suicidio; cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit., p. 4). Alla luce di Heller, l'azione, affinché possa essere definita ingiusta, deve riferirsi a un altro in quanto appartenente a una categoria la cui determinazione discende dal riferirsi a essa delle stesse norme che l'azione ingiusta *non* ha applicato al membro della categoria stessa. Pertanto, solo chi applica (o meno) le norme ai casi cui le norme vanno applicate può essere giusto (o ingiusto): non vi è altro caso d'azione.

una norma¹⁸; il secondo si qualifica come applicazione della norma al soggetto in giudizio¹⁹. Il termine “giudizio” si riferisce al secondo compito, non al primo: nel primo caso infatti non si dà alcun giudizio, ma *riconoscimento giuridico del soggetto*, e nel secondo si giudica, in termini di pena²⁰, la negatività (ovvero il grado di scorrettezza) dell’azione commessa dal soggetto. Pertanto, l’essere giusto o ingiusto appartiene al secondo momento, non al primo. È interessante notare come tali momenti rientrano nella disposizione dei membri costitutivi del sillogismo imperativo di Perelman: la premessa maggiore corrisponde alla norma descrittiva (secondo Heller) la categoria di riferimento; la premessa minore è il riconoscimento del soggetto come specificazione del caso generale descritto dalla norma, ovvero come appartenente alla categoria cui la norma si riferisce; la conclusione è il giudizio, ovvero l’applicazione della norma al caso specifico soggettivo in quanto appartenente alla categoria di riferimento della norma stessa, ovvero la comminazione della pena (o del premio) prevista dalla norma secondo la gravità della scorrettezza (o il particolare merito nella correttezza). Tutto ciò è già contenuto nel giudizio di Salomone: la premessa maggiore è descritta dal quarto comandamento, dal momento che l’aggettivo possessivo non è specificato; la premessa minore è la determinazione della donna in quanto madre secondo la prova dell’espressione del sentimento di maternità; infine, la conclusione è l’attribuzione del *suum cuique*, ovvero del bambino alla madre: in quanto quella donna appartiene alla categoria “madre” alla quale si applica la norma sancente la proprietà del figlio, Salomone è giusto poiché applica proprio quell’unica norma che descrive l’appartenenza del soggetto alla categoria, ovvero dà il figlio alla madre.

È necessaria una precisazione: un giudizio che risulti dall’applicazione di una norma che *non* si riferisce alla *riconosciuta* categoria di appartenenza del caso in giudizio è ingiusto (*ungerecht/unjust*), mentre un giudizio che risulti dall’applicazione di una norma che non si riferisce al caso poiché *non si è riconosciuta* la corretta categoria di

¹⁸ Per esempio, il tribunale ha il compito di dimostrare se il fatto particolare che x abbia ucciso q appartenga alla categoria generale di omicidio premeditato.

¹⁹ Nella fattispecie, una volta riconosciuto che l’uccisione di q da parte di x appartiene al caso di omicidio premeditato, il tribunale applicherà a x la pena descritta dalla norma prescrivente il divieto di omicidio premeditato.

²⁰ Nell’esempio in questione il tribunale, nel primo momento, non afferma che l’omicidio è scorretto, o che all’omicida deve essere comminata quella pena, ma solamente che quel caso in esame è un caso di omicidio premeditato. Nel secondo momento, viene giudicata la scorrettezza del caso in quanto 1) caso appartenente alla categoria dell’omicidio premeditato (secondo Perelman) e anche 2) caso di riferimento della norma prescrivente il divieto dell’omicidio (secondo Heller); tale giudizio di scorrettezza si esprime nell’attribuzione della pena prevista dalla norma riferentisi al caso particolare come appartenente alla categoria generale (a sua volta determinata dalla norma, per Heller), l’intensità (ovvero la natura) della pena essendo proporzionale all’intensità (ovvero alla natura) della scorrettezza (cfr. *Deuteronomio*, 25, 2).

appartenenza del caso, è scorretto (*unrecht/unright*); nel primo caso, si dà un errore in sede di conclusione, nel secondo caso si dà un errore in sede di premessa minore (e *solo di conseguenza* in sede di conclusione)²¹.

La critica di Kelsen al concetto di giustizia formale di Perelman si basa su un'“accusa” di logicismo, dal momento che la forma della giustizia pare essere quella di una proposizione tautologica. Ora, si è visto come la premessa minore del sillogismo non rientra affatto sotto l'egida di una prescrizione, bensì di una descrizione: la procedura di determinazione del caso in giudizio (l'“altro” di Kelsen) come membro appartenente a una categoria giuridica²² (e quindi soggetto a sanzione) non ha nulla di giuridico, e tutto di pratico. Benché la modalità di presentazione delle prove siano prescritte da regole precise, non per questo il risultato della determinazione della relazione soggetto-categoria discende dall'applicazione corretta di norme, ma esclusivamente dall'utilizzo corretto²³ (*recht/right*) delle facoltà cognitive umane di fronte a una sommaria di dati in numero limitato (prove). Tale utilizzo corretto è suscettibile di errore, e la causa di tale errore risiede *in foro esterno* nella pertinenza e nella sufficienza degli elementi, *in foro interno* dall'attività gnoseologica soggettiva del giudice; da tale possibilità d'errore discende il giudizio di scorrettezza del giudizio (o meglio, della procedura di determinazione del giudizio) di cui sopra. Infatti, nel caso di mancato riconoscimento soggetto-categoria, il principio la cui certezza risulta disattesa risulta fondativo della tautologicità della forma della giustizia: tale principio assiomatico corrisponde alla necessità che l'ordinamento giuridico si connetta in una relazione biunivoca alla realtà di fatto secondo correttezza (*Rechtigkeit/rightness*) (in altre parole, che

$$\exists R(x,y): x \equiv y \in Y$$

e che la norma riferentesi *de jure* al caso $y \in Y$ sia assunta come tale *de facto* per il soggetto x ; è necessario ora dimostrare che la relazione non sussiste in modo necessario, per inferire la non tautologicità della giustizia (ovvero la non logicità della relazione *suum e cuique*). La premessa minore

$$\exists x: x \equiv y \in Y$$

come già detto non appartiene al giuridico, ma al fattuale; ora, nel fattuale, essa non appartiene alla modalità del “necessario”, ma unicamente del “possibile”. La prova di ciò risiede in un approfondimento della struttura formale della premessa minore: l'inferenza di una relazione di coincidenza del caso fattuale (il soggetto) con il caso giuridico

²¹ Se Salomone, dopo aver determinato la madre, non le avesse restituito il figlio, il giudizio sarebbe stato ingiusto; se invece egli non le avesse dato il figlio dato che non l'aveva riconosciuta come madre, il giudizio sarebbe stato scorretto.

²² “Giuridica”, poiché, seguendo Heller, risultante dal riferirsi ad essa di norme specifiche.

²³ Sia fisiologicamente (il giudice non deve essere demente) sia moralmente (il giudice non deve essere corrotto, non deve mentire).

deriva dal raffronto di una serie di specificazioni del caso x , la cui sommatoria permetterebbe a priori di instaurare il legame tra *de facto* e *de jure*, in altre parole

$$x = \Sigma (x', x'', x''' \dots) \equiv y$$

ove la sommatoria Σ corrisponde alle prove e alle testimonianze le quali contribuiscono alla determinazione del caso x come caso y appartenente alla categoria dell'omicidio premeditato, ovvero come caso appartenente a una categoria definita dal riferirsi a essa di una norma (in questo caso penale). Ora, la coincidenza della sommatoria Σ con il caso giuridico $y \in Y$ non è *descritto* in alcuna legge (altrimenti si avrebbe una legge per ogni caso possibile), e quindi il riconoscimento della relazione tra norma e soggetto non è *prescritto* da alcuna legge, ma deriva da un raffronto empirico, o meglio da una riduzione empirica del caso fattuale al caso giuridico generale. Tale riduzione è "discrezionale", ovvero la sua correttezza è possibile, ma non necessaria, né tantomeno lo è la sua ricorrenza; per questo, nel caso di prove insufficienti l'imputato è prosciolto: ciò significa che la sommatoria non è risultata sufficientemente esaustiva tale da consentire una corretta valutazione giuridica del caso fattuale; ma ciò significa anche che in ogni riconoscimento giuridico è questione di *congruenza* e non di coincidenza: tanto più numerosi sono gli elementi della sommatoria (tante più sono le prove apportate), quanto più x si avvicina a y , ma non nei termini di coincidenza, quanto di *congruenza*. In sintesi, la genericità del diritto, la sua non-esaustività nei confronti del reale, il suo essere *discreto* (in termini di quantità) e non *denso*, tutte queste qualità del diritto costituiscono sue condizioni di esistenza, ma sanciscono allo stesso tempo la distanza ineliminabile tra *de jure* e *de facto*, e quindi la non necessità, ma unicamente la possibilità, del riconoscimento di una relazione biunivoca tra queste due sfere. È vero che il giudizio di giustizia si limita a un aspetto tautologico, dal momento che «si deve applicare al caso la norma che si deve applicare al caso»²⁴, ovvero

$$O-xp \rightarrow O-xp$$

ma ciò unicamente a uno sguardo superficiale; alla luce di un'analisi formale, tale aspetto tautologico si trasforma in un'inferenza la cui legittimità è tutt'altro che necessariamente vera:

$$O-yp \rightarrow O-xp$$

Tale inferenza è tautologica solo quando $x \equiv y$, ovvero quanto $\Sigma (x) \equiv y$, ma si è visto come tale coincidenza non ha nulla del necessario e tutto del possibile, e assume quindi la forma

$$\Sigma (x) \equiv y$$

Questo contribuisce a qualificare la logicità della giustizia come "pratica": dal momento che la validità della premessa minore non si ricava da un'azione di applicazione

²⁴ Cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit., p. 18.

normativa, ma unicamente da una valutazione empirica del caso in giudizio (di fatto, da una sua riduzione a un caso generale al quale si riferisce una norma); dal momento che la relazione tra caso fattuale e caso giuridico si fonda su un'inferenza la cui correttezza (*Rechtigkeit/rightness*) è stabilita non in modo necessario, ma solo in modo possibile; ne consegue che l'atto che permette il confronto e il parallelismo tra caso *de facto* e caso *de jure* (ovvero il riconoscimento del caso concreto come specificazione del caso generale giuridico, ovvero il riconoscimento di *isque* come appartenente alla categoria alla quale si attribuisce il *suum*) possiede una certezza che non appartiene al campo della logica, ma al campo della pratica empirica. La conclusione del sillogismo imperativo risulta quindi *scorretta* e non ingiusta poiché non è questione di sbagliata applicazione della regola al caso concreto, ma di non riconoscimento della relazione biunivoca tra caso fattuale e caso giuridico tale da permettere la determinazione del caso fattuale come appartenente alla categoria giuridica di riferimento: dal momento quindi che si è di fronte a un caso di non applicazione di una relazione logica, l'azione risulta *scorretta*; eppure, la sua scorrettezza non può essere paragonata a un qualsiasi caso di "illogicità", poiché la relazione stessa non riconosciuta non sussiste in modo necessario, ma unicamente a seguito della possibile congruenza di una sommatoria di specificazioni del caso fattuale con le qualificazioni del caso giuridico, ovvero poiché non sussiste a priori un'assoluta biunivocità tra *de facto* e *de jure*, tra *isque* soggettivo e *isque* giuridico cui si attribuisce il *suum*: la scorrettezza dell'azione di giudizio è allora perfettamente *possibile*, dal momento che la correttezza della sua premessa minore non appartiene al modo del necessario, ma trae la sua correttezza *a posteriori* a seguito di una *pratica* di verifica della sussistenza della relazione di congruenza tra caso e categoria giuridica. Come corollario, lo stesso sillogismo imperativo appartiene quindi all'ambito del sillogismo pratico²⁵.

²⁵ Il sillogismo pratico è infatti costituito da una premessa maggiore determinante il fine o la cosa migliore in generale (cfr. *Etica Nicomachea*, IV, 12, 1144a 31-33), da una premessa minore, la quale «indica un tipo di azione possibile, e dipendente da noi» (C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 191), e da una conclusione, ovvero l'azione (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 3, 1147a, 25-28). Pertanto, la premessa maggiore costituisce una certa possibilità d'azione secondo un certo principio universale (ovvero determinante il bene in generale), il quale è rappresentato dalla disposizione alla virtù in sede etica, e alla forma di azione prescritta dalla norma in sede giuridica. La premessa minore «ha il compito di collegare la prima premessa alla situazione concreta» (C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, cit., p. 169), ossia connette questa universalità alla specificità dei fatti della *tyche* in sede etica o dei casi in giudizio in sede giuridica; in entrambe le specificità, la possibilità di azione determinata dalla premessa maggiore risulta legittimata, ovvero l'azione passa dalla potenza all'atto, a seguito di questa connessione nella premessa minore; la premessa minore partecipa quindi tanto dell'universale quanto del particolare, e il suo valore di verità, ovvero la sua legittimità pratica, dipende non dalla norma o dalla disposizione virtuosa, ma 1) dall'apertura del soggetto alla situazione concreta e quindi 2) dall'interpretazione della norma o disposizione come unica norma o unica disposizione in quella data circostanza.

Resta da criticare la seconda motivazione critica di Kelsen, relativa all'irriducibilità delle differenti norme di giustizia: ciò si rivela possibile attraverso l'analisi del caso di una conclusione che sia giudicata ingiusta. In questo caso, il giudizio si riferisce non più al non riconoscimento di un caso fattuale come caso giuridico, ma alla non applicazione della norma al caso giuridico cui la norma si riferisce determinandolo come "giuridico", ovvero in quanto appartenente a una categoria determinata dal riferirsi ad essa della norma stessa (ovviamente, una volta che si sia determinata correttamente la relazione tra caso fattuale e caso giuridico). La conclusione così qualificata è ingiusta (*ungerecht/unjust*) a seguito della stessa definizione di giustizia come applicazione delle norme ai casi determinati dalle norme stesse: è ingiusta poiché non obbedisce alla forma della giustizia. Ora, tre possono essere le cause del fatto che la conclusione non segue la forma della giustizia:

- 1 - il giudice non applica la norma riferentesi al caso, ma ne applica un'altra *esterna* al caso;
- 2 - il giudice applica una norma appartenente a un sistema giuridico *estraneo* al sistema per il quale egli è giudice;
- 3 - il giudice applica la norma riferentesi al caso e appartenente al sistema giuridico, ma tale applicazione risulta *meno giusta* alla luce di una seconda norma appartenente a un sistema giuridico estraneo al sistema per il quale egli è giudice.

Il primo caso è il classico esempio di ingiustizia; non è qui questione di ricercarne le numerose motivazioni, è sufficiente notare come l'azione si rivela sbagliata a prescindere dalla invalidità delle premesse: tanto il giudice conosce la norma, quanto è avvenuto il riconoscimento della relazione tra caso e norma.

Nel secondo caso, la conclusione è ingiusta a seguito della negazione della premessa maggiore, e della sostituzione del sistema giuridico di riferimento con un altro: l'obbligazione prescritta dalla norma non è assunta in quanto non trova legittimità all'interno del nuovo sistema giuridico, ma dal momento che tale assunzione del nuovo sistema giuridico non si esplica come azione giuridica, il giudice perde la propria autorità, e il giudizio il proprio valore.

Il terzo caso è particolare: il giudizio di ingiustizia non deriva da una presunta illegittimità del giudice (sia essa riferita alla premessa maggiore o alla conclusione), ma da una critica alla norma stessa da applicare: ciò che risulta qualificato come ingiusto non è in prima istanza l'atto dell'applicazione, né alcun'altra azione del giudice, ma è l'esistenza della norma stessa a essere criticata, il fatto che essa costituisca la norma riferentesi legittimamente a quel caso. Pertanto, nuovamente è la validità della premessa maggiore a essere messa in discussione, ma questa volta non da chi agisce secondo il sillogismo, bensì in se stessa. Heller si riferisce a questo caso come esemplificazione del concetto di «giustizia dinamica»²⁶: nel momento in cui le norme di un sistema giuri-

²⁶ Cfr. A. Heller, *Oltre la giustizia*, cit., cap. 3.

dico sono sottoposte a critica, e a sostituzione con norme appartenenti a un altro sistema, la stessa esistenza della giustizia risulta modificata, dal momento che non è più possibile parlare di applicazione di norme a casi, essendo mutato il contesto di legittimazione delle norme stesse. È d'uopo notare come il concetto formale di giustizia non risulta per questo negato: semplicemente, a una norma se ne sostituisce un'altra, a un sistema se ne sostituisce un altro, ma il principio di applicazione della norma al caso resta immutato, e quindi anche la coincidenza di tale azione con il principio di giustizia. È necessario comprovare questo fatto, poiché la contemporaneità tra una critica del sistema giuridico e la continuità della sussistenza del concetto formale di giustizia costituisce la prova cruciale della legittimità del concetto formale stesso.

La condizione di possibilità di una critica della norma da applicare al caso in sede di giudizio coincide con ciò che Perelman chiama «arbitrarietà del diritto»²⁷: per arbitrarietà del diritto si intende il fatto che il principio di fondazione del diritto corrisponde a un giudizio di valore preteso come universale, come Sommo Bene. Ora, non sussiste un criterio di verifica di tale giudizio di valore, ovvero non possono sussistere elementi a favore della giustificazione della verità dell'asserzione stessa, pena l'incorrere nella fallacia naturalistica. È possibile quindi, a causa di tale carattere di arbitrarietà, pretendere di sostituire un sistema giuridico con un altro, per la difesa di un diritto fondato secondo un giudizio di valore più universale rispetto a quello sussistente: ogni norma dell'ordinamento sussistente viene quindi criticata alla luce della (pretesa) "minor bontà" del suo principio fondativo rispetto a quella di un principio più universale. Di conseguenza è criticata anche l'applicazione in sede giudicativa di tali norme, e il giudizio risulta considerato ingiusto poiché non applicante la norma "più buona", "più morale" possibile²⁸. Nel caso di giustizia dinamica, ovvero nel caso di critica di una norma giuridica in sede giudicativa, tale critica è riferita al minor bene di cui la norma è portatrice, e tale critica è possibile per l'arbitrarietà fondante la norma stessa, ma tale norma non è una norma di giustizia, ma dell'ordinamento giuridico: è infatti la norma,

²⁷ Cfr. C. Perelman, *De la justice*, cit., p. 73: «I principi più generali di un tale sistema [giuridico], al posto di affermare ciò che è, determinano ciò che vale: pongono un valore, il valore più generale, dal quale si deducono le norme, gli imperativi, i comandamenti. Ora, tale valore non ha fondamento né nella logica né nella realtà [...], non è né universale né necessario: è, dai punti di vista logico e sperimentale, arbitrario. [...] [Lo] sforzo di giustificazione delle regole per eliminarne, nei limiti del possibile, l'arbitrario, deve fermarsi a un principio ingiustificato, a un valore arbitrario».

²⁸ Tale critica non si riferisce all'arbitrarietà della fonte di diritto, poiché anche la fonte del diritto propugnato come portatore di un Bene più Sommo è arbitraria (dal momento che parimenti ingiustificata è la relazione biunivoca tra principio e Sommo Bene, che tale relazione esiste *de dicto* ma mai *de facto*); ovviamente, tale natura arbitraria non è riconosciuta da alcun sostenitore della relazione stessa, o se è riconosciuta, non viene ritenuta elemento pregiudicante la sua validità *morale*.

presente nella premessa maggiore del sillogismo di giustizia, prescrittore l'obbligo di trattare i membri della categoria Y in modo p. Se tale norma è arbitraria, allora anche l'ordinamento è arbitrario.

Secondo Kelsen, non è il diritto ad essere arbitrario, quanto la norma di giustizia²⁹: ogni norma di giustizia (ovvero, in termini kelsiani, ogni norma sancente il trattamento dell'altro in modo giusto) concepisce l'altro cui si riferisce in maniera arbitraria, ovvero secondo la disposizione morale dell'organo di statuizione della norma stessa, alla luce della molteplicità di disposizioni morali³⁰. Dal momento che non è possibile istituire una gerarchia nella molteplicità di morali, a causa della loro comune e relativa validità, non è possibile neppure ridurre la molteplicità di norme di giustizia derivata dalla molteplicità di sistemi morali a una sola norma che le comprenda tutte³¹, pena il procedimento di un'analisi *valutativa* e non *formale*: Kelsen ne conclude che non è possibile un'analisi formale della giustizia che giunga alla determinazione di una forma di giustizia, data la comune validità di ogni forma di giustizia. Kelsen ha ragione a dire che le molteplici norme di giustizia sono prescrizioni di carattere morale, ma ha torto quando afferma che esse rappresentano differenti forme di giustizia: esse sono determinazioni concrete della forma della giustizia, e tali determinazioni non costituiscono differenti nature della giustizia stessa, ma derivano dalla natura morale (e quindi arbitraria) della fonte del diritto³². Le qualificazioni della giustizia enunciate da Kelsen rappresentano sì norme di giustizia, ma non sue forme, poiché ciascuna di esse coincide con un senso specifico della forma della giustizia, ovvero ciascuna qualifica in un particolare modo il *suum* e il *cuique*, dice quale *suum* deve essere attribuito *cuique*, come si definisce tale "*cuique*" e come deve essere trattato. Il concetto formale di giustizia si trova quindi determinato dall'appartenenza a un certo ordinamento giuridico, ovvero in altri termini tutte le norme di giustizia di Kelsen sono determinazioni, secondo la natura morale dell'ordinamento giuridico di riferimento, di un'unica norma formale. Dal momento che il fondamento dell'ordinamento giuridico di riferimento è morale e arbi-

²⁹ Kelsen non lo afferma mai esplicitamente, ma è possibile giungere a tale conclusione a partire dalla relazione di appartenenza che la norma di giustizia detiene con la morale (cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit. p. 4: «la norma di giustizia è una norma morale: così [...] il concetto di giustizia ricade nell'ambito del concetto di morale»), e dall'affermazione che ai valori di giustizia espressi nelle norme della giustizia può essere attribuito solo un valore relativo (cfr. *ivi*, p. 17).

³⁰ Pertanto, un organo marxista statuirà una norma di giustizia "secondo il lavoro", e un organo di stampo aristocratico una norma "secondo il ceto".

³¹ Questa nuova critica kelsiana al procedimento di Perelman si aggiunge a quella relativa alla tautologicità di una pretesa forma generale: a tale critica si è già risposto.

³² Fonte del diritto non intesa come "norma fondamentale", ma come principio sancente il contenuto morale di ciascuna norma, e non la modalità della sua statuizione.

trario, anche la determinazione della giustizia in tale ordinamento è morale e arbitraria, ma essa costituirà la *differentia specifica* della giustizia stessa, non la forma soggiacente, la quale costituisce il *genere comune* di giustizia a prescindere da ogni *differentia*. Per esempio:

- in un ordinamento marxista, il *suum* è definito dalla quantità di lavoro, e l'*isque* dall'essere lavoratore: «A ciascuno secondo il suo lavoro»;
- in un ordinamento nazista, il *suum* si determina dall'appartenenza di *isque* alla razza ariana: «A ciascuno secondo la sua purezza»;
- in un ordinamento aristocratico, il *suum* si determina dalla posizione di *isque* nella scala sociale: «A ciascuno secondo il suo ceto».

In tutti questi esempi, la forma della giustizia è la stessa per ogni ordinamento, ovvero i giudici di ogni ordinamento, se giusti, agiscono attribuendo al soggetto *y* in causa ciò che la norma che si riferisce alla categoria giuridica cui appartiene *y* prescrive gli sia attribuito; ciò che cambia in ciascuna norma di giustizia appartenente a ciascun ordinamento è la determinazione 1) della categoria di appartenenza 2) di ciò che deve essere attribuito, ma ciascuna determinazione di tali due elementi non costituisce una delle possibili forme della giustizia, poiché essa si qualifica a partire dall'appartenenza della forma della giustizia all'ordinamento specifico stesso: ora, secondo la formula

$$\forall y \in Y(Y: O-Yp) \rightarrow O-yp$$

tanto *Y* quanto *p* sono descritti dalla norma che prescrive *O*, ovvero tanto il *cuique* quanto il *suum*, tanto la categoria quanto l'attribuzione sono determinati dalla norma, ma dal momento che la norma appartiene all'ordinamento giuridico, *Y* e *p* si trovano a essere determinati alla luce dell'ordinamento cui si riferisce ciascuna specifica norma di giustizia (ovvero, cui appartiene il giudice applicante tale formula). Pertanto, le determinazioni della forma della giustizia non sono forme della giustizia, le norme che prescrivono quale *suum* deve essere attribuito *cuique* non rappresentano forme di giustizia, ma al contrario, dipendendo dalla natura morale dell'ordinamento di riferimento, illustrano una possibile modalità di declinazione della forma di giustizia stessa, in breve una sua determinazione concreta. Non sussiste quindi una pluralità di forme della giustizia, ma una pluralità di modi di determinare i contenuti di tale forma, e tali modi non sono forme di giustizia a loro volta, ma forme della norma appartenente a un particolare ordinamento, e quindi fondata su un principio morale e arbitrario. *Non esistono tante giustizie quanti ordinamenti e quanti Sommi Beni, ma esiste un'unica forma di giustizia cui ogni ordinamento, ogni Sommo Bene attribuisce un contenuto specifico.* Ciò che può essere confrontato e non ridotto ulteriormente di tali norme di giustizia non è il loro essere forme della giustizia, ma il loro essere arbitrarie derivando da un principio arbitrario; tale arbitrarietà costituisce dunque anche il nucleo della critica nelle situazioni di giustizia dinamica.

Infatti, il fatto che un'azione (un giudizio) sia considerata ingiusta alla luce di

un'altra determinazione della giustizia³³ è questione di confronto tra le due determinazioni della giustizia, ovvero tra gli ordinamenti giuridici cui le due determinazioni si riferiscono, ovvero tra i due Sommi Beni specificanti la determinazione della giustizia. Il giudizio, da un altro ordinamento giuridico, di ingiusto verso un giudizio che, all'interno del proprio ordinamento di determinazione della giustizia, è giusto, sorge dal conflitto tra le due differenti origini morali del diritto stesso, ovvero tra le due concezioni del Sommo Bene. Ciò non ostante, all'interno di ciascun ordinamento giuridico, e quindi all'interno di ciascuna determinazione di giustizia per appartenenza all'ordinamento stesso, la giustizia segue la norma che prescrive di attribuire a un certo y ciò che la norma riferentesi alla categoria giuridica Y prescrive sia attribuito a tutti gli appartenenti alla categoria. Ogni determinazione di giustizia non può chiamarsi "giustizia" se non attribuisce il *suum cuique*, ovvero se non attribuisce al soggetto y in causa ciò che la norma che lo definisce prevede gli sia attribuito. La giustizia non possiede quindi molte forme, ma solo una, quella forma logica e pratica allo stesso tempo, coincidente con la prescrizione di applicazione di una norma a un soggetto appartenente a una categoria di riferimento giuridica determinata dalla norma stessa. Le molte norme della giustizia non sono altro che le diverse qualificazioni di tale forma, le quali dipendono dai differenti contenuti della norma da applicare. Questi contenuti della norma variano a seconda del principio morale del diritto, ma la modalità di applicazione della stessa norma resta costante e identica in qualsiasi caso, per qualsiasi ordinamento, dal momento che l'applicazione è prescritta da una norma che *prescinde* dall'arbitrario di ogni diritto, non si riferisce ad alcun principio morale³⁴, ma trae la sua forma dall'auto-riferirsi al suo stesso contenuto, ovvero qualsiasi contenuto di qualsiasi norma di qualsiasi ordinamento. In tale autoriferimento sta la logicità della forma della giustizia, e la possibilità non-necessaria della correttezza dell'azione giusta.

Questa forma della giustizia esposta da Perelman e perfezionata da Heller rappresenta ciò che non è mai oggetto di critica all'interno di una situazione di giustizia dinamica: ogni giudizio di ingiustizia non si riferisce in nessun caso alla forma della giustizia, ma solo alla determinazione particolare (e arbitraria) della forma stessa. La forma di giustizia descrive la modalità di applicazione della norma e la norma di giustizia prescrive tale descrizione: la norma di giustizia è quindi una sola, e così la forma di giustizia; ogni giudice, di qualsiasi ordinamento, secondo qualsiasi determinazione della giustizia, segue tale norma, poiché il suo atto, per essere giusto, deve avere la

³³ Per esempio, un marxista giudicherà ingiusta l'attribuzione di una pena a un ebreo per il solo fatto di essere ebreo, senza alcun riferimento al lavoro svolto.

³⁴ Cfr. C. Perelman, *De la justice*, cit., p. 65: «Notiamo che la stessa regola [di giustizia] non è sottomessa ad alcun criterio morale: la sola condizione che deve soddisfare è di natura puramente logica»; è inutile riproporre qui l'analisi della particolarità pratica del carattere logico della regola.

forma prescritta dalla norma. Ogni atto giusto risulta dall'applicazione della norma di giustizia: esso può essere ingiusto nel contenuto, mai nella forma. Le varie determinazioni di giustizia, e i vari atti giusti secondo ogni determinazione, traggono questa qualificazione di "giustizia" dall'obbedire all'unica norma formale di giustizia, e dal configurarsi come espressioni particolari della forma generale della giustizia.

* * *

Bibliografia essenziale

- Aristotele, *Etica Nicomachea*
- Bailhache, P., *Essai de logique déontique*, Vrin, Paris 1991
- *La Bibbia di Gerusalemme*, Centro editoriale Dehoniano, Bologna 1980
- Heller, A., *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna 1990
- Kelsen, H., *Reine Rechtslehre, mit einem Anhang: das Problem der Gerechtigkeit*, Deuticke, Vienna 1960
- Kelsen, H., *Il problema della giustizia*, a cura di G. Losano, Einaudi, Torino 2000
- Natali, C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989
- Perelman, C., *De la justice*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1945

Minerva sotto le ceneri.

Ritratti di filosofia in Émile Cioran

Gregorio Piaia

“Un aureo libriccino”, si sarebbe detto un tempo, e senza alcun sottofondo ironico. È l’espressione che mi è venuta spontanea, leggendo e rileggendo con gusto (un’esperienza sempre più rara) una serie di dieci articoli e interventi di Émile Michel Cioran, composti fra il 1954 e il 1991, ora raccolti e tradotti in italiano a cura di Mario Andrea Rigoni, che aveva a suo tempo diretto per l’editrice Adelphi l’edizione in lingua italiana delle maggiori opere dello scrittore franco-rumeno¹. Un libriccino gradevole anche alla vista e al tatto, stampato su vera carta – e non cartaccia, com’è ormai d’uso – e impreziosito nell’occhiello di copertina dal ritratto di un giovane uomo pensoso uscito dal geniale pennello di Giorgione.

Specchio di un’Europa tormentata, che nel volgere del “secolo breve” ha teorizzato e praticato la sua autodistruzione intellettuale oltre che politica (Cioran era nato a Rasinari, in Romania, l’8 aprile 1911 ed è morto a Parigi il 21 giugno 1995), questo affascinante quanto provocatorio *écrivain-philosophe* è noto soprattutto per la sua visione nichilistica, ispirata a un pessimismo radicale (è il tema della “cenere”, che non a caso è assunto come titolo del volumetto), frutto di un totale disincanto ma anche di un certo compiacimento esistenzial-letterario: uno stile tutto *parisien* o, meglio, proprio di chi, nato lontano dalla *Ville lumière*, ha trovato in questa città e nel suo clima culturale un sia pur fragile ed instabile *ubi consistam* (si pensi, ad es., alla vicenda di due altri grandi intellettuali franco-rumeni, Mircea Eliade e Eugène Ionesco).

Ma non è tanto per comprendere il pensiero, o l’anti-pensiero, di Cioran che questo *libellus aureus* merita d’essere letto da chi s’interessa di filosofia – ci sono altre opere di questo autore, ben più corpose e significative – quanto per alcuni suoi giudizi

¹ E.M. Cioran, *Fascinazione della cenere. Scritti sparsi (1954-1991)*, a cura di M.A. Rigoni, *Il notes magico*, Padova 2005 (La Biblioteca di Mercurio, 7), pp. 73. Di Mario Andrea Rigoni si veda pure il volumetto *In compagnia di Cioran*, a cura di F. Marabini, ivi 2004 (in particolare il contributo iniziale, *Un ritratto di Cioran*, pp. 13-33). Fra gli studi su Cioran cfr. F. Bott, *Mauvaises fréquentations*, Many, Levallois-Perret 1992; F. Savater, *Cioran, un angelo sterminatore*, tr. it., Frassinelli, Milano 1998; A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L’oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, PUF, Paris 2002; G. Rotiroti, *Il demone della lucidità: il “caso Cioran” tra psicanalisi e filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; R. Jaccard, *Cioran et compagnie*, PUF, Paris 2005. Si veda pure il sito web www.cioran.com.

rapidi e penetranti su due figure particolarmente rappresentative del Novecento filosofico europeo (Martin Heidegger e Gabriel Marcel) e su due classici della letteratura e del pensiero del nostro Paese, quali Machiavelli e Leopardi. Non tratterò di questi ultimi, dato che, discutendo di un libro, bisogna pur lasciare qualcosa alla personale investigazione e scoperta del lettore; d'altro canto la qualità speculativa, oltre che letteraria, di un Machiavelli e di un Leopardi è un dato acquisito da tempo, anche se qualche anima candida continua a credere che il buon Giacomo sia grande come poeta ma non come pensatore, e che il buon Nicolò sia un grande scrittore politico ma non, propriamente, un "filosofo". Mi limiterò dunque ai due pensatori più vicini a noi nel tempo, iniziando naturalmente da Heidegger. Debbo qui deludere – e me ne dolgo – la fitta schiera di seguaci e imitatori del filosofo di Messkirch, ma il giudizio di Cioran suona poco entusiasmante. Mi riferisco al breve corsivo *Da Vaugelas a Heidegger*, apparso originariamente sul «Corriere della Sera» del 16 settembre 1990, ove Cioran ricorda la giovanile «infatuazione» per lo stile heideggeriano di quand'era studente all'Università di Bucarest intorno al 1930. Da tale infatuazione lo guarirono due fatti: la critica impietosa con cui un giornalista colpì un suo articolo su Rodin, impregnato di «verbosità», e la «scoperta» di un filosofo come Georg Simmel. Ed ecco il giudizio, decisamente *tranchant* e che indurrebbe a riproporre con forza il tema del rapporto fra la lingua nazionale e il "far filosofia", con il connesso tema della "tradizione filosofica nazionale", oggi assai dibattuto in Francia: «La volontà di essere profondi, di fare del profondo, consiste nel forzare il linguaggio eludendo a ogni costo l'espressione corrente [...]. Nessuna lingua favorisce quanto il tedesco questo eccesso, questo abuso. Con ogni evidenza il genio di Heidegger è un genio verbale. La sua abilità di uscire da un'impasse deriva dalla sua attitudine a camuffarla, usando tutte le risorse del linguaggio, inventando giri inconsueti spesso seducenti, talvolta sconcertanti, per non dire irritanti. Secondo Rivarol la *probité* (*Redlichkeit*) è legata al genio della lingua francese. Questa probità, o meglio questa chiarezza, è un limite, un argine che la lingua tedesca non conosce. Heidegger non poteva nascere in Francia, Simmel sì»².

La questione qui sollevata (in parole povere: "Che cosa ne sarebbe venuto fuori se Heidegger fosse nato in Francia?") andrebbe naturalmente girata agli heideggeriani di Francia. Dal canto suo Cioran insiste nell'uso del bisturi critico, cogliendo nell'atteggiamento di Heidegger un chiaro impulso teologico, anzi iperteologico, con una frecciata finale dal tono liquidatorio: «C'è qualcosa di allarmante in questa demiurgia ver-

² Cioran, *Fascinazione della cenere*, cit., p. 43 (Antoine Rivaroli, detto il conte di Rivarol, di origine italiana, nel 1784 aveva pubblicato un celebre *Discours sur l'universalité de la langue française*). Sul dibattito intorno al rapporto fra lingua nazionale e filosofia cfr. *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, a cura di J.F. Mattéi, Quadrige-PUF, Paris 2001.

bale. Significa quasi sostituirsi a Dio. Trovo eccessivo un tale orgoglio in un pensatore, ma lo accetto volentieri in un poeta o in un demente»³. Eppure, subito dopo il nostro *écrivain-philosophe* si ricrede e sembra vedere in Heidegger l'incarnazione del "vero filosofo", ovvero del filosofo-poeta-(demente?), contrapposto, non a caso, al «dubitatore nato» (e qui – mi permetto d'interloquire – un richiamo a Pierre Bayle e al suo stile intellettuale starebbe quanto mai a pennello). «Purtroppo mi devo contraddire – nota così Cioran, a mo' di rassegnata conclusione –. Mi appare chiaro che, senza una dose notevole di megalomania, non si può intraprendere nulla, anzi non si può nemmeno pensare. Solo se ci si sente istintivamente il centro del mondo è possibile emettere sentenze e atteggiarsi a giudici universali. Certo un dubitatore nato è in grado di reagire in modo diverso. Sfortunatamente questa specie di mostri è una rarità»⁴. Il solipsismo (ovvero, tenendoci teoreticamente più bassi, l'assoluta autoreferenzialità) come condizione abituale, se non connaturata, del "filosofo"? Stando a quanto si coglie dagli schermi televisivi, dove fra sbuffi di metaforico incenso gli attuali *mâtres-à-penser* del Belpaese fingono di dialogare tra loro, sorge il sospetto che l'insinuazione di Cioran sia cattiva, ma non priva di qualche fondamento.

Rispetto alle due paginette riservate a Heidegger (quasi un *pamphlet* in miniatura) il *portrait* di Gabriel Marcel, risalente al 1969, quando il filosofo aveva ormai ottant'anni, si distende per quasi 14 pagine ed appare animato da quella sincera ammirazione/attrazione che gli spiriti distaccati provano verso chi è differente da loro e che li spinge a cogliere e quasi a "godersi" questa personalità così diversa, e forse proprio per questo così vicina. La simpatia di Cioran per Marcel è nata probabilmente dalla condizione "non professorale" di quest'ultimo, laddove Heidegger sembra incarnare la figura del filosofo universitario per eccellenza, ovvero – stando a Cioran – del "non far filosofia", se si prende a modello il metodo socratico di filosofare. «Gabriel Marcel – così si apre il ritratto – ha avuto la grande fortuna di non essere stato professore in una qualche Facoltà, di non aver dovuto "pensare" a ore fisse. Non si dovrebbe istituzionalizzare l'essenziale: l'Università è lo spirito in lutto. Si insegna la filosofia nell'agorà, in un giardino o a casa propria. Proprio quest'ultima soluzione ha adottato Gabriel Marcel perché essa si accorda con il suo temperamento e con l'alta idea che egli si fa della spontaneità, dell'imprevisto nella discussione»⁵.

Le puntate polemiche contro la "filosofia dei professori" – soprattutto da parte di chi, per vocazione o per poco propizie congiunzioni stellari, è rimasto fuori dal carrozzone universitario – non sono certo una novità; confesso tuttavia – chiedo scusa se

³ Cioran, *Fascinazione della cenere*, cit., p. 44.

⁴ *Ibid.*; sul metodo socratico in Marcel si veda G. Ricciardi, *Il socratismo cristiano di Gabriel Marcel*, Japadre, L'Aquila 1983.

⁵ Cioran, *Fascinazione della cenere*, cit., p. 27.

parlo di me stesso – che se avessi ricevuto dagli astri il compito di insegnare filosofia teoretica o filosofia morale anziché quella roba tecnica, ibrida ed arida che è la storia della filosofia, proverei un certo imbarazzo nel prendere coscienza che il mio lavoro (*pardon*, la mia elevata missione) consiste non solo nel “pensare”, ma nell’“insegnar a pensare” *a ore fisse*, in barba all’esempio di Socrate, che non teneva né cattedra né orario e neppure percepiva un emolumento, con grande disappunto della moglie Santippe... Ma lasciamo stare i pensieri maliziosi e torniamo a Marcel e alla sua spiccata attitudine al dialogo e all’apertura verso il *sé dell’altro*, ossia verso la “persona”⁶. Qui, da buon saggista-moralista erede del duca di La Rochefoucault, Cioran suggerisce nuovamente al lettore qualche battuta ironica sull’onorabile corporazione dei filosofi: «Avendo frequentato nella mia vita alcuni filosofi, e non pochi scrittori, ho notato che si interessavano alle persone nella misura nella quale vi scorgevano degli ammiratori, dei discepoli o semplicemente degli adulatori, dato che ogni autore è ossessionato dalla propria opera fino all’obnubilazione e non smette, in nessuna circostanza, di farvi allusione. “Conosce questo o quello dei miei libri?” è la domanda che si sente fare spesso tra questi dannati. Tale domanda è, a rigore, tollerabile da parte di un romanziere; non lo è affatto, invece, quando proviene da un filosofo, e io devo dire che praticamente non l’ho mai sentita sulle labbra di Gabriel Marcel»⁷.

L’atteggiamento dialogico (la «passione per il colloquio») dell’autore del *Journal métaphysique* e di *tre et avoir* trova corrispondenza nella sua ben nota passione per il teatro, sia come autore di drammi sia come critico teatrale. Cioran, che a Parigi abitava non lontano da Gabriel Marcel, racconta di essere andati insieme parecchie volte a teatro e nota come l’amico provasse diffidenza per il teatro d’avanguardia, «perché la maggior parte dei drammi che vi rientrano rifiutano la chiarezza, anzi la bandiscono. [...] Nella maggior parte dei casi non c’è niente da spiegare, dato che l’incomprensibile è, nel caso specifico, moneta corrente. Cosa che il filosofo potrebbe accettare, alla condizione che non fosse sospetto di truffa e d’impostura»⁸. Accanto al teatro, la musica: una passione profonda, che faceva rimpiangere a Marcel di non essere un musicista e che fa dire a Cioran: «Confrontata con la musica, com’è pallida ogni filosofia! L’umiliazione di essere filosofo è la ferita segreta di Gabriel Marcel». Di qui lo spunto per una considerazione più generale – quasi un aforisma – sull’inferiorità della filosofia rispetto alla musica, alla poesia e alla mistica: «La filosofia come *decadimento!* Non

⁶ Ivi, p. 29: «Attirato dall’esistenza degli altri, egli si interessa all’*essere* di ognuno, a ciò che vi è di unico e insostituibile nella creatura, al *sé dell’io*, se così si può dire. È la conoscenza attraverso la bontà. Orbene, egli è *vivo e buono* al tempo stesso. Tale paradosso risulta degno di nota quando si sa che vivacità e bontà vanno raramente insieme».

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, p. 31.

tutti i filosofi, per loro fortuna, si elevano fino a questa vertigine. Ma coloro che vi si avvicinano introducono nella filosofia una lacerazione che la riabilita e la umanizza»⁹. Heidegger parrebbe qui assai meno lontano di quanto non sembrasse nel “ritratto” sopra citato, anche se la «umanizzazione» della filosofia ha poco a che fare con la «demiurgia verbale» rimproverata al filosofo tedesco.

Cioran sottolinea in Marcel anche lo spirito assai curioso (ossia di apertura al mondo e agli altri), il «semiascetismo» («Né alcol né tabacco, la duplice schiavitù dell'intellettuale»), le buone doti di memoria, l'abitudine a non lamentarsi o inquietarsi... Un tratto alla volta, il *portrait* di questo pensatore viene dunque delineato con maestria e piacevolezza; ma – viene da chiedersi a questo punto – che ne è del *pensiero* di Marcel? Non è che per caso lo scettico Cioran si dilunghi ad illustrare gli aspetti “esteriori”, temperamentali, sorvolando invece sugli elementi speculativi che contraddistinguono questo pensatore? In realtà – ed è questa una lezione su cui gli autori di manuali di storia della filosofia farebbero bene a riflettere – Cioran non separa affatto la personalità di Marcel (il momento biografico) dal suo pensiero (il momento speculativo), ma è attraverso l'illustrazione di questa personalità che giunge a toccare i punti nodali della prospettiva filosofica dell'amico: centralità della “persona”, dunque, colta nella sua interezza di umanità *pensante perché vivente*, invece della tradizionale centralità delle “teorie”, viste nel loro astratto concatenarsi e rapportarsi, come se fossero direttamente sortite dalla mente incontaminata di Minerva...

Veniamo dunque al profilo speculativo di Marcel, che non a caso è impostato – quanto al modo di procedere – sulla contrapposizione a Heidegger: mentre quest'ultimo, di fronte a un problema, cerca di aggirarlo giocando con le parole, la «preoccupazione principale» di Marcel «è quella di definire il senso delle parole»; una definizione che però è sempre provvisoria e che «prende consistenza a poco a poco senza irrigidirsi mai», per cui «alla fine della conversazione può essere altrettanto problematica di quanto lo era all'inizio». Per Cioran questo è un indice di «probità intellettuale», di un «cammino complesso fra la sicurezza e il dubbio», senza tuttavia – e qui l'implicito confronto con la propria visione del mondo si fa stringente – «sprofondare nel dubbio ostinato, devastatore, prossimo al naufragio spirituale»¹⁰. A differenza di Cioran, Marcel è riuscito a resistere allo scetticismo radicale, attestandosi su una posizione che è riconducibile alla *skepsis* platonica e che trova espressione teorica nella distinzione fra *problema* e *mistero*: «Lo scettico pone un problema per il piacere di porlo e poi di denunciarlo, disgregarlo, rivelarne l'inerità. Giubila davanti all'insolubile o vi si immerge, si inebria di vicoli ciechi. Lo scetticismo, nella sua forma estrema, comporta fatalmente un elemento morboso. Gabriel Marcel, proprio come lo scettico, conosce ciò

⁹ Ivi, pp. 36-37.

¹⁰ Ivi, p. 33.

che si potrebbe chiamare la *voluttà del problema*, ma con questo correttivo: che in lui, all'opposto del dubitatore, tutto ha una base interiore, senza la quale lo smarrimento sarebbe il suo destino. Se la sua forma di intelligenza converte tutto in problema, la sostanza del suo essere esige invece il mistero e questo mistero, lungi dall'immergerlo nell'incertezza e nel tormento, ha *salvato* tanto la sua vita quanto il suo pensiero»¹¹.

Daccapo, è sul nesso *vita-pensiero* (il «sé dell'io») che si gioca nella sua intelligenza l'esistere filosofico di Marcel, il quale aveva certo presente la tentazione «di affermare il *nonsense* universale» (così scriveva nel *Journal métaphysique* del 12 maggio 1943), ma seppe sottrarsi a questo atteggiamento, visto da Cioran stesso come un «gusto deviato, perverso o semplicemente indebolito», in quanto «il vivente ha il gusto naturale dell'essere; gli è dunque facile cercare e trovare un senso a tutto». Le ragioni di tale «salvezza» dal nonsense rinviano, a ben vedere, a ciò che è più proprio della persona: la sua capacità di porsi in relazione con gli altri (e con l'Altro); e qui al ritratto filosofico-esistenziale dell'amico Marcel si affianca *per differentiam* l'autoritratto di Cioran: «Senza la fede e senza quel bisogno che ha sempre provato di avere – e di crearsi – legami e convinzioni, Gabriel Marcel non sarebbe forse riuscito ad evitare l'esperienza durevole, ossessiva, del nonsense, tanto più che il nichilismo non è affatto una posizione paradossale o mostruosa, ma la conclusione normale alla quale è costretto chiunque abbia perduto il contatto intimo col mistero, parola pudica per designare l'assoluto»¹². È dunque in una dimensione filosofico-religiosa che si colloca il pensiero di Marcel: una dimensione caratterizzata da quello che Cioran chiama «*radicale non-buddhismo*», ovvero dal rifiuto di considerare la nostra corporeità (la «carne») come un qualcosa di «perituro e illusorio», segnato da un destino di disfacimento e annichilimento che suscita in Cioran un «orrore disperato». Invece il credente Marcel «non può aver orrore della vita, perché proprio per ritrovare questa vita, sotto forma purificata s'intende, egli si aggrappa all'idea di permanenza, di eternità. [...] Ai suoi occhi la morte non potrebbe costituire un termine, poiché egli, sia per istinto sia per affettività, rifiuta di concepire che rappresenti un ostacolo alla riunione degli esseri al di là del tempo. [...] L'idea di *fedeltà* [...] è al centro di questa visione: essa bandisce l'irreparabile, non ammette che si possa rassegnarvisi senza mancare di cuore. Accettare la morte definitiva equivarrebbe dunque a una manifestazione di egoismo, a un atto d'abbandono e di tradimento»¹³.

Come interpretare questo ritratto di Gabriel Marcel, in cui Cioran dà l'impressione non di condividere le idee dell'amico filosofo, ma di provare per esse quasi una nostalgica attrazione? Amichevole concessione a un personaggio di gran lunga più

¹¹ Ivi, p. 34 (corsivo nel testo).

¹² Ivi, p. 35.

¹³ Ivi, pp. 40-41.

anziano e famoso? *Fair-play* assai parigino fra intellettuali vicini di casa e che sono soliti andar a teatro assieme? O piuttosto implicito riconoscimento, da parte di Cioran, che la propria visione del mondo nasce da una personale situazione psicologico-umorale che con grande capacità letteraria viene estesa agli “altri” sino ad avvolgere il cosmo intero, ma che lo stesso Cioran, da «grande dubitatore» quale fu, è convinto che non possa essere condivisa da tutti gli uomini di pensiero, finendo così per rendere meno totale e meno solida la sua professione di nichilismo? Impossibile dare una risposta univocamente sicura, anche perché gli schemi mentali dell'*écrivain-philosophe* sono più duttili di quelli del filosofo di professione. Mi permetto semmai qualche considerazione, suggerita da una frase di Cioran tratta dalle sue pagine su Leopardi e che è riportata a mo' di esergo sul risvolto di copertina: «Invidiamo coloro che hanno trovato la liberazione e la pace, ma restiamo con chi non ha incontrato né l'una né l'altra»¹⁴. Bella, di un realismo lucido (la *Wirklichkeit* nietzscheana...) e serenamente privo d'illusioni. Mi chiedo tuttavia – e non è certo una domanda nuovissima – se fra questi due contrapposti poli esistenziali, l'“aver trovato” e il “non aver incontrato”, non ci sia una via di mezzo, una sorta di terra di nessuno (o di tutti?) che è rappresentata dal “cercare”, anzi dal “continuar a cercare”, quale tratto distintivo di questo nostro “stare al mondo”. Sì, ma cercare “cosa”? Non direi la *liberazione* e la *pace*, che rappresentano piuttosto un effetto di ciò che cerchiamo di trovare o quanto meno d'intravedere: la *verità*. Ma cos'è la *verità* e come si connette con la *liberazione*? In questo aureo libriccino Cioran tocca, sia pure rapidamente, il tema, quando ad es. osserva che «L'originalità del nostro tempo è di aver svuotato l'avvenire di ogni contenuto utopico, quanto dire dell'errore di sperare. Un balzo enorme sul piano della conoscenza, una liberazione... intellettuale senza precedenti, sprovvista – va da sé – di ogni certezza euforica». E ancora: «Conoscenza ed esultanza sono lungi dal rappresentare termini correlativi. Conoscere significa smascherare, scuotere fondamenta, significa avviarsi trionfalmente verso la vertigine ed è questo il solo elemento positivo che tale attività comporta»¹⁵.

È lo stesso orizzonte di Leopardi, rivisitato con l'occhio di chi ha vissuto gli errori (e gli orrori) del secolo breve. Ma la stretta equivalenza fra «utopia» ed «errore di sperare» non risente un po' troppo del confronto con le ingombranti ideologie novecentesche, che hanno vanamente tentato di trasferire (e, purtroppo, di realizzare) sull'orizzonte storico e politico una speranza di salvezza la cui matrice è e deve restare essenzialmente trascendente e religiosa? Già, però lo stesso Cioran poche righe prima, meditando sull'avvenuta cremazione della salma di un amico, non presenta forse le religioni come «un supplemento al nulla, un atto in più ad una farsa bell'e terminata», troncando

¹⁴ Ivi, p. 23.

¹⁵ Ivi, pp. 61-62.

così alla radice ogni discorso su una possibile trascendenza?...¹⁶ Oltre che a distinguere il progetto utopico dalla fede nel trascendente, bisognerebbe allora aprire uno spazio nuovo al nostro dubitare, sino a porre in dubbio anche le presunte certezze, sia pure negative, del nichilismo. Si tratta cioè di chiederci se la dimensione della *speranza* non sia proprio così estranea al nostro essere uomini e donne, e se non possa svolgere un ruolo non puramente illusorio e menzognero nel rude gioco della vita, collegandoci in qualche modo al prisma complesso e multiforme della *verità*. Ed allora verrebbe forse da dubitare che l'orizzonte della verità si risolva e dissolva, al pari di una salma introdotta nel forno crematorio, nella cenere, vista da Cioran non solo come il nostro destino individuale ma, in chiave cosmica, come «l'esito e il segreto di tutto». Domanda provocatoria: e se questa percezione della realtà ultima come «cenere» non fosse altro che un'applicazione di quella «fisica ingenua» che per millenni ci ha fatto apparire inequivocabilmente «vero» il movimento del Sole intorno alla Terra, salvo poi scoprire con fatica che le cose non stanno proprio così? Certo, a parte l'ambito scientifico, «verità» è un termine che siamo ormai abituati a sussurrare appena o a tenere nascosto agli altri, come si faceva un tempo quando in casa c'era un disabile fisico o peggio ancora psichico; un termine che può suonare oggi «filosoficamente scorretto», ma con il quale dovremmo avere il coraggio di misurarci, poiché l'unica alternativa coerente sarebbe il silenzio della cenere, immagine del nulla e del più radicale nonsenso. Per un filosofo e uno scrittore, ossia per coloro che si considerano gli operatori per eccellenza del *logos* (c'è anche la concorrenza, è vero, degli esperti di comunicazione di massa...), questo sarebbe l'esito peggiore, che chiuderebbe definitivamente la porta ad ogni possibile trascendimento, anche se limitato al semplice uso del linguaggio: parafrasando il Sartre di *Huits clos*, verrebbe allora da dire non *L'Enfer c'est nous*, bensì *L'Enfer c'est le silence...* Ma allora è nella *parola* che, *tout malgré*, può trovare posto la *speranza*.

¹⁶ Ivi, p. 61.

La bottega del filosofo ovvero del contagio amoroso

Simona Gasparetti Landolfi

Fermarsi a riflettere sulle questioni legate all'insegnamento della filosofia¹ è un esercizio di autoconoscenza e di autocoscienza che riguarda questa disciplina fin dai suoi albori più remoti e misteriosi. Si tratta in effetti di questioni sulle quali i filosofi si sono sempre interrogati e che, nelle diverse epoche e nelle varie scuole, hanno ricevuto le definizioni più difformi, molte delle quali – proprio in quanto *definizioni* – restrittive e in parte mortificanti. La questione che è alla base di tutte le altre – *si può insegnare la filosofia?* – viene espressa solitamente con una domanda diversa – *come si insegna la filosofia?* – la quale implica a sua volta un'altra domanda o meglio una definizione – *che cos'è la filosofia?*

Com'è noto, ciascuna modalità dell'interrogare indica in maniera più o meno esplicita una inclinazione verso la risposta in grado di soddisfare al meglio il quesito, nei termini in cui è stato proposto. Se dunque la domanda viene formulata in questo modo: *cosa si intende per filosofia e quali sono gli strumenti più idonei per tramandare la storia?*, è evidente che si assume che la filosofia – tanto nel senso della ricerca

¹ L'occasione per queste note mi è stata fornita dalla recente pubblicazione di tre importanti testi di didattica della filosofia, che la SFI ha presentato ai docenti il 5 dicembre 2005, in un incontro presso il Liceo classico "Giulio Cesare" di Roma, al quale sono stata invitata a partecipare tenendo una relazione. I testi che in quella occasione sono stati presentati: F.C. Manara, *Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare*, Lampi di stampa, Milano 2004; F.C. Manara, *Tra cattedra ed esistenza*, Lampi di stampa, Milano 2004; E. Ruffaldi e M. Trombino, *L'officina del pensiero*, 2 voll., Led, Milano 2004. È nota l'attenzione della SFI per le questioni legate alla definizione dello statuto epistemologico della filosofia e alla didattica della disciplina, e l'importanza delle attività e degli studi su questi temi che la Commissione Didattica negli anni ha promosso; tra i molti ricordo i contributi di Mario De Pasquale, Domenico Massaro, Emidio Spinelli. Il fatto che l'amica Rosa Calcaterra abbia voluto inaugurare con questo convegno il proprio mandato di Presidente della Sezione romana dell'associazione testimonia il suo interesse e la sua sensibilità per tali questioni, che in passato sono state oggetto dei suoi studi e hanno spesso segnato il centro delle nostre conversazioni. Mi sembra perciò naturale dedicare a lei queste mie riflessioni.

storica quanto in quello della teoresi – sia un sapere tra altri saperi, e come tutti i saperi sia insegnabile. Non vi è dubbio peraltro che per una comunità di ricerca filosofica – come con un tratto di ottimismo si può intendere la scuola o l’università – il nutrimento di un patrimonio di nozioni relative a un sapere insegnabile e dunque insegnato, pensato, rielaborato sia necessario, anzi indispensabile. Questo appare allora, nell’ambito delle domande che ponevamo prima, come il caso relativamente più semplice, il problema di più facile soluzione: si tratterebbe infatti, *semplicemente*, di formare dei docenti con una buona cultura generale e una buona cultura filosofica, in grado di utilizzare gli strumenti del mestiere – lavoro sui testi, qualche nozione di filologia, di latino, di greco, un paio di lingue moderne –, in possesso di un patrimonio di tecniche comunicative tradizionali – le varie forme dell’oralità, dell’argomentazione, della scrittura –, nonché degli strumenti informatici più semplici e diffusi. Oltre a queste competenze di base, un buon insegnante dovrebbe però anche imparare a insegnare, dovrebbe acquisire cioè, prima di entrare in un’aula, un’esperienza nutrita di una pratica lunga – e soprattutto meditata – nonché di un paziente esercizio, di un addestramento che lo renda capace di trasmettere a sua volta in modo sapiente ciò che ha imparato, suscitando negli allievi interesse e partecipazione, riuscendo a organizzare e ottimizzare il lavoro di gruppo, la valutazione e così via. In questo quadro l’insegnante appare come un professionista il quale, avendo acquisito nella propria formazione universitaria e post gli strumenti culturali e didattici adeguati, trasmette un patrimonio di nozioni e di conoscenze relative alla storia del pensiero e al più generale ambito della riflessione dell’uomo sul proprio modo di essere nel mondo e sulla propria prassi.

L’esperienza suggerisce tuttavia che neppure questo livello direi minimo è in ogni caso assicurato. Non è affatto scontato nei fatti – come avviene invece nel caso di professioni provviste di una maggiore considerazione sociale, oltre che in molti nobili mestieri – che quando un insegnante *si mette in proprio* abbia compiuto un adeguato percorso di apprendistato che gli consenta di esercitare la professione con competenza e consapevolezza, di entrare in una relazione virtuosa con le persone della cui formazione è responsabile, di rendere un servizio riconosciuto alla comunità².

² Questione spinosissima. Se da un lato, infatti, lo studio della filosofia può apparire in alcuni momenti storici come qualcosa che *non serve al presente* – in tal caso avrebbe senso ripercorrerne la storia solo con un intento per così dire *antiquario* –, dall’altro, per dirla con Kant, apprendere la filosofia, o meglio apprendere a filosofare, è il fine dei fini nell’educazione dei membri di una comunità e la conoscenza delle dottrine filosofiche è condizione necessaria, ma non sufficiente, per un uso libero della ragione, per un uso non *meccanico* o *puramente imitativo*. Per quest’ultimo scopo non basta l’addestramento comune a tutti i saperi, ma occorre un esercizio, una pratica radicata in una comunità sociale, che pensa, ragiona, dialoga, ascolta, accoglie, che favorisce l’esplorazione – personale e peculiare – di sé e del mondo. Essendo questo agire comunitario assai raro nelle società in cui viviamo, si può forse tentare di dar forma in qualche misura

Nonostante infatti l'insegnamento sia un'attività fondamentale per la crescita intellettuale e morale dei membri di una comunità e in via teorica sia sempre stato riconosciuto come tale in tutta la sua rilevanza, nei fatti l'operare degli insegnanti si muove nel nostro paese in una sorta di opacità istituzionale, che si esprime anzitutto in una cura approssimativa e insufficiente degli aspetti formativi, e in particolare di quelle esperienze che promuovono lo sviluppo e l'arricchimento della personalità e che in tutti gli impieghi socialmente apprezzati sono inseparabili dalla formazione della professionalità. Non mi riferisco ovviamente ai *corsi di formazione*, alla cui proliferazione pernicioso e onnipervasiva raramente corrisponde la qualità dell'offerta formativa e la competenza dei formatori. Molti di questi corsi infatti, che sembrano avere come scopo precipuo quello di distribuire crediti formativi sulla base di valutazioni puramente quantitative, non sono che un vuoto e triste percorso per ottenere una fittizia qualificazione a vantaggio di professioni svalutate già in partenza. Mi riferisco piuttosto – nella consapevolezza dell'inattualità di questo paradigma filosofico alla maniera antica – a esperienze che abbiano a che fare da un lato con l'*episteme*, lo studio, la ricerca, l'acquisizione di nozioni, dall'altro con la socievolezza, la messa in comune di ciò che si è appreso, il confronto con l'altro, la verifica, lo scambio, esperienze che si propongano il fine ambizioso, e certamente utopico, della formazione del carattere, della condotta etica, della qualità morale³.

Indossare la maschera di un ruolo professionale non deve rappresentare un fine in se stesso, può essere piuttosto il punto di partenza per accedere a una relazione viva con se stessi, con le proprie aspirazioni, ma anche con le aspirazioni e i bisogni profondi delle persone di cui ci si prende cura. È paradossale che nel nostro paese a nessun insegnante di scuola media superiore, né tantomeno dell'università, sia stato mai richiesto – come avviene in molte altre carriere –, né consigliato, un lavoro di addestramento personale che promuovesse, nell'esercizio dell'arte, da un lato l'orgogliosa consapevo-

all'utopia kantiana di un cosmopolitismo della ragione, volto alla comune ricerca del bene, almeno nelle aule scolastiche e universitarie, nelle quali l'esercizio della filosofia si può realizzare in esperienze di condivisione, di amicizia, di tolleranza, di crescita e di trasformazione di sé, che possono arricchire l'intera comunità e mitigare la distrazione dello spirito del tempo.

³ Nella distretta ci soccorre ancora una volta Kant, o meglio la nozione kantiana di destinazione dell'uomo all'uso libero della ragione, al pensare autonomo, contrario all'erudizione meccanica, alle tecniche mnemoniche dell'intelletto, che conducono alla soggezione alle *auctoritates* e quindi all'autorità. In questa ottica, e soprattutto in mancanza di una filosofia vera, e perciò definitiva, da apprendere, lo studio delle filosofie del passato può essere inteso solo come un necessario addestramento della ragione per un suo uso libero e autoriflessivo, consapevole di sé. Questa istanza pedagogica, che Kant enuncia con passione nel celebre programma delle lezioni del semestre invernale 1765-66, mi pare possa illuminare il cammino di formazione di ogni persona che aspiri a esercitarsi spiritualmente nel filosofare, prima ancora che di ogni insegnante nell'applicazione della sua arte.

lezza della propria identità professionale, dall'altro la presa di coscienza delle insidiose trappole connesse con la pratica della professione. Mi riferisco soprattutto a quegli inganni legati intimamente all'esercizio delle funzioni proprie del ruolo e relativi al potere psicologico che da esso discende e alle sue seduzioni, all'appagamento che deriva dall'essere in una posizione di superiorità rispetto alle persone con le quali si interagisce, in una delimitazione definitiva dei ruoli che non prevede evoluzione e verifica, vale a dire quegli assestamenti progressivi ai quali ogni interazione tra persone va continuamente incontro⁴. È evidente che da una relazione umana così squilibrata non può nascere niente di buono: non per gli studenti i quali, in una condizione di protratta minorità e non riuscendo a dare senso al proprio operare, difendono la loro vita dall'irruzione del non-senso, tenendola con rigore separata da ciò che studiano, e apprendono non certo a servirsi senza tutori della propria ragione, ma piuttosto a esercitare la simulazione e la menzogna; né tantomeno per i docenti, che mortificano la propria dignità in una impresa solipsistica e autoreferenziale, di esaltazione o di mortificazione di sé.

In anni recenti l'istituzione di scuole di specializzazione per l'insegnamento secondario ha tentato di colmare, anche nell'ambito dell'insegnamento della filosofia, almeno le lacune più macroscopiche. Dai programmi di queste scuole *post lauream* si evince che gli scopi dei corsi, biennali, sono da un lato l'acquisizione di competenze teoriche relative alle metodologie didattiche della disciplina, alle sue implicazioni epistemologiche e al suo significato nella società, dall'altro la possibilità di svolgere esperienze pratiche di tirocinio presso istituzioni scolastiche accreditate, sotto la guida di insegnanti esperti. Credo che questa sia una svolta importante, che quantomeno ha il merito di portare alla luce il problema e di rappresentarne, anche a livello istituzionale, una prima presa di coscienza. Ho tuttavia l'impressione che queste necessarie procedu-

⁴ Considerazioni analoghe si potrebbero fare, con esiti paradossali ancora più manifesti, anche per altre professioni. Si pensi ad esempio alla cura per eccellenza, cioè all'esercizio della medicina. A tutt'oggi in Italia i *curricula* delle facoltà di medicina non prevedono per i futuri medici alcun *training* formativo personale di tipo psicologico, relazionale, morale. Le conseguenze di questa sorta di mutilazione pedagogica appaiono con drammatica evidenza nella drastica *riduzione* che la relazione terapeutica patisce. Nei paesi anglosassoni la *patient centred medicine* e le cosiddette *medical humanities* hanno introdotto nella medicina fin dagli anni Sessanta la consapevolezza che il medico, per essere adeguato al proprio compito di cura, deve considerare, oltre agli aspetti propriamente medico-biologici, anche quelli psicologici, etici e spirituali della relazione con i pazienti e che di conseguenza la sua formazione non può che avvenire, istituzionalmente, anche a questo livello. Così a mio avviso anche la formazione degli insegnanti, che hanno la responsabilità di promuovere nei giovani la formazione alla libertà, alla solidarietà, all'ampio esercizio dei talenti e delle disposizioni personali, e dunque alla felicità, non dovrebbe prescindere da una pratica spirituale che desse loro, attraverso la cura di sé, gli strumenti imprescindibili per aver cura degli altri.

re, che svelano un aspetto importante della questione – l’urgenza di formare competenze professionali standardizzate per la trasmissione di un sapere insegnabile – scambino questo che è certo un aspetto significativo del problema per il problema nella sua interezza, occultando in tal modo proprio l’enorme complessità delle domande dalle quali siamo partiti.

Per tentare un avvicinamento a questa complessità, proverei a riformulare la questione relativa all’insegnamento della filosofia in un altro modo, operando uno spostamento, a mio avviso opportuno, anzi decisivo, dall’ambito del sapere e della trasmissione del sapere, nel quale finora ci siamo mantenuti e che non è in discussione, a quello dell’esperienza e della condivisione di una esperienza. Possiamo dunque, molto ambiziosamente – ma perché non essere ambiziosi, ragionando attorno all’insegnamento della filosofia? –, domandare: *cosa si intende per esercizio della filosofia e come possiamo preparare i nostri studenti ad acquisirne gli strumenti?* O meglio, e in modo ancora più solenne: *come possiamo praticare insieme ai nostri studenti degli esercizi di consapevolezza, in una esperienza interiore condivisa e ricca di significato, che trasformi il nostro modo usuale di pensare e di vivere e ci converta – tutti, noi e loro – a uno stile di vita filosofico?*

In questo modo ci avviciniamo al cuore della questione, e *andare al cuore* è importante in questo genere di cose, senza cuore non si fa un passo, non si va da nessuna parte.

Può aiutarci in questo cammino un celebre *incipit*: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi l’amore, sarei come un bronzo che rimbomba, un cembalo che tintinna»⁵.

Chi di noi non ha provato un sentimento di dolorosa inadeguatezza – come un bronzo che oscuramente tuona o un cembalo che balbetta vanamente – quando si è provato a insegnare, con parole accorte e ben scelte, ciò che attraverso il discorso non è insegnabile e che, a rigore, è impossibile *insegnare*? Ma se, come ricorda Socrate, «l’antichità conosce il vero»⁶ in quanto più vicina al Dio, non possiamo allora ignorare, a nostra volta, che nell’antichità s’intendeva per filosofia anche un’altra cosa, anzi direi che nell’antichità la filosofia era *soprattutto* un’altra cosa, e precisamente qualcosa che non può essere insegnato. Come si può infatti *insegnare* l’amore? Come si può insegnare una esperienza interiore? Come si può insegnare una maniera di rivolgersi al mondo? Come si può insegnare un’arte del vivere?

Nel suo splendido libro sugli esercizi spirituali nella filosofia antica – per molti di noi un viatico insostituibile sul cammino dell’*amor sapientiae* –, a proposito

⁵ In questo passo della prima lettera di San Paolo ai Corinzi (*I Cor.*, 13, 1) si fa riferimento all’*agape* cristiana, il vincolo della fratellanza amorosa che unisce i membri della comunità.

⁶ Platone, *Fedro*, 274c.

dell'esercizio della filosofia nelle scuole ellenistiche Pierre Hadot, con palese riferimento anche al presente, ammonisce: «L'esercizio filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma *nell'ordine del sé e dell'essere*: è un progresso che ci fa *essere più pienamente*, che ci rende migliori. È una *conversione* che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie. [...] Non si tratta di un semplice sapere, ma di una *trasformazione della personalità*»⁷.

Le parole di Hadot, e sullo sfondo le parole di San Paolo, rivestono a mio avviso l'argomento sul quale andiamo ragionando di una *toccante, provvidenziale solennità* – andata perduta nella considerazione dell'insegnamento come una professione tra le altre – e ci introducono in un *temenos* che può contenere in modo più adeguato il senso del nostro discorrere. L'esercizio della filosofia non è una professione tra le altre, è qualcosa di più simile a un'arte, ha a che fare con lo studio, l'addestramento dei talenti, l'esperienza nella comunità; l'insegnamento della filosofia per conseguenza è legato a una condivisione amorosa, a un *contagio*, che può aver luogo solo in un officio di alto artigianato, in una bottega dove gli animi *s'infiammano* al lavoro comune, *si impregnano* di un fervore condiviso e le *opere si compiono*⁸.

Uno dei meriti maggiori dei testi di Manara, Ruffaldi e Trombino, dai quali hanno tratto alimento queste considerazioni, è da vedere a mio avviso proprio nella solennità con la quale essi affrontano l'arduo tema della introduzione dei giovani al filosofare, restituendo a questa assunzione di responsabilità il senso di una solenne partecipazione a un operare legato a un'etica comunitaria. In questa atmosfera di belle armonie è stato del tutto naturale considerare i quattro volumi come un unico grande libro, nel quale i pensieri di importanti autori del passato si incontrano con i risultati del discorso contemporaneo sullo statuto epistemologico della filosofia e sulla necessità di una impostazione della didattica che consideri senza timori l'utilizzo di una pluralità di forme espressive e comunicative – nonché la circolarità delle pratiche – come un enorme arricchimento, per tutte le figure che interagiscono nell'ambito dei processi formativi. Una parte cospicua del lavoro contenuto in questi testi è inoltre dedicata coerentemente – come avrebbe potuto essere altrimenti? – all'esperienza della pratica della filosofia, alla costruzione del laboratorio di filosofia, alla sperimentazione di una didattica integrata, che promuova negli allievi un rapporto profondo, critico, personale anzitutto con se stessi e il proprio mondo. Questo è un punto sul quale mi pare importante indugiare ancora per una ulteriore riflessione, poi-

⁷ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, nuova edizione ampliata, pp. 32-35, corsivo nostro.

⁸ L'immagine che nasce da queste suggestioni è quella rilkiana dei «chiostri del sud/dove cresce l'alloro» (*Libro d'ore*), nei quali il fervore artistico dei monaci, «che con splendore il dio attraversa», compone in opere il grande mistero.

ché ho l'impressione che offra l'opportunità di un collegamento a mio avviso cruciale tra la formazione degli insegnanti e il lavoro con gli studenti. Non credo sia casuale che il sottotitolo del testo di Ruffaldi e Trombino⁹ suoni così: *Manuale-laboratorio didattico per le scuole superiori e per le scuole di specializzazione universitaria*. Questo sottotitolo sancisce a mio parere una ovvietà solo apparente, della quale fino a poco tempo fa non si era per nulla consapevoli, il fatto cioè che se è vero che la formazione degli insegnanti è alla base di ogni attività educativa e deve essere regolata da un percorso formativo istituzionale, è altrettanto inoppugnabile che quella stessa formazione non trova il proprio compimento nella conclusione del percorso formativo, e non può che compiersi nella relazione viva e reale con i discenti, in un processo che non ha fine. Solo nella relazione infatti, e precisamente nella circolarità della relazione educativa e formativa, può avvenire quello che George Steiner, in un suo bel saggio pubblicato recentemente anche in italiano, definisce «il prodigio della trasmissione, il mistero della cosa [...], lo scambio di un *eros di reciproca fiducia e invero d'amore* [...], quel processo d'interazione nel quale *il maestro apprende dal discepolo mentre gli insegna* [...] e il dialogo genera *amicizia*, nel senso più alto della parola»¹⁰. Siamo dunque approdati di nuovo all'amore, all'amore senza il quale non si fa un passo, non si va da nessuna parte.

La relazione tra maestro e discepolo è tradizionalmente una relazione d'amore – si pensi, limitandoci solo all'Occidente, a Socrate o a Gesù¹¹. Solo nell'amore può avvenire l'iniziazione al filosofare quale esercizio dello spirito. Le qualità che un insegnante/maestro deve possedere per essere un degno *con-celebrante* – insieme ai suoi studenti/discepoli – di questo rito sono, al di là della competenza più strettamente professionale che deve intendersi come premessa ovvia, l'abitudine a una vita consapevole e alla cura di sé. Alla orgogliosa rivendicazione della responsabilità e del valore del proprio ufficio di educatore al servizio della comunità si devono coniugare virtù etiche quali l'abitudine all'ascolto, alla condivisione profonda, l'esercizio della *prosochè* e ancor più dell'*epochè*, quella disposizione leale ad accogliere ciò che viene incontro, senza gerarchie prestabilite, in una ospitalità aperta che si esprime in un ascolto creativo, inventivo, rivolto a scoprire connessioni, prospettive diverse, figure nuove da condividere. La *prosochè* e l'*epochè* introducono un tempo di sospensione vigile, un'esperienza di attesa, uno stato di indugio meditativo, che pone ciascuno in contatto con se

⁹ *L'officina del pensiero*, cit.

¹⁰ G. Steiner, *La lezione dei maestri*, Garzanti, Milano 2004, p. 10.

¹¹ Non oso fare altri esempi. Me lo vieta l'affacciarsi alla mente, per contrasto, dell'immagine di quell'angusto studio-salottino piccoloborghese, nel quale è ambientata l'agghiacciante satira dell'insegnamento come potere brutale schizzata nella *pièce* di Ionesco *La lezione*, che molti, con divertito raccapriccio, ricorderanno.

stesso e con gli altri, per un attimo in modo indistinto, in un intervallo di libertà dalle divisioni e dai conflitti che occupano perlopiù la coscienza.

Chi introduce i giovani alla filosofia deve essere in grado di trasmettere un patrimonio di tecniche, di insegnare a utilizzare con sapienza gli strumenti del mestiere. Ma se vorrà iniziarli a una pratica spirituale, potrà farlo solo grazie a quel di più che è dato da qualcosa che può essere solo mostrato mentre si fa, vale a dire l'esercizio meditativo dell'arte stessa, l'essere presenti a se stessi e insieme l'essere nelle cose, qui e ora, l'amore paziente che sa accompagnare le opere nel loro compiersi, in una composizione comunitaria, in una esperienza di circolarità condivisa, ricolma di fervore patico.

Questo significa una cosa essenziale per ogni relazione di autentica comunione, vale a dire che *nessuno è mai fuori del campo nel quale agisce*, ma ne è sempre parte e partecipe.

Insegnare significa dunque porsi in una relazione di reciprocità circolare, in un vero e proprio *movimento ciclomorfo* nel quale non si può far valere un ordine precostituito, ma si tratta piuttosto di scoprire *sensi sempre nuovi* per il disordine che si manifesta di continuo e che va amministrato. L'insegnante deve in un certo senso disimparare punti di vista invalsi, deve dimenticare nozioni comuni, offuscate dall'ovvietà, dai pregiudizi, deve lasciar fuori della propria bottega filosofica molte certezze, riconquistare un modo semplice, ingenuo di rivolgersi alle cose, una visione profonda, personale e sentita, che le scopra come per la prima volta e che possa essere comunicata, anzi contagiata. L'insegnante deve mettere in gioco le proprie competenze, le proprie conoscenze, ma anche i propri pensieri, le proprie emozioni, le proprie speranze le quali, nel migliore dei mondi possibili, non sono impregnate dello spirito del tempo, ma del sentimento dell'attesa di un tempo diverso e migliore. Il lavoro nel presente – qui, ora, con – non può che nutrirsi delle esperienze del passato, che compongono il nostro modo di essere rivolti al mondo, e dell'immaginazione di nuove aurore, di nascite cui dare la vita, con il cuore vigile. Comunicare tutto ciò, vale a dire *mettere in comune* ciò che si è, ciò che si sente, ciò che si spera – al di là dei ruoli e delle maschere – può essere fonte di un'ansia insostenibile, evocata dal timore dello scandalo implicito nell'ostensione solenne dell'amore, nell'impudicizia della ingenua e pietosa fratellanza, che è rinuncia inattuale alle armi e custodia, altrettanto inattuale, degli inermi.

Ho l'impressione che questo travaglio non sia evitabile, se si vuole accedere a una relazione pedagogica autentica ed eticamente fondata, e credo che l'angoscia che da un tale travaglio deriva possa essere contenuta solo grazie all'esercizio, all'esperienza, a una iniziazione ricevuta, e vivamente condivisa. Quello che fa di un incontro una relazione autentica è proprio la condivisione dei pensieri, dei sentimenti, delle speranze, vale a dire del destino, e credo che nella relazione pedagogica non si dia nulla di più formativo ed esaltante della condivisione amorosa del destino.

Con lo sguardo fiducioso al domani possiamo forse sperare che ogni insegnante

trasformi questi auspici in carne e sangue, in braccia e cuore vigorosi per l'edificazione del proprio laboratorio filosofico, nel quale anzitutto prendersi cura di sé in un esercizio dello spirito rivolto all'interno – come raccomandano i filosofi antichi –, in una esperienza di cura della propria psiche, di conversione della propria anima. Da questo fondamento di esperienza sentita e sofferta – che ammaestra nell'umiltà e nel fervore – ci si può allora rivolgere in modo adeguato anche all'esterno, esercitare un'attenzione benevolente all'altro, accoglierlo in un ascolto intento, gettare semi, addestrare talenti, disporsi a partecipare al prodigio del reciproco amichevole contagio, affinché il prendersi cura delle anime possa acquistare *sensu e dignità*¹².

* * *

Segnalazioni bibliografiche

Qualche bel testo recente – e talora im–pertinente – su cui riflettere:

- AA.VV., *Filosofia e formazione*, Liguori, Napoli 2002
AA.VV., *Amore ed empatia*, a cura di F. Brezzi, Franco Angeli, Milano 2003
AA.VV., *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R.M. Calcaterra, Aragno, Torino 2005
G. Achenbach, *Il libro della quiete interiore*, Apogeo, Milano 2005
Th.W. Adorno, *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005
M. Benasayag e G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004
E. Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003
S. Contesini-R. Frega-C.M. Ruffini-S. Tomelleri, *Fare cose con la filosofia*, Apogeo, Milano 2006
U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003
M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003
H.G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, Vita e pensiero, Milano 2002
H.G. Gadamer, *Il dolore*, Apeiron, 2004
C. Gentili, *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna 2003
P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005

¹² Tra i numerosissimi studi su questo tema mi pare molto significativo per il discorso che andiamo svolgendo – nonostante si riferisca a un contesto strettamente psicoterapeutico – un colloquio epistolare tra R. Madera e P. Aite comparso recentemente in «Rivista di psicologia analitica», 71 (2005), nuova serie, n. 19, e intitolato *Sull'ascolto in analisi*.

- R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004
- R. Madera-L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Bruno Mondadori, Milano 2003
- V. Magrelli, *Nel condominio di carne*, Einaudi, Torino 2003
- I.R. Marino, *Credere e curare*, Einaudi, Torino 2005
- D. Massaro, *Questioni di verità*, Liguori, Napoli 2005
- A. Moscati, *Una quasi eternità*, nottetempo, Roma 2006
- S. Natoli, *Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004
- N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2005
- A. Poma, *Parole vane*, Apogeo, Milano 2005
- M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Bruno Mondadori, Milano 2003
- G. Steiner, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003
- G. Steiner, *La lezione dei maestri*, Garzanti, Milano 2004
- G. Vlastos, *Studi socratici*, Vita e pensiero, Milano 2003
- M. Zambrano, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003
- M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004

DAI VERBALI

Il giorno 3 marzo 2005, alle ore 22, presso l'Hotel Royal di Messina, si riunisce il Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana, regolarmente convocato, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente;
2. Comunicazioni;
3. Relazione morale e finanziaria;
4. Attività culturali anni 2005-06;
5. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Gembillo, Spinelli, Massaro, Piaia, Poggi, Sgherri, Regina, (Presidente della Sezione Napoletana); assenti giustificati i Proff. Berti, Brezzi, Crispini, Manara, Tatasciore e Venditti; assente il Prof. Di Giovanni.

Presente il Segretario-Tesoriere, Prof.ssa Guetti, che funge da segretaria verbalizzante.

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

1. Il verbale del 31 gennaio 2005 viene approvato all'unanimità.
2. Il Presidente comunica che è stata inoltrata entro il 28 febbraio la domanda al Ministero dei Beni Culturali e Ambientali per l'annuale contributo che, seppur esiguo, contribuisce alle spese di gestione del sito web della SFI. Inoltre egli rende noto ai Consiglieri che continuano a pervenire alla Segreteria Nazionale le nuove schede predisposte per l'anno 2005, debitamente compilate. La gestione dei dati degli archivi cartaceo ed informatico, relativi al tesseramento dei Soci 2005, sono gestiti dalla Prof.ssa Cunsolo, mentre la schedatura delle Sezioni è curata dalla Prof.ssa Gambetti. Egli rileva inoltre la positiva accoglienza manifestata per l'iniziativa che tende ad una maggiore trasparenza dei dati e ad una più fattiva comunicazione tra sede centrale e periferia. Il Presidente annuncia che le Sezioni stanno organizzando le gare per le selezioni regionali delle Olimpiadi di Filosofia. A tal proposito, per poter gestire al meglio la selezione nazionale, chiede il mandato di predisporre le opportune iniziative per meglio valorizzare il ruolo della SFI in questo evento. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità. Successivamente, su invito del Presidente, il Segretario riferisce sui contatti presi con i rappresentanti dell'UNESCO in vista delle due Giornate della Poesia e del Libro, e sulle possibili sinergie tra i due Enti. Il Consiglio unanimemente approva e formula l'auspicio di una collaborazione continuativa con l'UNESCO. Il Prof. Poggi comunica al Consiglio che dal 6 all'8 dicembre p.v. a Villa Vigoni si terrà un incontro dal titolo "Dove va la filosofia in Europa" che vedrà la rappresentanza di professori di filosofia italiani e stranieri.

3. Il Presidente legge la relazione morale per il periodo maggio 2004-febbraio 2005. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità, manifestando il compiacimento per la qualità e la quantità delle iniziative intraprese sia a livello nazionale che locale. Il Prof. Di Giandomenico dà la parola al Segretario che dà lettura, su delega del Presidente del Collegio, Prof. Domenico Di Iasio, della relazione finanziaria, predisposta dal Collegio dei Revisori dei Conti. I Consiglieri approvano all'unanimità. Entrambi i documenti sono allegati al presente verbale, di cui fanno parte integrante.

4. Per quanto riguarda le iniziative da intraprendere per l'anno 2005, il Presidente ricorda innanzitutto l'impegno per la Giornata Mondiale della Filosofia, con l'impegno ad una

maggior partecipazione delle Sezioni locali. Per quanto riguarda il 2006, fa presente che occorre ricordare degnamente il centenario del 1° Congresso della SFI; pertanto invita il Segretario a prendere i debiti contatti con istituzioni ed enti pubblici e privati per l'organizzazione delle manifestazioni celebrative che propone di svolgere sia a Roma, in forma solenne, alla presenza delle Autorità politiche e culturali, sia a Milano, sede del primo Congresso, con l'organizzazione di un Congresso straordinario. Il Consiglio approva all'unanimità. Infine il Presidente sottolinea la necessità di prendere contatti con le Associazioni affini alla SFI per cercare di coordinare le comuni azioni a vantaggio della Filosofia sia a livello istituzionale che a livello operativo. Il Consiglio approva all'unanimità.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle ore 23.30.

Il giorno 21 giugno 2005 si riunisce il Consiglio Direttivo della SFI alle ore 15.00 presso l'ILIESI – Sezione Pensiero Antico – CNR, 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. Tesseramento 2005
4. Situazione delle Sezioni
5. Convegni per il 2006
6. Centenario della SFI
7. Olimpiadi della Filosofia
8. Forum della Filosofia
9. OSA di Filosofia per i Licei
10. Varie ed eventuali

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

Presente il Segretario-Tesoriere Prof.ssa Guetti.

Sono presenti i Proff. Bigalli e Celluprica, Presidenti delle Sezioni di Milano e Roma, invitati per l'organizzazione del centenario della SFI; sono presenti il Prof. Antonio Cosentino per l'organizzazione delle Olimpiadi di Filosofia 2006; il Prof. Mario De Pasquale, coordinatore della Commissione Didattica della SFI; la Prof.ssa Enrica Tulli, animatrice del Forum di filosofia di Faenza.

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

1. Il verbale viene approvato all'unanimità
2. Il Presidente comunica che è stata presentata per la prima volta la domanda al Ministero dei Beni Culturali per l'inserimento della SFI nella tabella triennale degli enti accreditati ai finanziamenti. Ricorda che è stata inoltrata una richiesta di finanziamento anche al MIUR, ma che ancora non si è avuta una risposta positiva. Il Prof. De Pasquale comunica al Consiglio di aver partecipato a Lisbona ad un coordinamento europeo legato al Progetto Socrates, che ha visto la SFI protagonista tra i partners europei nell'individuare le linee strategiche più consone all'insegnamento della filosofia a scuola e all'università.
3. Il Prof. Di Giandomenico fa presente al Consiglio che i dati del tesseramento non sono incoraggianti, nonostante tutti gli sforzi messi in atto dalla Presidenza in collaborazione con la Segreteria per sollecitare le Sezioni a inviare entro i termini previsti le iscrizioni dei

Soci. Invita pertanto il Segretario a spedire ai Soci inadempienti una lettera di sollecito per il pagamento della quota dell'anno 2005.

4. Il Presidente comunica ai Consiglieri la ricostituzione della Sezione di Catania e l'apertura di una nuova Sezione a Verona. Il Consiglio Direttivo, vista la documentazione di entrambe le Sezioni, unanimemente ne decreta la validità, rallegrandosi per l'entusiasmo dei nuovi Soci.

5. Per quanto riguarda i Convegni locali del 2005 il Prof. Massaro annuncia per la Sezione di Arezzo una giornata di studio dal titolo "La filosofia in pratica" che si terrà il 28 settembre; il Prof. Tatasciore comunica per la Sezione di Francavilla al Mare un convegno su Filosofia e Cinema che si terrà dal 12 al 14 settembre; il Prof. Di Giandomenico presenta a nome del Prof. Di Iasio, Presidente della sezione di Foggia, il seminario sul Mediterraneo che si terrà a Manfredonia dal 3 al 7 ottobre; il Prof. Poggi rende noto di un convegno sul nichilismo che si svolgerà a Firenze dal 10 al 12 novembre in collaborazione con l'università Ca' Foscari di Venezia. Per quanto riguarda il 2006 il Consiglio Direttivo decide all'unanimità, a seguito della proposta della Sezione di Francavilla al Mare, che il Convegno Nazionale della SFI dal titolo "Dove va la filosofia in Europa" avrà luogo a Pescara dal 4 al 6 maggio; sarà strutturato in quattro sedute (La filosofia e la sua tradizione; la filosofia e la scienza; la filosofia e la società; la filosofia e i valori) nelle quali saranno invitati a partecipare relatori nazionali e internazionali; includerà una tavola rotonda sul tema della collocazione della filosofia nell'università, nella scuola e nella società. Inoltre nel corso del Convegno, come da statuto sarà convocata l'annuale Assemblea dei Soci, che vedrà sia la relazione morale del Presidente sia quella finanziaria del Segretario-tesoriere.

6. Per quanto riguarda il centenario della SFI, il Presidente individua due eventi: uno ufficiale a Roma in primavera con le autorità politico-istituzionali; l'altro a carattere scientifico-culturale a Milano in autunno. Il Consiglio Direttivo approva la proposta e all'unanimità decide il Comitato per l'organizzazione dei lavori, che vede i nomi dei Proff. Bigalli, Celluprica, Di Giandomenico, Piaia, Poggi, Spinelli.

7. Per quanto riguarda le Olimpiadi di Filosofia, il Prof. Cosentino comunica la candidatura dell'Italia per l'anno 2006, che egli ha avanzato, incoraggiato dal consigliere Prof. Franco Crispini, a Varsavia in occasione delle Olimpiadi appena trascorse. Il Presidente, come la gran parte dei Consiglieri, constata la rilevanza per l'Italia di un simile evento, ma anche la difficoltà nell'organizzazione di una manifestazione a livello internazionale, che di sicuro comporterà un notevole dispiego di risorse umane e finanziarie. Il Prof. Cosentino, tuttavia, garantisce la disponibilità della Sezione Calabrese a farsi carico degli oneri previsti.

8. Per quanto riguarda il Forum della Filosofia, sentiti i pareri dell'Ispettrice Sgherri e della Prof.ssa Tulli circa la natura e la finalità del progetto, il Consiglio Direttivo dà mandato al Presidente di chiedere chiarimenti al Preside di Faenza, già promotore e organizzatore dell'iniziativa negli anni passati, per dare maggiore risalto all'evento.

9. Il Presidente comunica ai Consiglieri di aver parlato ripetutamente con l'Ispettore Favini, dopo che la Commissione Didattica inviò la proposta della SFI per la definizione dei programmi di Filosofia, e di aver avuto ampie assicurazioni in merito all'accettazione delle indicazioni della nostra società.

10. Per quanto riguarda il sito, il Consiglio Direttivo decide all'unanimità di confermare l'incarico per l'anno prossimo a Francesco Dipalo.

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

Il giorno 11 novembre 2005 si riunisce il Consiglio Direttivo della SFI alle ore alle ore 15.00 presso l'ILIESI – Sezione Pensiero Antico – CNR, 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. Celebrazioni per il Centenario della SFI
3. Nomina della Commissione per la revisione dello Statuto della SFI
4. Convegno Nazionale SFI 2006
5. XXXVII Congresso SFI
6. Relazioni con il MIUR
7. Forum di filosofia di Faenza
8. Situazione finanziaria
9. Varie ed eventuali

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

Presente il Segretario-Tesoriere Prof.ssa Guetti.

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

1. Il verbale viene approvato all'unanimità.

2. In merito alle celebrazioni per il Centenario della SFI il Presidente prende atto che, nonostante il sollecito rivoltagli, il Prof. Bigalli, in qualità di Presidente della Sezione Lombarda, nulla ha fatto sapere in risposta all'invito rivoltagli dal Direttivo di organizzare a Milano un evento per il centenario. Pertanto egli suggerisce di ridurre la celebrazione ad una sola manifestazione, da svolgersi a Roma in ottobre, articolata in due giorni: nel primo verrà privilegiato l'aspetto celebrativo e potrebbe svolgersi in una sede prestigiosa (per es. il Campidoglio) con una relazione affidata al Prof. Berti che ripercorra le tappe più significative della SFI; nel secondo si organizzerà un Convegno con relatori di alto profilo filosofico e culturale presso l'università (per es. Roma Tre). La proposta viene accolta all'unanimità dai Consiglieri, i quali indicano provvisoriamente il titolo "A cent'anni dalla fondazione". A questo punto il Presidente affida al Segretario il compito di prendere contatto con le varie istituzioni per avviare il lavoro organizzativo.

3. Il Presidente sottolinea l'importanza per la Società di rivedere lo Statuto anche in occasione dei cento anni. Pertanto, all'unanimità il Consiglio Direttivo, nomina la Commissione per la revisione dello Statuto della SFI, composta dai Proff. Di Giandomenico, Berti, Gembillo, Poggi e Spinelli.

4. Il Presidente dà la parola al Prof. Poggi, il quale illustra ai Consiglieri il programma del prossimo Convegno nazionale SFI 2006 previsto a Pescara dal 4 al 6 maggio organizzato in una serie di tavole rotonde dal titolo e tema diversi con la partecipazione di Professori europei e italiani di chiara fama. Il Consiglio Direttivo si complimenta con i Professori Poggi e Tatasciore per la qualità del lavoro svolto.

5. Il Presidente ricorda che, in base al criterio dell'alternanza geografica, il XXXVII Congresso SFI del 2007 dovrà svolgersi nel Nord d'Italia. Si profilano le ipotesi delle Sezioni di Padova, Treviso e Verona. A questo punto il Consiglio Direttivo invita i Presidenti delle Sezioni settentrionali ad avanzare in modo concreto e significativo le rispettive candidature, in modo da poter scegliere nella prossima seduta la sede del prossimo Congresso.

6. Il Presidente comunica ai Consiglieri che i nuovi OSA, nonostante i vari problemi sorti durante la stesura, sono in buona parte frutto della lunga e faticosa mediazione della Commissione Didattica SFI con il MIUR. Tuttavia, il riconoscimento qualificato dell'insegnamento della filosofia nei licei, continua il Prof. Di Giandomenico, passerà anche e soprattutto

per la riorganizzazione delle classi di concorso. Pertanto invita i Consiglieri a tenere alta l'attenzione su una questione particolarmente rilevante per la nostra Associazione.

7. Il Presidente dà lettura della lettera inviatagli dal Preside del Liceo classico "Torricelli" di Faenza, che ogni anno organizza il "Forum della Filosofia", con la quale si chiede un patrocinio ufficiale della SFI, indicata esplicitamente nel Regolamento del Concorso quale proponente i membri delle Commissioni giudicatrici. Tutti i presenti esprimono vivo apprezzamento per l'iniziativa ed approvano la richiesta.

8. Il Presidente comunica che il MIUR ha accolto la domanda della SFI per un finanziamento delle spese di funzionamento dell'Associazione accordando la somma di ventimila euro. Il presidente sottolinea che è la prima volta che viene formulata ed accolta una tale richiesta formulata in base ad un decreto ministeriale di dieci anni fa (DM 623/1966). A questo punto si ribadisce l'intenzione di riconoscere il lavoro svolto dai componenti della Segreteria attraverso un contributo economico.

9. Nulla.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle 18.00.

Il giorno venerdì 17 febbraio 2006 si riunisce il Consiglio Direttivo alle ore 15.00 presso l' ILIESI –Sezione Pensiero Antico – CNR, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Comunicazioni
3. Approvazione bilanci consuntivo 2005 e preventivo 2006
4. Convegno Nazionale SFI maggio 2006
5. Situazione delle Sezioni
6. Centenario della SFI
7. XXXVII Congresso SFI
8. Olimpiadi Filosofia 2006
9. Modifiche Statuto
10. Documento COFIN 2005
11. Varie

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

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Presenti anche il Prof. Antonio Cosentino per l'organizzazione delle Olimpiadi di Filosofia in Italia e il Prof. Pozzo per l'organizzazione del XXXVII Congresso della SFI del 2007.

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

1. L'approvazione del verbale della seduta del Consiglio Direttivo dell'11 novembre viene rinviata.

2. Il Presidente legge ai Consiglieri la lettera della Prof.ssa Cristina Cunsolo con la quale dà le dimissioni dall'incarico di collaboratrice della Segreteria Nazionale della S.F.I. che ricopriva dall'anno 1995, a causa di ulteriori impegni personali sopraggiunti. Il Presidente comunica ai Consiglieri che la Società Filosofica Italiana è stata riconosciuta, previa domanda presentata il 20 febbraio u.s., tra gli enti che possono accedere al 5 per mille stabilito dalla nuova normativa Legge 23 dicembre 2005 n. 266. Pertanto invita a divulgare la notizia ai

Soci. Il Prof. Di Giandomenico aggiunge che è stata inoltrata domanda presso la Regione Lazio, in base al bando con scadenza 31 gennaio 2006, per poter usufruire di un contributo per le celebrazioni del centenario, visto che si terranno a Roma, secondo quanto stabilito nell'ultima seduta del Consiglio Direttivo. Il Presidente ricorda che il 14 ottobre del 2005 nella sede della nostra Società c'è stato l'accertamento ispettivo dei requisiti necessari ai fini del rinnovo dell'accreditamento/qualificazione della SFI ai sensi del D.M. n. 177/2000. L'incaricato dal MIUR, il Dirigente tecnico dell'Ufficio Scolastico Regionale per il Lazio, Prof.ssa Vaninga Salvatore, ha trovato totale e perfetta corrispondenza tra il dossier redatto e inviato al Ministero dal Segretario alla scadenza del 30 giugno 2005, riguardante l'elenco di tutte le iniziative, nazionali e locali, di formazione per il personale della scuola svolte nell'ultimo triennio, e la documentazione prodotta dallo stesso Segretario durante l'ispezione. Pertanto, con lettera del MIUR-Dipartimento per l'Istruzione- del 17 novembre 2005 prot. n. 2098 a firma del Dirigente, Dott.ssa Anna Rosa Cicala, è stato comunicato alla Società che con decreto del 16 novembre 2005 la Direzione Generale per il personale della scuola Ufficio VI, sulla base degli esiti di monitoraggio e valutazione del mantenimento dei requisiti, ha confermato l'accreditamento/qualificazione della SFI come Soggetto riconosciuto per la formazione del personale della scuola /art. 66 del vigente C.C.N.L. e artt. 2 e 3 della Direttiva n. 90/2003).

3. Il Consiglio Direttivo esamina i bilanci consuntivo 2005 e preventivo 2006. Nelle entrate del 2005 rileva il contributo arrivato dall'INDIRE pari a Euro 728,00, quale residuo di una collaborazione della SFI con l'ente sopra citato, come da incarico prot. n. 8768/A3 dell'8/03/2004. Rileva ancora il contributo dato dal MIUR-Direzione generale per la politica finanziaria e per il bilancio-Ufficio IV- con lettera del 6 dicembre 2005 prot. n. 1741/p a firma del Dirigente Dott.ssa Vincenza Lepore pari a Euro 5428,00 per il funzionamento del Protocollo d'Intesa MIUR-SFI, dopo l'avvenuto rinnovo dello stesso effettuato dalla SFI alla scadenza del 31-07-2005. Riscontra, altresì, il contributo dato dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Dipartimento per i Beni archivistici e Librari-Direzione Generale-Serv.III- ai sensi dell'art.8 della legge 17/10/1996 n.534 di Euro 3000,00 per le spese di gestione del sito INTERNET della SFI, come comunicato dal Dirigente Dott.ssa Rosa Vinciguerra con lettera del 19 dicembre 2005 prot. n. 5064. A questo punto il Segretario-Tesoriere fa presente ai Consiglieri che dal MIUR-Dipartimento per l'Università, l'Alta Formazione Artistica e Coreutica e per la Ricerca Scientifica e Tecnologica-Direzione Generale per il Coordinamento e lo Sviluppo della Ricerca Ufficio V- è arrivata la comunicazione con lettera del 12 dicembre 2005 prot. n. 2313 a firma del Dirigente Dott.ssa Ida Mercuri, di un contributo di Euro 20.000,00 destinato alla SFI, in riferimento alla domanda presentata dalla Segreteria nel dicembre 2004 ai sensi del D.M. 8/10/1996 n. 623 -Istituti Scientifici Speciali, per il funzionamento relativo alle attività programmate dalla Società Filosofica Italiana per l'anno 2005. Ma, aggiunge la Prof.ssa Guetti, la suddetta cifra non compare nel bilancio 2005, poiché la Segreteria è in attesa della firma del Ministro dell'Economia e delle Finanze, che renderà l'atto effettivo. Visto il buon esito della richiesta, il Presidente rende noto ai Consiglieri che è stata inoltrata analoga domanda nel dicembre 2005 a favore di un contributo questa volta per il funzionamento delle attività della SFI per l'anno 2006. In merito alla domanda fatta nella primavera del 2005 al Ministero per i Beni e le Attività Culturali per l'Inserimento della SFI nella Tabella triennale 2006-2008 ai sensi dell'art 1 della legge 17/10/1996 n. 534, il Segretario riferisce che dal Ministero è arrivata la comunicazione che la richiesta è stata acquisita con il numero di protocollo n. 3224, ma che l'iter processuale a oggi non si è ancora concluso. Pertanto, anche sotto il suggerimento dello stesso Dirigente del Ministero, Dott.ssa Rosa Vinciguerra, la Prof.ssa Guetti ha ritenuto di presentare, come ogni anno entro il 28 febbraio,

domanda di contributo annuale di cui all'art. 8 della legge 534/1996, qualora l'esito dell'iter risultasse sfavorevole alla Società. Il Consiglio Direttivo, constatata il buono stato delle finanze e la corretta gestione delle spese, all'unanimità approva sia i bilanci consuntivo 2005 e preventivo 2006, sia il ripristino del compenso per i redattori nel numero, nella somma e nella modalità di pagamento, anteriori alla soppressione del 2004. Pertanto invita il Segretario a reintrodurre nel bilancio la voce "Spese redattori".

4. Il Prof. Poggi illustra il programma del Convegno Nazionale della Sfi previsto a Pescara dal 4 al 6 maggio del 2006, sottolineando l'intesa con gli enti locali, Comune di Pescara e Regione Abruzzo, che hanno contribuito, grazie anche al lavoro svolto dal Prof. Tataschiere, a finanziare le spese dell'iniziativa. Il Presidente e i Consiglieri ringraziano i responsabili dell'organizzazione scientifica e organizzativa per l'ottima gestione e stabiliscono di convocare in quella occasione sia il prossimo Consiglio Direttivo, sia l'annuale Assemblea dei Soci.

5. Il Presidente mostra ai Consiglieri una tabella su cui sono riportate le Sezioni e il relativo numero dei Soci nell'ultimo quinquennio. Il Consiglio Direttivo esamina i punti critici, dovuti, in alcuni casi, sia al numero esiguo di Soci, che determina a norma di Statuto l'automatica soppressione della Sezione, sia alla mancata comunicazione alla Segreteria Nazionale di dati indispensabili per il buon funzionamento tra centro e periferia, come per esempio i nominativi delle cariche o le attività svolte dalla Sezione nel corso degli anni. A seguito di un'attenta analisi della situazione, il Consiglio Direttivo sottolinea la necessità di prendere provvedimenti a Pescara, dopo un ulteriore sollecito da parte della Segreteria Nazionale alle Sezioni inadempienti.

6. Per quanto riguarda il Centenario della nostra Associazione il Presidente riferisce ai Consiglieri dell'incontro avvenuto con il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre, Prof. Vito Michele Abrusci, e della completa disponibilità offerta dalla sua Facoltà per la realizzazione della manifestazione. Pertanto, il Prof. Di Giandomenico invita i Consiglieri a formulare date possibili per lo svolgimento del Congresso straordinario della SFI. Dopo ampia e approfondita discussione il Consiglio Direttivo approva all'unanimità di svolgere nel pomeriggio di giovedì 19 ottobre in una sede istituzionale la manifestazione formale e celebrativa alla presenza dei rappresentanti delle istituzioni nazionali e internazionali (UNESCO e FISPH); nell'intera giornata di venerdì 20 ottobre un vero e proprio Convegno sul tema "La filosofia italiana oggi" da declinare nella mattinata attraverso una Tavola Rotonda con filosofi di alto profilo (vengono fatti i nomi dei Proff. Bodei, Marramao, Volpi e altri); nel pomeriggio con due Tavole Rotonde rispettivamente sulla didattica nella università e nelle SSIS e sulla didattica nella Scuola Secondaria. Il Consiglio Direttivo, pertanto, invita il Segretario a inviare lettere di richiesta ai soggetti interessati per dare inizio ai lavori organizzativi. Il Presidente richiama l'attenzione dei Consiglieri sul fatto che occorrerà servirsi di un'agenzia di servizi per coordinare al meglio tutta la organizzazione. Perciò il Consiglio Direttivo all'unanimità dà mandato al Presidente di prendere contatto con gli opportuni referenti.

7. Per quanto riguarda il XXXVII Congresso SFI il Presidente dà la parola al Prof. Pozzo che organizzerà per la Sezione di Verona la manifestazione che si svolgerà nella primavera del 2007 dal titolo "I filosofi e l'Europa".

8. Per quanto riguarda le Olimpiadi di Filosofia del 2006 il Presidente dà la parola al Prof. Cosentino, il quale sta curando nell'Università di Cosenza l'organizzazione della manifestazione sia nazionale, come ogni anno, sia internazionale, poiché quest'anno è l'Italia il Paese ospitante la manifestazione. Il Prof. Cosentino riferisce ai Consiglieri sullo stato dei lavori e sull'onere delle spese da affrontare. A questo punto, vista la rilevanza dell'evento, all'unani-

mità il Consiglio Direttivo approva la spesa di Euro 2000,00 per alleggerire il budget di spesa della Sezione Universitaria Calabrese.

9. Per quanto riguarda le modifiche allo Statuto il Consiglio Direttivo rimanda al prossimo incontro la disamina e la discussione dei vari punti.

10. Sul Documento COFIN 2005, sottoscritto anche da altre Associazioni filosofiche, il Presidente informa di aver ricevuto una comunicazione da parte del Presidente del Comitato dei garanti che, ringraziando per lo spirito collaborativi con cui era stata redatta la protesta, assicura di aver preso in attenta considerazione le proposte migliorative formulate.

11. Nulla.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle 19.00.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Roma per vivere, Roma per pensare

Il progetto di filosofia “Roma per vivere, Roma per pensare”, organizzato dall’Assessorato alle politiche educative e scolastiche in collaborazione con la Società Filosofica Romana-Sezione SFI è arrivato quest’anno alla sua seconda edizione. Già nella giornata di chiusura, svoltasi nella sala della Protomoteca lo scorso anno, si era avvertita l’esigenza di proseguire il percorso intrapreso e il Prof. Marramao aveva lanciato la proposta di inserirlo in un ambito più vasto, in un vero e proprio ‘Festival della Filosofia’ di respiro internazionale.

Quest’anno sono state affrontate le tematiche della riflessione filosofica in relazione ai grandi mutamenti del Novecento, proponendo un itinerario di studio che attraverso percorsi, nell’orizzonte della città, sappia mettere a fuoco i legami, le intersezioni, le contrapposizioni, i nodi tematici tra Filosofia e Scienza, Filosofia e Musica, Filosofia e Arti figurative, Filosofia e Letteratura, cinema e impegno politico. Sebbene il lavoro si dimostrasse particolarmente impegnativo, hanno tuttavia aderito al progetto 38 Istituti superiori romani (licei classici, scientifici, artistici, psico-pedagogici, sperimentali e linguistici), coinvolgendo 80 classi per un totale di circa 1600 studenti.

Il percorso ha avuto inizio il 24 e il 25 ottobre 2005 nella “Sala Marconi” del CNR con le lezioni di alcuni docenti dell’Università di Roma Tre volte a sollecitare interessi e a stimolare riflessioni nei Professori al fine di presentare ai loro allievi i diversi percorsi tematici relativi alle quattro grandi aree in cui si articola il progetto. Dopo queste giornate di formazione si è passati al lavoro svolto direttamente con gli studenti, per lo più diciottenni, i quali hanno avuto l’opportunità di acquisire ulteriori competenze anche attraverso una serie di incontri con alcuni docenti di Filosofia dell’Università di Roma Tre, o per mezzo di visite guidate nei luoghi più rappresentativi e spesso meno noti della città, o partecipando a Mostre e ad incontri con scienziati e uomini di cultura, o ascoltando lezioni-concerto alla Casa del Jazz o alla Discoteca di Stato, o seguendo la proiezione di pellicole storiche e di particolare rilevanza, tutte occasioni di stimolo per riflettere sul vivace confronto tra intellettuali che si è sviluppato nello scenario di Roma nel secolo appena trascorso.

Se il secolo che stiamo vivendo è caratterizzato dall’instabilità e quindi dall’incessante ricerca di senso, è proprio dall’instabilità che viene la provocazione a costruire, a ricercare nuovi baricentri, a ristabilire possibili equilibri. Così il progetto ha preso le mosse dalle grandi trasformazioni del Novecento, riguardanti la letteratura, l’arte, la musica e le scienze, per proiettarsi verso il terzo millennio e le sue prospettive.

Come si è già evidenziato molto materiale è stato messo in campo e serio e approfondito è stato il lavoro degli studenti e dei docenti, impegnati nella costituzione di gruppi di lavoro a carattere interdisciplinare. Vi è stata da parte dei giovani una vivace e brillante rispondenza agli stimoli messi in campo e, come in un circolo ermeneutico, si sono ottenute risposte veramente ricche di contenuti e riflessioni filosofiche dalle classi che si sono impegnate con slancio e grande operosità nella realizzazione del progetto, dimostrando così che la filosofia non è soltanto una materia astratta da studiare sui libri, ma può essere conciliata con le esperienze e le suggestioni che i giovani vivono nella Roma di oggi.

La cerimonia conclusiva del progetto, come auspicato al termine della prima edizione, si è svolta all’interno della giornata inaugurale del ‘Festival della Filosofia’, dedicato al tema

“Instabilità”, il giorno 11 maggio 2006 all’Auditorium Parco della Musica di Roma. Nella “Sala Sinopoli” erano presenti circa 1600 studenti con i loro Professori e anche molti Presidi. Dopo gli interventi del Sindaco Veltroni e delle Autorità, si è passati ad alcune performances ideate dagli studenti (“Parole sul canone di Mozart” del Liceo sperimentale “Lucrezio Caro”; “Rendere visibile l’invisibile” del Liceo scientifico “Cavour”; “Il senso dell’essere nella rete dei saperi del ’900” del Liceo scientifico “Enriques”; “Armonia dei linguaggi” del Liceo linguistico “Levi”; “Può l’arte superare la realtà” del Liceo classico “Montale”; “Musical...mente” del Liceo scientifico “Morgagni”, IV E; “Pasoliniana” del Liceo scientifico “Morgagni”, V A; “Musica e Filosofia nella parabola dell’Augusteo” del Liceo classico “Vivona”), i quali attraverso la musica, il canto, la danza, la recitazione di brani poetici e la proiezione di alcuni CD Rom e DVD hanno dato un saggio dei prodotti realizzati, da cui è emersa l’originalità interpretativa, l’approfondimento e la passione che ha coinvolto alunni e insegnanti nell’iniziativa.

Inoltre tutti i prodotti della ricerca, dalle opere multimediali alle composizioni musicali e artistiche, elaborati dalle classi partecipanti, sono stati esposti nella Serra dell’Auditorium Parco della Musica dall’11 al 14 maggio 2006 ed hanno riscosso un notevole successo tra i partecipanti alle iniziative del Festival della Filosofia, in quanto è proprio nel mondo giovanile che trovano spazio gli interessi e gli slanci volti a trasformare Roma in una città viva, reattiva, in continuo movimento, dove occasioni e nuove opportunità siano condizione irrinunciabile per la crescita e lo sviluppo. Roma come una *global-city*, modellata sull’esempio della *civitas* romana – come sostiene Giacomo Marramao – dove la cittadinanza non è legata all’appartenenza etnica o religiosa, ma all’accoglienza.

Maria Teresa Pansera

Il Forum della filosofia Un Laboratorio di idee a confronto

Il 9 maggio scorso si è svolta a Faenza la quinta edizione del “Forum della filosofia”, un concorso nazionale organizzato dal Liceo scientifico “Torricelli” in collaborazione con la SFI e con il patrocinio del Ministero della Pubblica Istruzione.

Il concorso è nato nel 2001 da un progetto elaborato e discusso dai docenti di filosofia del Liceo alla ricerca di nuove modalità di apprendimento della filosofia per superare gli aspetti passivi e meccanici del lavoro scolastico e favorire l’acquisizione di competenze specifiche quali: la problematizzazione tematica, l’argomentazione e la capacità di dialogare costruttivamente. Si tratta, in sostanza, di mettere in pratica l’esercizio del dubbio, di stimolare il confronto e di sviluppare con il dialogo la capacità di ascoltare, di controbattere, di rimanere in argomento e, infine, di valutare la *forza* dell’argomentazione posta.

Onde evitare il rischio della banalità e tenendo conto dei tempi e delle condizioni di studio propri dei Licei, è stato costruito un modello di lavoro seminariale, caratterizzato da un’effettiva collegialità tra studenti e docenti, teso a coniugare la riflessione teorica con la concreta progettualità.

Nelle intenzioni dei docenti del “Torricelli”, la filosofia, in contrapposizione all’immagine che la presenta come il regno dell’astrazione e dell’inconcludenza, deve invece essere un *laboratorio operativo* in cui i maggiori problemi del mondo contemporaneo possono essere affrontati sulla base di precise ipotesi di lavoro. Una filosofia, dunque, che solleciti un supplemento di idee (chiare e, chissà, grandiose!) che forse essa solo può offrire e di cui c’è oggi un gran bisogno.

La prima edizione ha visto la partecipazione di cinque scuole emiliane, e precisamente: il Liceo “Gioia” di Piacenza; il Liceo “Copernico” di Bologna; il Liceo “Cevolani” di Cento; il Liceo “Alighieri” di Ravenna e naturalmente il Liceo “Torricelli” di Faenza. Dall’anno successivo la partecipazione è diventata nazionale, grazie anche al patrocinio del Ministero ed alla sapiente opera di informazione delle scuole e delle sezioni SFI.

Attualmente esistono tre scuole Polo (il “Torricelli” di Faenza, il “Gioia” di Piacenza e lo “Scacchi” di Bari) che effettuano una prima selezione, ripartendo le scuole secondo un criterio di vicinanza geografica. Nel 2006 hanno partecipato 54 istituti di tutte le regioni eccettuata la Sicilia.

Tema del confronto per questa edizione è stato: “Che cos’è la democrazia?”

Le questioni suggerite erano le seguenti:

- Quali sono i presupposti filosofici, i principi operativi e le prospettive di sviluppo che caratterizzano il sistema democratico?
- In quali termini si pone il rapporto tra democrazia e consenso?
- Come si dovrebbe configurare il rapporto tra maggioranza e minoranze all’interno della democrazia?

I diversi gruppi hanno ricercato i fondamenti filosofici della democrazia nei testi classici dell’antica Grecia e nei pensatori contemporanei quali Kelsen, Popper, Apel, Sen, Bobbio, Dahrendorf.

Al di là delle posizioni che sono emerse e della originalità dei diversi percorsi, è doveroso rilevare la passione che ha animato il dibattito e la vivacità, tutta spontanea, del confronto nella seduta finale del 9 maggio.

Il primo premio dell’edizione 2006 è andato al Liceo “Torricelli”. Il secondo al Liceo scientifico di Brindisi, ma la Commissione giudicatrice, per la prima volta presieduta dal Presidente della SFI, Prof. Mauro Di Giandomenico, ha voluto esprimere il proprio apprezzamento anche alle altre scuole partecipanti, l’Istituto tecnico “Marconi” di Pontedera; il Liceo scientifico “Leonardo da Vinci” di Reggio Calabria, l’Istituto “Santa Umiltà” di Faenza e il Liceo “Gioia” di Piacenza, a cui è stato conferito il premio speciale della giuria composta da una rappresentanza di studenti del “Torricelli”.

Tra le motivazioni sono state sottolineate particolarmente: la capacità argomentativa dimostrata dagli studenti nel corso della discussione e la pertinenza degli argomenti usati a sostegno delle tesi dei diversi gruppi.

Chi scrive ha introdotto e presieduto la sessione di lavoro, ripercorrendo il cammino compiuto a partire dal 2002, con la consapevolezza che il Forum di Faenza possa essere anche in futuro un’esperienza rivitalizzante per gli studenti e per i docenti, spesso sovraccarichi dalle incombenze quotidiane e condizionati dagli adempimenti scolastici. L’impegno e gli esiti del tutto soddisfacenti del Forum, confermano, fra l’altro, l’alto profilo professionale degli insegnanti quando possono liberamente esprimere la loro creatività. Inoltre, l’interesse crescente che questa esperienza ha rivelato è da attribuirsi certamente anche all’attualità dei temi trattati.

Può dunque essere utile richiamare le proposte avanzate negli anni passati.

- *Edizione 2002*

“La riflessione morale suggerisce di mettere al bando la violenza in tutte le sue forme. In realtà il grado estremo della violenza, ossia la guerra, è tutt’altro che scomparso dalla scena mondiale”.

Si pongono ai concorrenti le seguenti domande:

- Quali sono gli elementi distintivi che caratterizzano la guerra?
- In quali rapporti si colloca rispetto alla politica e all’economia?
- La guerra per sua natura comporta la sospensione della morale e del diritto?

- A quali condizioni è possibile configurare un ordine mondiale pacifico che renda improbabile il ricorso alla violenza?

- *Edizione 2003*

-“Lo sviluppo tecnologico e industriale ha determinato condizioni di benessere in una parte del mondo, ma ha altresì prodotto squilibri, sia sociopolitici, sia ambientali e, per certi aspetti, ha messo in crisi la stessa identità umana”.

Si rifletta sull’enunciato proposto e si formuli una possibile risposta per le seguenti domande:

- Quali responsabilità deve assumere l’uomo nei confronti di se stesso, dei suoi simili e delle generazioni future?

- Quali responsabilità deve assumere l’uomo nei confronti della natura?

- Quale modello di sviluppo può essere proposto al fine di riequilibrare i rapporti tra gli uomini e tra questi e la natura?

Edizione 2004

“Il processo di globalizzazione e le nuove conflittualità che si sono determinate sulla scena mondiale mettono in evidenza diversità di culture, di religioni e di orientamenti etico-politici”.

Si rifletta sull’enunciato proposto e si formuli una possibile risposta per le seguenti domande:

- È possibile, e in quale misura, il confronto tra culture portatrici di valori differenti?

- Quale significato può assumere la parola “giustizia” nel mondo globale?

- È possibile, e su quali basi, configurare un ordine giuridico internazionale?

Edizione 2005

“Nella complessa e problematica prospettiva dell’unificazione dell’Europa emerge il problema di un’*identità culturale* della nuova formazione politica e istituzionale”.

In questo quadro di riferimento si mettano a fuoco i seguenti problemi e si indichino le possibili risposte:

- Che cosa deve intendersi per *identità culturale*?

- È possibile un’identità culturale europea? Quali possono essere i suoi elementi costitutivi? Oppure quali conflitti di culture e di visioni la rendono impossibile?

- È possibile, e quale può essere, un ruolo significativo della tradizione filosofica europea nella definizione di questa identità?

- Quale ruolo può svolgere l’Europa, così come è stata caratterizzata, nel contesto mondiale?

In conclusione, nella vivacità tutta giovanile del confronto, la filosofia ha ripreso vita, recuperando tutta la sua forza nell’arditezza delle sue costruzioni concettuali e nel rigore metodologico favorendo anche la nascita di un nuovo modello di studio e di ricerca che ben si adatta ad una scuola che voglia essere un’opportunità di autentica produzione culturale.

Anna Sgherri

LE SEZIONI

Francavilla al Mare

Negli ultimi mesi molti sono stati gli incontri organizzati dalla nostra sezione, e non solo a Francavilla, visto che ormai fa riferimento alla sezione un notevole numero di soci provenienti da una vasta area abruzzese. La prima iniziativa è stata il Convegno nazionale di studi, valido per l'aggiornamento dei docenti, di tre giorni (12-13-14 settembre 2005) dedicato a "Cinema e Filosofia", tema da noi già proposto con successo di pubblico in un ciclo di lezioni tenute dal prof. Umberto Curi nel settembre 2001, sui contenuti del primo dei suoi libri dedicati all'argomento (*Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*). Ormai il rapporto di cinema e filosofia si è consolidato attraverso libri, letture filosofiche di singoli film, rassegne e rubriche di riviste filosofiche dedicate al cinema, tanto che lo stesso Curi (Univ. di Padova), presente con una sua relazione al Convegno, ha potuto affermare che il cinema è filosofia, aprendo così un vivace dibattito che si è sviluppato attraverso i tanti altri interventi: la questione delle immagini, tra significato e mezzo tecnologico, già rilevante in Francia a partire da Bergson e poi da Deleuze, ampiamente trattata dal prof. Giovanni Invitto (Univ. di Lecce) e dal dott. Luca Pinzolo (Univ. di Milano), si intreccia con quella dei compiti del cinema nell'era della tecnica dispiegata (relazione del prof. Pietro Montani, inviata per gli *Atti*). Il prof. Guido Oldrini (Univ. di Bologna) ha consentito con la sua relazione di ripensare in maniera critica la storia e l'apporto culturale del cinema, mentre altri hanno illustrato significative interpretazioni filosofiche della settima arte: il prof. Mario Pezzella (Scuola Normale Superiore di Pisa) quelle di Benjamin e Debord, il prof. Marco Bertozzi (Univ. di Ferrara) quelle di Kracauer, autore di una *Teoria del film* e di una storia del cinema tedesco nell'età di Weimar, il prof. Carlo Tatasciore quelle di Ernst Bloch. Spunti interessanti di riflessione sono stati offerti ancora dai proff. Bartolo Iossa (Liceo Scientifico "F. Masci" di Chieti) sulla crisi del soggetto in Hitchcock e dal prof. Federico Leoni (Liceo Classico "G.B.Vico" di Chieti) sul rapporto tra finzione e realtà. Due docenti liceali, che da anni se ne occupano unendo nei loro progetti scolastici teoria e pratica, hanno trattato di cinema e didattica della filosofia: la prof.ssa Cristina Boracchi del Liceo Scientifico di Gallarate e la prof.ssa Giovanna De Antoni del Liceo Classico "Brocchi" di Bassano del Grappa. Tutte le relazioni ed altre ancora di chi, pur avendo dato l'adesione al Convegno, non è potuto intervenire (quella citata del prof. Montani e quelle dei proff. Giulio Giorello e Stefano Moriggi) sono confluite nel volume degli *Atti*, curato dal prof. Carlo Tatasciore, presidente della sezione e organizzatore del Convegno, già in corso di stampa presso la casa editrice Bruno Mondadori di Milano, grazie al sostegno della Fondazione della Cassa di Risparmio della Provincia di Chieti, da anni sensibile a tutte le iniziative della nostra sezione. Il Convegno, organizzato con il contributo della Provincia di Chieti, della Regione Abruzzo, dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, della casa editrice Paravia e con il patrocinio del Comune di Francavilla, si è svolto nel Cinema Asterope di Francavilla; è stato così possibile offrire la proiezione serale di due film (*Invasioni barbariche* e *21 grammi*) nonché di un interessante audiovisivo sulla storia della "materia" del film, dalla pellicola di celluloidi al dvd, elaborato dal prof. Mario Giaccio (Univ. di Pescara).

Successivamente, il 16 e il 17 dicembre, il Liceo Scientifico "A. Volta" di Francavilla ha ospitato due lezioni del prof. Giuseppe Fonseca dell'Istituto italiano per gli Studi Filosofici dedicate alla figura di Gaetano Filangieri, la prima nel pomeriggio, dal titolo *Intellettuali e corte nella Napoli del Settecento: Filangieri nel Supremo Consiglio delle Finanze* e la seconda, di mattina, per i soli studenti del Liceo, dal titolo *G. Filangieri: la filosofia, la politica, l'educazione*. L'età dei Lumi a Napoli, con i progetti e le teorie di intellettuali meno famosi oggi dei francesi, ma al

tempo altrettanto importanti (l'opera di Filangieri era ampiamente utilizzata e citata) è stata presentata con appassionata competenza dal prof. Fonseca, che ha dichiarato la sua stessa discendenza da Eleonora de Fonseca Pimentel, martire della fallita rivoluzione napoletana del 1799.

Le ulteriori attività della sezione si sono rivolte ad una serie di presentazioni di libri da parte dei loro autori in dialogo con un docente, socio e organizzatore dell'incontro. Il 22 febbraio 2006 a Pescara, nel Museo "Vittoria Colonna", la dott.ssa Chiara Lalli (Univ. di Chieti), presentata dalla socia Annalisa Marcantonio (docente del Liceo Scientifico "Galilei" di Pescara), ha tenuto una conferenza di forte impatto di attualità dal titolo "Biotecnologie e libertà" a partire dal suo libro *Libertà procreativa* (Liguori, Napoli 2004). Sono seguiti due incontri dedicati a Heidegger, a trent'anni dalla morte: il 17 marzo presso il Museo Michetti di Francavilla, in dialogo con il socio Giuliano Biagi (docente dell'Istituto "B. Spaventa" di Città Sant'Angelo), il prof. Gianfilippo Giustozzi (Istituto di Scienze religiose "Toniolo" di Pescara) ha affrontato il tema della religione nel primo Heidegger a partire dal suo libro *La riabilitazione del "ciarlatano". Heidegger lettore di San Paolo* (Firmiana. Quaderni di teologia e pastorale, Fermo 2005), evidenziando la carica rivoluzionaria applicata da Heidegger alla tradizione filosofica e teologica. Il 29 marzo, nell'auditorium del Liceo Scientifico "A. Volta" di Francavilla, Carlo Tatasciore (docente nello stesso Liceo) ha dialogato su *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali* (Franco Angeli, Milano 2005) con la dott.ssa Annalisa Caputo (Univ. di Bari), autrice del libro così intitolato, che con originalità ripercorre in ogni capitolo una tonalità emotiva, intrecciandola con il cammino di pensiero di Heidegger.

Ancora, per il centenario della nascita di Kurt Goedel ed in collaborazione con l'associazione dei docenti di matematica e fisica "Mathesis", è stata organizzata il 7 aprile nell'Aula Magna dell'Istituto Industriale "Luigi di Savoia" di Chieti la conferenza del prof. Gabriele Lolli (Univ. di Torino) dal titolo "Il secolo di Goedel". La centralità di questo grandissimo matematico nel dibattito sui fondamenti della matematica sviluppatosi nel primo trentennio del Novecento, con tutte le implicazioni filosofiche, ha sollecitato le riflessioni di un pubblico di docenti che è stato capace di superare le tradizionali e ormai inattuali divisioni tra scienza e filosofia.

L'ultima "fatica" della sezione è stata l'organizzazione a Pescara del Convegno Internazionale "Attualità della filosofia. Dove va la filosofia in Europa?" (4-6 maggio 2006) che ha visto la partecipazione di relatori provenienti da diversi paesi europei. Se ne darà ampia relazione nel prossimo numero del «Bollettino».

Maria Pia Falcone

Lucana

L'attività svolta nell'anno scolastico 2005-06 è consistita in 7 convegni di studio, tutti effettuati nell'aula magna del Liceo scientifico "Dante Alighieri" di Matera. Il primo incontro ha avuto luogo il 14 ottobre 2005 sul tema "Esperienza e conoscenza: la soluzione relativistica e scettica e le sue conseguenze sul piano etico, oggi". La relazione di base è stata tenuta dal prof. Emidio Spinelli dell'Università "La Sapienza" di Roma, vicepresidente della S.F.I. Per una comprensione piena del relativismo e dello scetticismo, al centro di tesi dottrinarie oggi variamente sostenute da cattedratici anche famosi, Spinelli è risalito alla loro origine storica, cioè alla filosofia antica greco-romana.

Tra l'altro, egli ha evidenziato che fu Protagora a fornire la "magna carta" del relativismo occidentale, laddove proclamò l'uomo misura di tutte le cose, onde è vero ciò che consta all'uomo e buono ciò che gli è utile.

Lo scetticismo diverge dal relativismo in quanto propone la sospensione del giudizio sia sui fenomeni che sui comportamenti. Il più organico e raffinato esponente dello scetticismo fu Sesto Empirico, e Spinelli, analizzando anche qualche scritto del filosofo greco, ne ha dimostrato brillantemente l'intima fecondità e modernità. Invero, lo scetticismo — come sistema ha precisato l'illustre relatore — «non porta da nessuna parte, ma a livello empirico (appunto come sosteneva Sesto) e come metodo è una conquista preziosa del pensiero umano», è «filantropico» nel senso di amante dell'uomo, è lievito di ricerca continua. Concludendo il dotto relatore ha asserito che sul piano scientifico è un'acquisizione definitiva, specie dopo la scoperta della relatività einsteiniana. Il sen. Saverio D'Amelio fra l'altro, facendo riferimento al volume di M. Pera e J. Ratzinger *Senza radici*, ha lamentato il mancato cenno alle radici cristiane nel testo della Costituzione Europea. Altri utili apporti riflessivi sono stati offerti da Michele Cascino, Francesco Vespe, Domenico Mangione, Antonio B. Zagaria, Pasquale Labriola e mons. Franco Conese. È emerso che la funzione ora più importante della corrente scettico-relativistica è di porsi come antidoto al dogmatismo, che spesso sfocia nel sanguinoso fondamentalismo. Spinelli ha così infine sostenuto l'azione conciliatrice del dialogo, in sintonia col riconoscimento del multiculturalismo, comportante non solo la tolleranza ma anche il rispetto delle culture altre, specie nell'ambito etico. Ed è positiva la posizione della Chiesa cattolica sulla legittimità, anzi il favore del dialogo interculturale.

Il convegno dell'11 novembre 2005, il cui tema è stato "L'economia al servizio del bene comune: quali prospettive", si è giovato della relazione del prof. Stefano Zamagni dell'Università di Bologna, svolta dopo gli interventi introduttivi del sottoscritto e del dott. Franco Porcari, presidente provinciale dell'U.C.I.D. (collaboratore dell'organizzazione dell'incontro).

Il prof. Zamagni ha imperniato il suo discorso sul concetto di «economia civile», necessaria oggi per superare la crisi che deriva dal fatto che «siamo nel periodo di passaggio tra società industriale e società postindustriale. Ciò crea problemi che non possono essere risolti all'interno delle due matrici tradizionali, cioè individualismo e socialismo»: occorre una nuova prospettiva, quella dell'etica, che comprende la responsabilità sociale dell'imprenditore. Una visione solidaristica, questa, conforme alla dottrina sociale della Chiesa sorta già nel secolo XV e rinverdata dalla "Rerum novarum" e da varie encicliche successive. Sono seguiti gli interventi dell'assessore regionale Carlo Chiurazzi, della vicepresidente del cons. reg. Rosa Mastrosimone, del presidente del Cons. reg. Filippo Bubbico, quindi Michele Andrisani, don Basilio Gavazzani, don Leo Santorsola, mons. Franco Conese, Domenico Di Mase e Antonietta Giacoia, i quali tutti hanno apportato integrazioni obiezioni, e riflessioni di notevole interesse.

Il convegno del 16 dicembre 2005 ha affrontato il tema "I diritti civili e politici delle donne in una democrazia giusta". La relazione di base è stata svolta da Maria Antezza, presidente di una Commissione della Regione Basilicata, la quale ha riconosciuto che una buona normativa è stata attuata a livello nazionale, europeistico e regionale, ma ha subito aggiunto che ciò non ha impedito che la condizione delle donne resta drammatica in Europa, in Italia, nella stessa nostra regione, al pari di come è in tutto il resto del mondo, e a tale scopo la relatrice ha riportato dati impressionanti. Non è mancato l'accento all'istanza delle "quote rosa". Per tale politica la brillante relatrice ha dichiarato scarso entusiasmo; ha riconosciuto, tuttavia, che se non si pongono norme obbligatorie a favore delle donne i colleghi maschi le trascurano. Occorre dunque un "decente" equilibrio nella rappresentanza dei generi nei Parlamenti nazionali, regionali e comunali. La questione femminile pone in gioco soprattutto il ricambio della classe dirigente del Paese, la loro qualità, moralità e competenza; inoltre vanno garantiti i diritti civili relativi alla maternità. A tale scopo occorre che le stesse donne partecipino ai processi democratici e che gli uomini dimostrino la consapevolezza dell'indispensabilità degli apporti delle donne alla vita sociale e politica se si vuole proseguire «una forte coesione sociale, etica e di consenso» in linea

con l'ideale della giustizia e dell'uguaglianza delle possibilità. La scuola a tutti i livelli dovrebbe concorrere all'educazione ai predetti principi. Luisella Natile, socia già valorosa docente di Filosofia ora impegnata come coordinatrice delle volontarie per la Lega contro i tumori, nel suo intervento ha puntualizzato la complessità della questione femminile evidenziando che ben cinque correnti di pensiero la caratterizzano (liberaldemocratica, liberale, socialista, esistenzialista e psicanalitica). L'intervento della presidente del Consiglio comunale di Matera ha sottolineato la differenza della democrazia formale da quella sostanziale, la sola, quest'ultima, capace di rispetto dei diritti delle donne anche nella gestione politica. L'assessore alla cultura della Provincia di Matera Rosa Rivelli ha accennato ai punti controversi d'interesse delle donne nella legislazione italiana recente (legge Biagi, legge 194, riforma Moratti, legge finanziaria 2006). Domenico Sandivasci, Antonietta Giacoia, l'on. Vincenzo Viti, l'on. Salvatore Adduce, Vincenzo Lamagna, Anna Bitonto e Mariano Montemurro hanno ulteriormente arricchito il dibattito.

Anche il convegno del 25 gennaio 2006, dedicato al tema "Solidarietà e sussidiarietà valori emergenti nella nostra società", è stato variamente animato. Gianleo Josca, responsabile della Delegazione provinciale di Matera del Centro del Servizio al Volontariato della Basilicata, ha richiamato la legge 266 del 1991 quale fondante l'istituzione di un volontariato organico in Italia ed ha illustrato l'azione dei Centri lucani considerandone successi e limiti. Il consigliere regionale Pasquale Di Lorenzo con sensibilità storicopolitica ha considerato i valori in discussione, sottolineando lo sviluppo nella legislazione risalente agli anni '30 in Italia, poi ampliata con l'avvento della Repubblica; «una loro autentica applicazione — ha concluso — può realmente determinare una società migliore». Il socio Angelo Bianchi, intervenuto quale coordinatore provinciale di Cittadinanza Attiva, ha considerato i caratteri salienti della sussidiarietà in particolare. Questa non è una forma di subordinazione alcuna ma, alla luce dell'attuale art. 118 della Costituzione, applica il principio di reciprocità nel rapporto tra i cittadini e le istituzioni; lungi dall'esonerare queste dalle loro funzioni, ne sollecita la pienezza attuativa; è una nuova forma di esercizio della sovranità popolare; impegna i cittadini a concorrere alla soluzione di problemi d'interesse generale. Michele Cascino, Giuseppe Larocca, Giovanni Caserta, e Rossella Zagaria hanno offerto buoni spunti di riflessione, compreso l'accento alla miriade di santi che hanno testimoniato i valori in argomento. Una specie di santo laico è vissuto a Montescaglioso, deceduto un decennio fa: il medico Paolo Venezia; a lui è stata intitolata una Fondazione ora presieduta dal dott. Pietro Venezia, medico anch'egli valoroso e benefico. Egli, intervenuto al convegno, ha riferito sul giovamento che a nome della accennata Fondazione ha arrecato al popolo albanese, per il quale tra l'altro ha realizzato un ospedale con tecnologie e mezzi moderni. Pietro Venezia ha emozionato l'uditorio illustrando, anche con un breve filmato, sia le condizioni miserevoli di quel popolo a lungo oppresso da una dura tirannia, sia il sollievo apportato dalla Fondazione.

Il 22 febbraio 2006 è stato trattato il tema "La rivoluzione di Kant due secoli dopo". L'incontro ha avuto il significato di una pur tardiva commemorazione del bicentenario della morte del grande filosofo di Königsberg. La relatrice prof. Carmela Dinnella, vicepresidente della Sezione Lucana della S.F.I., dopo aver incisivamente posto in risalto i tratti salienti della *Critica della ragion pura* ha considerato attentamente ciò che tuttora è vivo e ciò che tuttora è ormai morto — per così dire — della dottrina gnoseologica di Kant. Gli aspetti superati derivano essenzialmente dai progressi scientifici. Le nozioni kantiane dello spazio e del tempo, ad es.: non sono più accettabili dopo l'acquisizione della teoria della relatività; non ha più valore, inoltre, la tesi kantiana che non si può avere il concetto di una cosa se prima questa non è stata oggetto d'intuizione sensibile; infatti tanti concetti, quali quelli di oggetti infinitamente piccoli o grandissimi (si pensi ai "buchi neri") sono scientificamente chiari anche se di essi non si ha un'esperienza sensoriale comune; va considerato ancora che ora si usano oggetti tecnologici (computer, telefonini tascabili ecc.) anche senza averne un'adeguata acquisizione concettuale. La disamina

della dottoressa relatrice è stata ampia ed articolata. Nella sua relazione aggiuntiva il socio prof. Giuseppe Grandi ha analizzato approfonditamente la nozione kantiana di trascendentale, rilevando la difficoltà di averne piena cognizione, alla luce anche delle riflessioni fatte, in merito, dai filosofi postkantiani con particolare riferimento a Husserl, ai neopositivisti e a Feurbach. Alla successiva discussione hanno partecipato utilmente Donato Longo, Michele Tuzio, Antonio B. Zagaria, Giovanni Caserta e Maria Schiavone.

Il 9 marzo 2006 col tema “I giovani e la politica, oggi” si è voluto considerare un fenomeno di speciale attualità nell'imminenza delle elezioni politiche. Il prof. Leo Santorsola, docente dell'Istituto teologico lucano e membro del comitato della Fondazione “A. Del Noce”, nella sua relazione ha individuato in un grosso deficit culturale dell'attuale dibattito politico la causa prima dello scarso interesse dei giovani di oggi all'agone politico. Il quale, per risultare più interessante, deve meglio caricarsi di eticità, nell'ambito della concezione personalistica propugnata dal cristianesimo. La laicità è fuori discussione, ma non deve degenerare nel bieco laicismo. La politica per attirare i giovani deve elevarsi al di sopra della mera gestione del potere e mirare dritta allo scopo finale che — ha concluso il dotto relatore — è la felicità dell'uomo. Il prof. Vincenzo Dimilla ha tra l'altro illustrato che se tanti giovani sono apatici e spesso amorali la responsabilità va attribuita alle agenzie dell'educazione e dell'informazione; inoltre la nostra democrazia è degradata a livello mercantile: la politica ora è senz'anima e proprio i giovani devono restituirle dignità. Non è mancata la voce diretta dei ragazzi: Marco Berardi, presidente della consulta studentesca provinciale, ha accusato le spettacolarità mediatiche, inclini a volgarità effimere; il vicepresidente Nicola Casino ha lamentato il cattivo esempio dei politici di oggi, compresi quelli locali. Certo dispiace tutti, e tanto più i giovani, il batti e ribatti personalistico lontano dai problemi più importanti, condito talora da contumelie. I numerosissimi giovani presenti sono apparsi lieti dell'occasione loro offerta di riflettere sull'esigenza della loro partecipazione alla vita politica.

Nell'ultimo convegno, effettuato il 29 marzo 2006, si è riflettuto su “Creazionismo ed evoluzionismo dopo Darwin”, argomento reso attuale dalle recenti polemiche sorte negli U.S.A. (ove tra l'altro è emersa la tesi del “Disegno intelligente”) e diffuse in Europa con particolare attenzione negli ambienti scientifici in Italia. La relazione di base è stata svolta dal socio Michele Andrisani, dottore di ricerca, il quale, premessa l'auspicata sinergia scienza-fede, ha additato le salienti sfide dell'evoluzionismo darwiniano, minante dalle fondamenta il fissismo: ha aggiunto “al sublime dello spazio il sublime del tempo”, ha messo in crisi il dogma del peccato originale (anche per l'incredibilità logica che una disubbidienza di una coppia umana appena creata proprio da Dio producesse un enorme massa di tragedie dell'intera umanità), confuta la pretesa fissistica che la perfezione sia all'origine e non una conquista finale. Pertanto è auspicabile l'aggiornamento di certi punti della teologia. D'altra parte l'evoluzionismo se inteso meccanicamente comporta conseguenze etiche gravi ed inaccettabili: ad es. sarebbe lecito trattare gli uomini come gli animali, con ogni manipolazione selettiva; non reggerebbe la sacralità dei diritti umani. Perciò va riconosciuto il finalismo sostenuto dalla tradizione filosofica risalente a Platone. L'astronomo Francesco Vespe ha rilevato le aporie scientifiche dell'evoluzionismo darwiniano in senso materialistico: ad es., è impossibile che per caso sia stato prodotto il gene, per assemblare il quale abbiamo una probabilità su 10 alla 325ª potenza; dalla materia bruta non può generarsi la cellula vivente, in quanto si reggono su due leggi, di disgregazione la prima, di aggregazione la seconda; inoltre, mancano ancora alcuni anelli essenziali alla catena evolutiva darwiniana. È condivisibile, pertanto — ha concluso Vespe — la tesi di Theillard de Chardin, che concilia l'ipotesi evoluzionistica (interlocutoria e falsificabile come ogni altra teoria) con il Vangelo e la speranza della salvezza umana. Interessanti i successivi apporti riflessivi di Enzo Lamagna, Michele Tuzio, Maria Caputo e Giovanni Fancione. Come in passato, ogni riunione è iniziata con l'introduzione del

sottoscritto, che in qualità di presidente della Sezione ha anche moderato i lavori ed espresso le note conclusive. Tutti gli incontri sono risultati molto proficui ai fini dell'aggiornamento professionale dei docenti e poiché vi hanno partecipato molti altri intellettuali, nonché studenti liceali ed universitari, i convegni hanno certamente offerto apprezzati contributi all'animazione culturale dell'ambiente materano e comunità circostanti.

Rocco Zagaria

Romana

La sezione romana ha appena concluso il suo quinto anno di attività dopo il rilancio del 2001 e ha dato appuntamento ai soci e simpatizzanti per il 6 settembre a Montecompatri, dove potranno partecipare alla consueta "scuola estiva", sul tema *Vivere e filosofare. Teorie e pratiche di un binomio*.

L'anno accademico e scolastico appena concluso ha avuto inizio, a fine settembre 2005, con la dolorosa perdita della Presidente della sezione Vincenza Celluprica, già commemorata nel «Bollettino» n. 186 da Enrico Berti per i suoi meriti di studiosa e di dirigente del Centro Studi del Pensiero Antico. Si deve qui sottolineare che il suo ultimo anno di vita non è stato speso soltanto nella lotta finale contro la malattia che la impegnava già da lungo tempo; infatti, dopo essere stata eletta alla presidenza dal Consiglio Direttivo nel 2004, la professoressa Celluprica non ha mai risparmiato le sue forze nel promuovere e seguire l'intensa attività della sezione.

Tra l'altro ella ha dato il via alla collaborazione con l'Assessorato alle politiche educative e scolastiche del Comune di Roma, per il progetto *Roma per vivere, Roma per pensare*. Di questa iniziativa, il cui progetto elaborato dal Direttivo è stato prontamente accolto dal Comune, il «Bollettino» (sul n. 185 e su questo stesso numero) ha già dato ampia notizia, sottolineando come il suo intento sia quello di suscitare nelle scuole secondarie superiori romane la riflessione filosofica sull'idea e sulla realtà storica e attuale della loro città. La collaborazione scientifica da parte della sezione romana della SFI (ovvero Società Filosofica Romana) consiste nell'ideare le tematiche e nella formazione degli insegnanti aderenti per il loro lavoro con le classi (con la successiva assistenza nel corso dell'anno scolastico). Per i corsi di formazione, vista la grande adesione delle scuole, la presidente Vincenza Celluprica ha ottenuto dal Consiglio Nazionale delle Ricerche la prestigiosa "Sala Marconi", dove hanno avuto il giusto risalto le lezioni dei professori universitari chiamati all'importante compito. Giacomo Marramao, Roberto Cipriani, Roberto Palaia, Elio Matassi, Gabriella Bonacchi sono stati i relatori del novembre 2004; mentre nell'ottobre 2005 lo sono stati Michele Abrusci, Giovanni Battinelli, Corrado Boehm, Francesca Brezzi, Paolo D'Angelo, Giorgio Israel, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Gabriele Simongini, Silvia Vizzardelli, oltre ad illustri rappresentanti del mondo artistico e culturale della capitale, come Ennio Calabria, Adele Cambria, Xavier Ruiz Sierra.

La presidente, inoltre, ha personalmente ideato il corso di aggiornamento per gli insegnanti dei licei dal titolo *Senza certezze. La sfida scettica dall'antichità al pensiero contemporaneo* e ha avviato un secondo corso dal titolo *Pragma, prassi, pragmatismo* nel quale avrebbe dovuto tenere in novembre la prima lezione se la sua vita non fosse stata stroncata un mese prima.

Il Direttivo, riunitosi nel giorno 15 di novembre, ha eletto a nuova presidente la professoressa Rosa Maria Calcaterra e alla carica di vicepresidente, che in precedenza le era stata affidata, ha eletto la professoressa Maria Teresa Pansera.

Per quanto riguarda le altre attività della sezione negli ultimi due anni, ricorderò in sintesi le più rilevanti: il supporto logistico alle tre celebrazioni delle Giornate Mondiali della filosofia, dell'editoria e del Libro (rispettivamente 18 novembre 2004, 26 aprile 2005 e 23 aprile 2006) tenute a Roma dalla Società Filosofica nazionale in collaborazione con la Commissione italiana dell'Unesco e i due corsi di "Invito agli studi filosofici" tenuti dai docenti del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre per gli studenti secondari, intitolati entrambi *Le parole di Sofia*.

Ma hanno avuto un notevole rilievo anche le due "Scuole estive" (in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia della Università di Roma Tre) sia per l'ambientazione settembrina sui "Castelli" romani, a Montecompatri, sia per le borse di studio offerte a studenti, laureati e docenti. La scuola estiva del 2004, intitolata *Pluralismo etico e pluralismo culturale*, ha avuto come relatori i professori Eugenio Lecaldano dell'Università di Roma "La Sapienza", Aldo Masullo dell'Università di Napoli "Federico II" e, per l'Università di Roma Tre: Stefania Alotta, Claudia Dovolich, Chiara Di Marco, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Lidia Procesi. La scuola estiva del 2005, intitolata *La scienza tra vita e filosofia*, ha visto impegnati i professori di Roma Tre Michele Abrusci, Milena Bandiera, Renata Cozzi, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Antonio Praturlon, i professori dell'Università di Roma "La Sapienza" Eugenio Lecaldano, Vezio Ruggeri e Maurizio Soldini, e la storica Gabriella Bonacchi, dell'Istituto Lelio Basso.

Non meno importanti, tuttavia, per l'impegno richiesto e per il successo ottenuto, sono state le attività che la sezione organizza in proprio ogni anno con la collaborazione delle università e dei licei romani: oltre alle selezioni regionali delle Olimpiadi Internazionali di filosofia svoltesi nei mesi di marzo del 2005 e del 2006, si sono tenute nell'autunno dei due anni 2004 e 2005 le presentazioni di libri di storia della filosofia italiana, e di didattica della filosofia a "Villa Mirafiori" e, ancora per la didattica, di libri e supporti informatici nel Liceo classico "Giulio Cesare". Terminerò col ricordare che a Roma vi è anche la simpatica abitudine degli incontri nei locali, come i lettori del «Bollettino» sanno per merito dei puntuali resoconti della professoressa Anna Stoppa: così abbiamo passato una serata in enoteca per la *Filosofia d'annata* a celebrare i riti di Bacco e Minerva con il professor Marramao, e tre pomeriggi partecipando alle *Conversazioni filosofiche*: la prima volta nella Discoteca di Stato con Elio Matassi e Quirino Principe, una seconda volta in una Galleria d'arte di piazza Santa Cecilia con Stefano Poggi e Rosa Calcaterra, e la terza nella stessa Galleria con Milena Bandiera, Gereon Wolters e Emidio Spinelli.

Graziella Morselli

Veneta

Gli incontri di studio sul tema *Spazi dell'interrogare nei contesti educativi*, promossi congiuntamente dai Corsi di perfezionamento in "*Philosophy for Children*: costruire comunità di ricerca in classe e in altri contesti educativi" e in "*Metodologia dell'insegnamento filosofico*", in collaborazione con i Dipartimenti di Scienze dell'Educazione e di Filosofia dell'Università di Padova, del Centro Interdisciplinare di ricerca educativa sul pensiero e della Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana, si sono arricchiti di nuove presenze e stimoli di discussione. Inaugurato il 24 settembre 2004 da Ermanno Bencivenga, docente di filosofia all'Università della California, con una relazione dal titolo "Gioco, educazione, filosofia", questo ciclo di incontri ha voluto aprire una riflessione interdisciplinare sulla genesi, lo sviluppo e la promozione della

“domanda” nei luoghi della formazione. Il contributo di Bencivenga ha avuto il pregio di sollecitare il dibattito muovendo da quell’associazione semantica tra “gioco” e “filosofia” che da molto tempo contrassegna l’elaborazione teorica di questo studioso. Ne è uscita una provocazione interessante, volta a rinnovare la pratica filosofica sgravandola della “pesantezza” accademica per rivitalizzarne lo spirito con quella leggerezza giocosa che anima il pensare dei bambini. La filosofia è “gioco” nella sua spontanea e intrinseca motivazione, ma anche nel rischio e nella regola che le sono costitutivi. Il gioco d’altra parte è il modo dei bambini di esplorare il mondo e l’attività di apprendimento per eccellenza nella vita infantile: un gioco autentico, in cui il bambino *si mette in gioco* totalmente e sul serio, mettendo a prova senza tregua il proprio esistere. Questa attività però non abbandona mai definitivamente l’uomo adulto, sebbene spesso venga svilita ad attività secondaria, di evasione, di fuga da se stessi e dalla problematicità dell’esistenza, oppure rivolta ad un valore altro, come il denaro, tradendone così l’originale gratuità ontologica. L’educazione può dunque avere il ruolo e il compito di recuperare e mantenere viva la domanda di gioco che attraversa l’esistenza umana e che si può tradurre al contempo in un bisogno diffuso di filosofia.

Il secondo incontro, tenutosi il 4 marzo 2005, è proseguito su questa strada grazie al contributo di Dario Antiseri, filosofo della scienza e storico della filosofia docente alla LUISS di Roma, che con la sua relazione su “La domanda tra meraviglia e problema” ha sottolineato come l’origine di ogni autentica interrogazione scaturisca insieme dallo stupore di fronte al mondo e dalla crisi che un’aspettativa delusa produce: la meraviglia come “veste psicologica del problema”, che prende la forma di una domanda, di un interrogativo, di un desiderio di risposta che anima la ricerca; meraviglia e problema come motori di ricerca, come strumenti epistemologici ed epistemici nella conoscenza scientifica, ma anche come dimensioni esistenziali costitutive di ogni essere umano, sia esso adulto o bambino. Antiseri ha ribadito la necessità di lasciare spazio al “domandare” nei processi educativi, perché senza di esso ciò che verrebbe a mancare sarebbe lo spazio a scuola per la ricerca e dunque per la critica e la crescita della conoscenza. L’ispirazione popperiana cara ad Antiseri è mantenuta anche nel monito finale a educare alla “domanda” per fondare una società aperta, individuando nell’assenza di momenti dedicati al un interrogare libero e razionalmente orientato uno dei suoi principali nemici.

Il terzo incontro, tenutosi il 13 maggio 2005, ha visto nel contributo di Walter Kohan, filosofo dell’educazione dell’Università di Rio de Janeiro, la messa a tema della pratica stessa del “domandare”. La sua relazione dal titolo “E se ci interrogassimo sul nostro domandare?” si è strutturata seguendo quell’andamento “regressivo” che ci appare tipico del filosofare, arrivando a porre in questione la natura stessa della domanda e del suo senso, e giungendo finalmente a riconoscere nell’interrogare la dimensione fondante della filosofia stessa. Si deve “domandare” oppure non c’è filosofia: questo il cuore della relazione di Kohan, che vede impersonata nella figura di Socrate la sorte del filosofare e nella condanna di questo filosofo il desiderio della comunità di non voler cercare se stessa *domandando* e *domandandosi*. La filosofia, dunque, da Socrate in poi non ha potuto smettere di interrogarsi su se stessa e in questo domandare si dà la sua apertura alla ricerca di sensi che mai si esauriscono in risposte definitive.

Nell’appuntamento del 4 novembre 2005 il tema della domanda si è rivolto al mondo delle cose, le “piccole cose” di ogni giorno divenute oggetto e stimolo di riflessione nella relazione di Francesca Rigotti dell’Università di Lugano. “Il pensiero delle cose. Per una filosofia del quotidiano” è infatti il titolo di questo quarto incontro, in cui si è data voce proprio agli oggetti, alle cose, agli attrezzi che affollano la cucina o il ripostiglio di casa, per disporsi ad ascoltare i quesiti depositati nel loro stesso nome. Attingendo ecletticamente e in modo originale a diversi approcci filosofici al mondo della vita, dalla fenomenologia all’esistenzialismo, Rigotti ripone nell’attività quotidiana (segnata per l’appunto dall’uso di scope, spazzole, brocche...) quella pri-

vilegiata dalle donne e dai bambini: è il senso autentico della domanda filosofica, che predilige per sua natura e vocazione gli spazi liberi dal potere delle grandi cose e dei grandi uomini, e che tale potere destabilizza, minandone la forza con la propria “debolezza”.

Un ulteriore stimolo di discussione è provenuto dalla relazione tenuta il 7 giugno, sempre nella Sala della Facoltà di Scienze della Formazione, da Michael Schleifer, studioso canadese dell’Università francofona del Québec a Montréal (QUAM), che colloca la sua ricerca in un terreno d’intersezione tra filosofia, psicologia e pedagogia. L’intervento di Schleifer ha centrato il tema delle emozioni, della loro razionalità ed educabilità attraverso la riflessione filosofica in “comunità di ricerca”, tema particolarmente legato alla proposta curricolare della *Philosophy for Children*. Ispirandosi all’approccio cognitivo alle emozioni di matrice stoica, rappresentato oggi da Martha Nussbaum, Schleifer propone la valorizzazione del rapporto tra le varie dimensioni del conoscere, facendo emergere l’importanza di un’attribuzione empatica, valoriale, affettiva alla razionalità nei processi di ricerca. Anche assumersi la “responsabilità delle emozioni”, titolo del suo intervento a questo incontro di studio, fa parte di un percorso di ricerca regolato dalla ragionevolezza, che porta alla costruzione consapevole di se stessi come agenti nel mondo capaci di “appropriarsi” fino in fondo dei propri atti. A tale costruzione di sé la pratica filosofica può dare un contributo rilevante. Le ricerche condotte in Canada da Schleifer e altri studiosi, che hanno utilizzato il dialogo filosofico in “comunità di ricerca” come prevenzione della violenza sui minori attraverso l’educazione alle emozioni, ha dato risultati tali da rendere il *filosofare* un auspicio per ognuno e non una prerogativa per alcuni. Ed è con questo auspicio che il ciclo di incontri di studio chiude l’anno accademico 2005/06, preparandosi a riaggiornare gli appuntamenti per dopo l’estate.

Marina Santi

RECENSIONI

P. Donini-F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005, pp. VIII-350.

Si tratta di un libro molto bello. Vi si racconta la storia della filosofia antica dalle origini al VI secolo d.C. e la si racconta disegnando sempre, in rapporto allo sfondo della narrazione, lo scenario dei luoghi in cui si tennero le discussioni filosofiche, in cui si fondarono le grandi scuole del periodo classico ed ellenistico, in cui si pubblicarono le opere di commento dei classici in età tardo antica. Non solo lo scenario dei luoghi geografici viene disegnato, ma viene ricostruita in qualche modo l'atmosfera degli spazi interni, le relazioni tra i maestri e i discepoli, l'impatto che la poesia filosofica, la sofistica, la disputa dialettica ebbero, di volta in volta, sul potere politico, in alcuni casi sulla gente comune, sempre sulla tradizione storica.

Questo è secondo me il primo tra i tanti pregi del libro: la capacità, che hanno avuto gli autori, di ricostruire l'atmosfera culturale di ognuna delle epoche storiche di cui si tratta, sottolineando le costanti e i tratti differenziali, le grandi svolte epocali e i piccoli segnali di cambiamento e mostrando sempre il legame dialettico che la filosofia intesse con le forme del sapere da cui si distingue.

Per gli autori del libro la filosofia si distingue da (e dialoga con) le altre forme del sapere per il ruolo che in essa gioca la ragione, cioè per uno sforzo di spiegazione unitaria, coerente, generalizzante e argomentata dei fenomeni. L'intento dell'intera trattazione è allora quello di mostrare come la nostra cultura occidentale, il nostro modo di rapportarci al mondo e a noi stessi, la stessa identità europea affondano le radici nel cuore di quel pensiero filosofico classico di cui si va a disegnare il profilo, che è il profilo dei differenti modi in cui si esprime la razionalità, considerata come l'intima natura dell'uomo.

Questo modo di fare storia della filosofia, partendo cioè da un'idea posta della nozione stessa di filosofia, è non soltanto il metodo che gli autori hanno adottato per disegnare il profilo delle dottrine filosofiche classiche, ma è anche per così dire ciò che essi hanno cercato nelle dottrine filosofiche classiche di cui disegnavano il profilo: delle filosofie antiche in questo libro non si dà una sintesi dottrinale ma si ricostruisce innanzitutto il modo in cui esse furono pensate e discusse dagli antichi stessi, che le ereditavano dai loro maestri. La cosa straordinaria delle filosofie del passato è che esse giungono a noi arricchite di tutte le letture che storicamente di esse sono state date, letture che ciascuna epoca, fin dall'antichità, ha condotto *a partire dalla propria idea di filosofia*. L'interpretazione delle fonti, il tentativo di ricostruire un nodo teorico così come esso fu concepito in un certo momento storico, riposa sulla possibilità di distinguere in un testo tra tutte le varie stratificazioni e interpretazioni che di questo testo sono state date nella storia della tradizione ed è proprio questo lavoro che è in grado di restituire, attraverso l'analisi del linguaggio del testo, quella che chiamavamo la cultura di un'epoca, i suoi presupposti, i suoi intenti e contemporaneamente il carattere a volte solo congetturale delle nostre ricostruzioni.

Questo libro di Ferrari e di Donini racconta molto bene, ed in questi termini, la storia della filosofia antica, racconta cioè anche la storia di queste ricostruzioni e di queste interpretazioni, ed è proprio questo modo di raccontare a creare quell'effetto scenario di cui si diceva sopra.

In questa prospettiva, fortemente segnata da indicazioni che invitano alla cautela, all'apprendimento della storia della filosofia concepita come ricerca, non viene mai fatta un'affermazione su una questione teorica, o anche semplicemente cronologica, senza che venga

fornita contemporaneamente l'indicazione della fonte da cui è possibile trarre quella informazione. E mi spingerei fino a dire che il lettore avverte l'invito degli autori a consultare la fonte, a verificare l'informazione, a ripensare la questione.

Una delle sezioni più belle del libro sono i paragrafi dedicati a Platone. Franco Ferrari non esita a scrivere che «con Platone la filosofia entra definitivamente nel proprio terreno». «Se nelle riflessioni dei pensatori precedenti non mancavano spunti di rilevanza filosofica – egli scrive – solo con Platone accade che l'impostazione dei problemi e le modalità di soluzione, tanto dal punto di vista del linguaggio quanto da quello del metodo, assumono l'andamento e i contorni del discorso propriamente filosofico» (p. 67). Quest'affermazione di partenza viene ampiamente giustificata. Si sottolinea infatti come solo a partire dai dialoghi di Platone emerge in maniera netta la contrapposizione tra l'apprendimento filosofico e l'acquisizione di forme di sapere di natura tecnica, come le arti pratiche o la retorica. Queste ultime infatti sono trasmesse dal maestro al discepolo e questa trasmissione assume la forma del travaso, avviene in modo estrinseco, laddove il sapere filosofico non viene "trasmesso" ma "si genera" nell'anima dell'allievo attraverso un metodo di interrogazione condotto dal maestro. Lo scopo è la conversione di un'anima alla filosofia e i dialoghi di Platone sono la rappresentazione mimetica di questa *periagoge tes psyches*. Ferrari si spinge fino a dire che la conversione alla filosofia nei dialoghi non viene solo rappresentata ma è sperimentata da ogni lettore predisposto al sapere filosofico, infatti ogni lettore può identificarsi nei personaggi messi in scena, molti, diversi, e diversamente disegnati, fino ad offrire ad ognuno possibilità di immedesimazione, e sperimentare quel senso di inadeguatezza delle proprie opinioni dal quale comincia per Platone la filosofia.

La teoria platonica delle idee è per Ferrari il fondamento di tutta la filosofia di Platone: dell'etica come della politica, della logica come dell'epistemologia e dell'ontologia.

L'esigenza di postulare l'esistenza delle idee parte dalla constatazione che la conoscenza, per essere davvero tale, e cioè oggettiva e universale, deve avere per oggetto entità eterne, ingenerate e sottratte alla mutevolezza spazio-temporale. Tali entità eterne non possono essere oggetto di visione ma di intellesione e ogni loro rappresentazione empirica è appunto solo una rappresentazione empirica, ma non è l'idea in sé, che è appunto al di là di ogni rappresentazione, condivisa dalle (e non divisa nelle) sue possibili rappresentazioni.

È l'esistenza delle idee ciò che dà senso alle parole, le parole infatti hanno bisogno di avere un significato univoco e tale significato univoco esse possono averlo solo in quanto esistono entità che esauriscono in se stesse il possesso delle proprietà descritte dai predicati. La differenza tra le idee e le cose particolari sta nel fatto che le prime possiedono interamente ed esclusivamente il predicato che le caratterizza, mentre le seconde non realizzano mai questa condizione.

Un'altra sezione molto bella del libro è quella, scritta da Donini, che è dedicata ad Aristotele. In questa sezione Donini scrive che Aristotele restò, in un certo senso, ininterrottamente platonico non soltanto perché è dal pensiero e dalle opere del maestro che trasse sempre lo spunto per le sue riflessioni, ma anche perché di Platone accolse alcune esigenze importantissime, alcuni principi fondanti. Principio fondante del platonismo, che ritroviamo in Aristotele, è quello che stabilisce che i caratteri metodologici ed epistemologici di una forma di conoscenza dipendono dalla natura ontologica dell'oggetto cui la conoscenza si rivolge. È questo principio platonico, operante in Aristotele, che condurrà il filosofo a distinguere le scienze teoretiche, il cui oggetto è ontologicamente saldo, non dipendente dagli uomini e necessario, e il cui statuto epistemologico è dunque assolutamente forte, dalle scienze pratiche, che sono invece necessariamente approssimative, perché instabile è il loro oggetto. E Donini organizza l'intero capitolo su Aristotele mostrando come, se da un lato lo Stagirita rifiuta la scienza universale degli Accademici, d'altro lato, nello stesso primo libro della *Metafisica* in cui leggiamo questo rifiuto, leggiamo anche la tensione, che Aristotele condivide con tutti i platonici, a cercare una forma

superiore e universale di conoscenza, che in qualche modo permetta di riunificare tutto il sapere, che sia dunque scienza universale di tutte le cose e sia anche, insieme, rivolta ad un oggetto eminentissimo, collocabile in un livello più che fisico, divino, dell'essere. Aristotele costruì tale scienza senza violare quelle regole, dell'epistemologia della logica e della gnoseologia, che egli stesso aveva posto nelle opere dell'*Organon*, a tutela dell'irriducibile *autonomia* di tutte le forme del sapere. Donini non descrive soltanto la tensione, ravvisabile in Aristotele, tra un pensiero dell'*autonomia* delle forme del sapere, ed un pensiero della universalità della scienza, ma offre al lettore la possibilità di intendere le ragioni di questa tensione inquadrandola all'interno di quello che fu lo spazio della sua genesi, e cioè l'Accademia platonica, uno spazio filosofico fatto di discussioni tra il maestro e gli allievi in cui non vi fu mai alcun vincolo di ortodossia dottrinale: ciascuno dei principali discepoli di Platone – non solo Aristotele – sviluppò teorie proprie, a volte in forte contrasto con quelle del maestro, ciascuno prese lo spunto delle sue riflessioni da una serie di problematiche accademiche, ma sviluppò poi il suo pensiero in modo personale, con metodi propri ed esiti originali, e se spesso approdò a risultati molto lontani da Platone, è possibile dire che, proprio con suo questo “andare oltre”, con questo ripensare in modo personale le teorie del maestro, espresse in modo pregnante la sua fedeltà all'idea platonica della filosofia.

Lidia Palumbo

W. Lapini, *Studi di filologia filosofica greca*, Olschki, Firenze 2003, pp. 279.

Molto spesso, in ambiti e tempi diversi, si è desiderato, perseguito, comunque magnificato il necessario spozializio fra filologia e filosofia. Altrettanto spesso il difficile equilibrio fra questi due presunti innamorati non si è realizzato nel cielo astratto della teoria, ma molto più concretamente sul terreno fertile e insieme difficile di questo o quel testo, nell'arte sottile di individuarne con esattezza i contorni compositivi e di illuminarne i risvolti di pensiero. Senza cedere alla rivendicazione assurda e improduttiva di un'opposizione che non dovrebbe mai darsi fra la correttezza puntigliosa ma sterile del filologo e la penetrazione acuta ma imprecisa del filosofo, è forse proprio l'ostinata volontà di celebrare quelle nozze che andrebbe ricercata e, quando realizzata, lodata.

È quello che non si può non fare di fronte a questo bel libro di Walter Lapini, che ha sicuramente il merito di esibire, in ogni pagina, in ogni nota o dotta osservazione, una profonda unità metodologica. Il testo, nella sua costante centralità, diventa per Lapini il banco di prova, rispetto al quale mettere in campo non questa o quella competenza settoriale, ma quello sguardo insieme filologico e filosofico capace di abbracciare in modo organico l'ampio spettro della ricca famiglia delle *Altertumswissenschaften*. Si tratta di un approccio di per sé auspicabile in senso assoluto, come già dicevo, ma che diventa imprescindibile qualora l'oggetto di indagine sia quel mondo antico, i cui resti invitano in ogni occasione a esercitare la massima attenzione nella resa e nella ricostruzione testuale ineccepibile di opere spesso segnate dal lavoro non automaticamente benevolo di una tradizione non certo neutra o disinteressata.

Dal punto di vista della struttura compositiva, il volume riunisce dieci contributi, tutti inediti tranne uno (il cap. VIII: *Osservazioni su PHibeh I.13, Anonimo De Musica (Alcidamante?)*, pp. 173-215, in realtà profondamente rivisto e ripensato rispetto alla sua originaria versione); essi coprono sia il mondo presocratico (i primi cinque saggi), sia la complessa realtà di pensiero distesa fra Socrate e la prima comparsa delle filosofie ellenistiche (gli altri cinque saggi, con l'unica eccezione, forse, dell'ultimo: *Osservazioni sulla VII lettera pseudo-eracli-*

tea, pp. 231-263). Appare indispensabile ribadire, di fronte alla multivocità tematica e cronologica innegabile, che l'intento di Lapini, neppure tanto segreto, è quello di offrire un quadro unitario almeno secondo due prospettive: 1. per il modo in cui accostarsi a scritti e autori pur fra loro diversi; 2. per la capacità di fornire letture nuove, non allineate, sempre in grado di stimolare una reazione e una partecipazione attiva del lettore, coinvolto non nella mera esibizione di dossografie compiaciute, quanto piuttosto nel progressivo farsi della riflessione.

Tutto questo rivela dunque come il volume di Lapini si muova nella consapevolezza di dover mantenere sempre intrecciate le esigenze di una filologia raffinata e quelle di un'interpretazione filosofica non compilatoria. Questo obiettivo, che si lascia cogliere chiaramente nella filigrana dei vari contributi qui raccolti, andrebbe illustrato in tutta la sua ricchezza e in tutti i dettagli che di volta in volta impreziosiscono questo o quel capitolo: come ad esempio quelli che affrontano temi legati a figure di grande rilievo di età presocratica (da Pittaco a Parmenide, da Empedocle ad Anassagora) o ancora ad aspetti importanti relativi al Socrate di Aristofane, a Platone e alle sue critiche contro la *mimesis*, alle già ricordate teorie musicali antiche, alle invenzioni della letteratura epistolare. Non potendo tuttavia, per ragioni di spazio, dar conto del ricco contenuto cui ho appena accennato, sarà giocoforza concentrare l'analisi su due contributi, a mio avviso paradigmaticamente rappresentativi del più ampio e fecondo sguardo che Lapini sa volgere ai testi e agli autori antichi.

Una delle trattazioni più serrate, quasi incalzante che ci offre questo volume è quella dedicata a un noto frammento timoniano, il 59 Diels, relativo a Senofane (*La conversione di Senofane* (*Xenoph. A 35 DK*), pp. 39-57). Analizzando i pochi versi che costituiscono il brano, Lapini si sofferma con grande perizia e con acume critico soprattutto sui primi quattro. Non un termine viene lasciato da parte, il metodo si mostra qui *in actu*, in tutta la sua forza. Attraverso un'operazione sottile, volta non solo a fornire una migliore costituzione del testo, ma anche a precisare l'esatto significato da attribuire ai vocaboli rilevanti che qui compaiono (notazione che vale in particolare per *presbygenes*, risolto in un semplice, ma filosoficamente pregnante «arcaico», «antico», nel senso di una vecchiazza di dottrina), viene a poco a poco smantellata l'interpretazione tradizionale. Non solo il frammento non autorizza a supporre alcuna conversione di Senofane dalla giovanile scepsi all'adesione senile, da lui confessata con rimorso, verso il dogmatico monismo eleatico, ma acquista la sua giusta dimensione se e solo se viene calato all'interno del genere letterario che lo ospita, quei *Silli* che vantano una libertà di parodia non automaticamente latrice di verità storica. Né si può trascurare il vantaggio che la nuova lettura proposta da Lapini apporta consentendo di affiancare all'autocritica di Senofane la possibilità di una parziale e successiva approvazione da parte di Timone, che proprio in Senofane vedeva «il suo Virgilio, la sua guida nel mondo dei morti» (p. 55). Questa qualificata negazione di ogni conversione di Senofane consente inoltre di rifiutare le posizioni di chi – nel caso specifico Renzo Vitali, contro le cui conclusioni e contro i cui troppo numerosi refusi di greco vengono sollevate circostanziate obiezioni in una specifica *Appendice II: Un recente studio sullo scetticismo di Senofane e alcune precisazioni di filologia filosofica*, pp. 59-72 – ha sostenuto l'assoluta inesistenza di uno scetticismo di Senofane. Anche in quest'occasione la polemica non è gratuita, ma solidamente ancorata a un articolato riesame di alcuni fondamentali frammenti senofanei, riletti senza cedere alla quasi feticistica adorazione ad oltranza del 'consenso dei codici', ma con l'intelligente apertura alla necessità di sanare i guasti più o meno meccanici della tradizione, la cui presenza non può non essere ammessa «nei testi scritti a mano, specie se si tratta di testi che non ci sono stati consegnati direttamente da Mosè, ma che hanno camminato per venti o venticinque secoli sfidando muffe, topi, sbadigli di scriba e peggio» (p. 69).

A distanza di tempo e ancor più di genere letterario, anche un testo in apparenza non troppo carico di filosofia, ma intessuto di notizie biografiche e di aneddoti più o meno fantasiosi

come le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio può trasformarsi in un'ottima palestra per l'accurato metodo di lettura di Lapini. E ciò appare tanto più probabile se a essere esaminato è un passo dedicato a una figura sicuramente 'eccentrica', se non altro per la sua appartenenza sessuale, per la sua 'differenza di genere', diremmo noi oggi: la filosofa cinica Ipparchia (*Ipparchia desnuda* (Diogene Laerzio 6.97), pp. 217-230). Fra i pochi dati che la riguardano emerge con forza e con costanza la sua 'love-story' con il cinico Cratete, consumata in un matrimonio del tutto particolare, unico: quella *kynogamia* lontana, anzi consapevolmente ribelle rispetto alle regole codificate delle unioni maschio-femmina in Grecia e in virtù della quale Ipparchia «indossava lo stesso suo vestito e andava in giro con lui e si univa con lui in pubblico e con lui andava ai conviti». Di quest'unione – purissima nei sentimenti, ma sicuramente poco in sintonia con il conformismo di quell'epoca (e forse anche di molte altre successive) – Lapini ripercorre con agili sintesi la storia, sottolineandone la fortuna non solo nel mondo antico, ma anche in quello moderno e contemporaneo (da Menagius a Petitus, da Wieland addirittura alla Nussbaum). Egli si sofferma quindi sullo specifico passo laerziano citato nel titolo del contributo, che riferisce di uno scontro 'dialettico' e senza tenerezze reciproche fra Teodoro l'ateo, filosofo cirenaico da una parte, e Ipparchia, cinica agguerrita e controcorrente dall'altra, capace di rivolgere contro il suo avversario di sesso maschile un *sophisma* che egli stesso aveva per primo proposto. Sorpreso e insieme irritato, Teodoro rifiuta di rispondere alla donna e, prima di richiamarla per mezzo di un verso euripideo al suo ruolo tradizionale (ovvero 'far la calza in casa' o più poeticamente non abbandonare 'le spole presso i telai'), *anesyre d'outes thoimation*. È su questa frase che Lapini mette in moto tutta la sua capacità interpretativa insieme filologica e di ricerca di un senso filosofico. Dopo aver ripercorso – e insieme criticato con acribia, laddove necessario – le molte traduzioni laerziane, da quelle considerate principali a quelle dimenticate, occasionali o 'periferiche', egli si pronuncia per una resa semplice: «le sollevò la veste», precisando che tale gesto «non va ricondotto a volgarità gratuita né va inteso come deliberata volontà di sabotare la sfida dialettica mettendole fine in maniera traumatica, ma va piuttosto inteso come un momento organico di questa sfida, la quale si gioca su molteplici terreni» (p. 230), ovvero quelli logico, letterario e di espressione corporea.

Poche righe di greco – se ben ricostruite, se ben illuminate da acuta riflessione – possono dunque aprire squarci importanti su sfumature significative di questo o quell'aspetto del mondo antico: anche per questo, oltre che per la costante lezione di rigore che ci offre, dobbiamo essere grati a Walter Lapini.

Emidio Spinelli

Socrate in Occidente, a cura di E. Lojacono, Le Monnier Università, Firenze 2004, pp. 338.

“*Ripensare Socrate*”, pp. VII-XIV, scrive Francesca Bonicalzi nell'*Introduzione* al volume miscelaneo curato da Ettore Lojacono, svelandoci così l'intento dell'opera: dimostrare come Socrate sia stato l'oggetto privilegiato di una riflessione filosofica e morale da parte di molti intellettuali vissuti in Era Moderna. *Socrate in Occidente* racchiude infatti dodici saggi che intendono ricostruire quale fosse l'immagine di Socrate in Europa, analizzando scritti composti tra il XVI e il XX secolo.

Il libro si apre con un chiarissimo e sintetico saggio di Enrico Berti, *Socrate nelle fonti antiche*, pp. 1-9, che mette a confronto le più antiche testimonianze socratiche: quella di Aristofane, che ci presenta un “Socrate sofista”, quella di Senofonte, col suo ritratto di un

“Socrate moralista”, e quelle di Platone e di Aristotele che ci descrivono un “Socrate dialettico”. Sussumendo i caratteri comuni alle diverse fonti possiamo riuscire a formarci un’immagine di Socrate che ci consente di capire quale aspetto è stato evidenziato di volta in volta dai vari autori analizzati nei saggi seguenti.

Il secondo saggio, *Aspects de la philologie socratique au XVIIIème siècle: l’elaboration d’une figure philosophique*, pp. 10-32, di Emmanuel Bury, si richiama al problema delle fonti mettendo l’accento sull’importanza di un accurato studio filologico che riesca ad identificare un corpus di scritti che assicurino una certa omogeneità dottrinale. Partendo dal fatto che Socrate sia *l’objet philologique par excellence*, l’A. analizza il percorso della dossografia socratica concentrando la sua attenzione sul XVII secolo, e in particolare su due grandi eruditi: Isaac Casaubon e Allatius.

Socrate libertin, pp. 33-65, di Jean-Pierre Cavaillé, rileva l’ambiguità di un personaggio che veniva (ri)condotto sia al Cristianesimo (*Sancte Socrates ora pro nobis*, scrive Erasmo) che agli ideali dei libertini, che lo prendevano a modello evidenziandone alcuni aspetti specifici quali il ricorso esclusivo alla pura ragione, il dubbio sistematico (si parla di un *Socrate pyrrhonien*), la messa in discussione delle credenze popolari, l’approccio deista alla questione dell’anima, la ricerca di una felicità “laica”, la concezione machiavellica della politica, l’ironia e la maieutica.

Le Socrate de Shaftesbury: Comment raconter aux Modernes l’histoire de Socrate?, pp. 66-90, di Laurent Jaffro, ci parla di un progetto di Shaftesbury dal titolo *Design of a Socratic History* in cui una comparazione sistematica delle testimonianze antiche, con una predilezione per Platone, Senofonte e Diogene Laerzio, avrebbe dovuto svelare un possibile “Socrate storico”; la traduzione e il commento di alcuni scritti doveva avere poi anche un interesse didattico: far conoscere la cultura antica (definita *crépusculaire*) ai “moderni inglesi”, suscitando in loro una *vocation philosophique*.

Il dilemma di Zopiro. Motivi socratici nell’opera di Giordano Bruno, pp. 91-102, di Tiziana Provvidera, individua alcuni significativi parallelismi ed evidenti affinità di pensiero tra Socrate e Bruno. Quest’ultimo si richiama infatti spesso ed intenzionalmente a motivi di ispirazione socratica per definire alcuni capisaldi del suo pensiero. L’aneddotica socratica, e il particolare l’accento posto sull’aspetto fisico direttamente legato a quello morale, secondo la scienza fisiognomica, vengono interpretati in chiave etico-morale, e la figura di un Socrate-Sileno si carica di implicazioni autobiografiche. È presente inoltre il tema dell’entusiasmo, visto come *trait d’union* tra riflessione socratica e “nolana filosofia”.

Socrate e l’honnête homme nella cultura dell’autunno del Rinascimento francese e in René Descartes, pp. 103-146, di Ettore Lojacono, mostra come Socrate sia divenuto, in età rinascimentale, il modello da imitare per l’edificazione di un nuovo universo culturale da parte di coloro che non si riconoscevano più nel sapere degli scolastici né nelle erudite speculazioni ispirate al neoplatonismo. Un rinnovato interesse per la coscienza di sé, per il dialogo “tra amici”, per la ricerca della virtù, unito alla consapevolezza di “sapere di non sapere” riaffiorano poi anche nell’opera di Descartes.

Il settimo saggio si intitola: *I “Filosofi Pezzenti” e gli Honnêtes Hommes. Immagini di Socrate nella cultura italiana del Seicento*, pp. 147-172, di Giulia Belgioioso. Nella cultura napoletana della seconda metà del XVII secolo Socrate appare come un martire consapevole che si sacrifica per trasmettere ai suoi discepoli non un sapere di tipo teoretico, ma una vera e propria pratica di vita. Il saggio si sofferma su alcuni autori come Giannozzo Manetti, Marsilio Ficino e Giuseppe Valletta, letti in chiave antiaristotelica o più propriamente antiscolastica, e sui dipinti “socratici” del pittore Luca Giordano.

Diderot e l’imitazione di Socrate, pp. 173-188, di Mariafranca Spallanzani, evidenzia il fatto che la riflessione su Socrate si trasformi per Diderot in una costante ricerca della propria

identità filosofica. Socrate diviene oggetto di un «transfert appassionato» (p. 178) da parte del filosofo francese; appare come l'idea-limite cui tendere, il simbolo della vita virtuosa e filosofica, proprio nel momento in cui Diderot impersonava il *militare-philosophe*; diventa amara coscienza e malinconico rimpianto per un'ideale irraggiungibile, negli ultimi anni della sua vita e al crepuscolo dei Lumi.

In *Per una storia dei rapporti tra retorica e politica nel Cinquecento: Socrate e Cardano*, pp. 189-199, di Michaela Valenti, l'autrice spiega che il rifiuto dell'equivalenza socratica tra virtù e conoscenza, unito alla consapevolezza gnoseologica ed etico-politica che a fondamento del sapere umano ci sia il *mendacium*, sia il fondamento della polemica antisocratica di Girolamo Cardano, che mira ad un recupero dell'arte retorica come potente *instrumentum regni*.

«Socrate – lo confesso – mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui» scrive Nietzsche nel 1875, e così il saggio *L'agone di Nietzsche con Socrate*, pp. 200-219, di Karl Pestalozzi ripercorre l'infinito “duello” tra il filosofo tedesco e l'Ateniese, che passa da una confessata identificazione, ad un sentimento di stima e rispetto, ad una secca presa di distanza e infine ad un astioso rifiuto. Lo scritto si divide in tre paragrafi che analizzano il difficile rapporto tra Nietzsche e Socrate nel primo periodo di Basilea, negli scritti maturi come *Umano, troppo umano*, e nel pensiero più tardo che ha inizio col quinto libro della *Gaia Scienza*.

Nel contributo di Giuliano Campioni, *Il Socrate Monstrum di Friedrich Nietzsche*, pp. 220-257, caricatura e valenza semiotica sono le linee guida di un'analisi di testimonianze nietzscheiane legate alla figura di Socrate. Dopo il confronto con Democrito ed Euripide viene fuori la natura peculiare del “tafano di Atene”: l'essere vivente paradossale. È *monstrum* perché razionalista in un mondo dominato dall'istinto, è *histrion* perché la sua azione è segnata da una “diversità epocale” rispetto al mondo in cui vive, e il suo aspetto simile ad un Sileno si fa caricaturale. Al termine del saggio vi sono due appendici: lo scritto di Nietzsche del 1864 *Il rapporto del discorso di Alcibiade con gli altri discorsi del Simposio platonico* in cui l'autore sostiene che l'intervento di Alcibiade sia funzionale ad esaltare il discorso di Socrate, perché egli, essendo innamorato, è prova vivente degli effetti provocati da Eros; e un breve testo che intende chiarire le questioni filologiche che sono alla base della polemica di Losurdo sull'edizione critica Colli-Montinari delle opere di Nietzsche, dal titolo *Avventure e disavventure di chi si “autocensura”*: *il caso Nietzsche e il caso Losurdo*.

«Il 1982 è l'anno socratico di Michel Foucault» scrive Paolo Napoli nel saggio *L'ultimo Foucault tra cura e libertà*, pp. 258-282, incentrato sul tema della cultura di sé. Nell'*Alcibiade primo* Foucault aveva individuato l'idea della cura di sé nel suo pieno stato operativo e quindi non come un oggetto empirico dato, ma come un processo costitutivo dell'individuo. Prendersi cura di sé porta ad essere capaci di instaurare un rapporto diretto con la verità in quanto «dire con franchezza la verità significa già occuparsi della propria vita». Da ciò si può capire chiaramente la preminenza storica e assiologica che il filosofo francese attribuiva alle morali “etiche” rispetto a quelle “giuridiche”.

Un'Appendice a cura di Franco Meschini su *Descartes e gli Antichi* fornisce le concordanze dei filosofi antichi presenti nelle opere cartesiane, da cui possiamo rilevare che il primo riferimento a Socrate da parte di Descartes sia un accenno alla metempsicosi (*Correspondance*. 1635. I, 316), mentre le altre 12 volte in cui questo personaggio compare nell'opera cartesiana sono legate al suo “sapere di non sapere”.

Giorgia Castagnoli

Per una storia del concetto di mente, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 2006, pp. X-420.

Il volume raccoglie i contributi della prima parte del secondo ciclo dei 'Seminari di terminologia filosofica e storia delle idee' dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR, che ha avuto per tema il concetto di 'mente' dal mondo antico all'età contemporanea, dopo il primo ciclo dedicato ai termini delle categorie aristoteliche.

Come il curatore fa osservare nella *Premessa*, l'obiettivo dei seminari è stato quello di offrire agli studiosi elementi per una 'storia' del concetto di mente. Storia che attraversa tutta la filosofia, determinandone contenuti e domande, all'interno delle diverse teorie cosmologiche, gnoseologiche, psicologiche e morali che si sono avvicinate, sovrapposte e contrapposte nel tempo. Storia resa complessa dalle diverse interpretazioni e articolazioni dei concetti di 'anima', 'intelletto', 'ragione' e 'corpo', che hanno, di volta in volta, ridisegnato i contorni semantici del concetto di 'mente'; e resa ancora più intricata dagli slittamenti di significato che si sono verificati nelle traduzioni in arabo, in latino e nelle lingue volgari dei termini greci *nous* e *logos*.

Nei contributi del volume, rigorosi sia sul piano storico che filologico come pure interpretativo, appaiono in successione le diverse concezioni della mente elaborate a partire da Senofane sino ai giorni nostri: dal *nous* come «forma di percezione-comprensione» rivolta alla totalità (Francesco Aronadio, *Il campo semantico di noein fra epos e filosofia: il caso emblematico di Senofane*, p. 25), alla mente come *embodied mind*, strettamente congiunta al supporto fisico, il corpo, e ai processi tecnologici ad essa esterni (Carlo Cellucci, *Mente incarnata e conoscenza*).

Tra queste due idee di mente, estreme sia da un punto di vista temporale che concettuale, si trovano le dottrine della *mens* elaborate all'interno delle grandi tradizioni filosofiche, vale a dire quella stoica che interpreta la *mens* come *logos*, e in quanto tale la identifica con la divinità stessa, intesa come principio intelligente, o provvidenza, o principio animatore; e quella neoplatonica per la quale la mente, creata da Dio, è Intelligenza, è la seconda ipostasi che contiene in sé le forme eterne ed è, a sua volta, purissima fonte dell'Anima. A queste due tradizioni va aggiunta quella cristiana, in cui, come in Agostino, la mente non è più considerata prerogativa esclusiva di Dio e delle sostanze angeliche, ma viene posta nell'animo umano e pensata secondo il modello trinitario. Vi sono due interventi che si muovono all'interno di tale contesto intellettuale: quello di Gaetano Lettieri che prende in esame la 'mente' dei filosofi in rapporto alla nozione teologica di 'mente immagine' (*La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*) e quello di Barbara Faes, che analizza l'esperienza dell'*excessus mentis* e dei suoi diversi gradi nelle Scritture, e il modo in cui viene interpretata da Agostino e da Tommaso in relazione alla conoscibilità di Dio (*Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*). Fa in un certo senso da controcanto a tali interventi il saggio dedicato a David di Dinant (Elena Casadei, *Il concetto di mens in David di Dinant*) in cui viene mostrato come questi, «estraneo alla dottrina dell'uomo immagine di un dio creatore e provvidente» (p. 188) nonché all'idea trinitaria di Dio, nel tentativo di operare un processo di *reductio ad unum* del molteplice, concepisca la mente, momento primo di tale *reductio*, come sostanza «impassibile» delle anime molteplici e individuali (p. 198).

Non mancano, nell'elenco delle tradizioni filosofiche ivi rappresentate, quella che ha la sua fonte nel *Corpus Hermeticum* (Maria Muccillo, *Il concetto di mens in alcuni autori tardo rinascimentali*), esemplificata da Annibale Rosseli per il quale la *mens* è *Pymander*, Dio Padre che si rivela a Mercurio e insieme 'dono' elargito all'uomo; come pure, ovviamente, quella che attinge al patrimonio aristotelico (Vittoria Perrone Compagni, *Mens, Intellectus, Ratio. Scala dell'essere e modi di conoscenza in Pietro Pomponazzi*). Troviamo infine le concezioni della 'mente' che sono comprensibili entro un contesto culturale moderno, come quelle descritte da

Enzo Lojacono (*La distinzione dell'anima dal corpo: L'utopia dell'assoluta autonomia della mens nel Discours Physique de la parole di Géraud de Cordemoy*) e da Pina Totaro (*Mens in Spinoza*). La concezione spinoziana della *mens* come *modus cogitationis*, e come capacità razionale che della «ragione indica la totalità delle funzioni e gli aspetti di relazione» (p. 324) segna la fine della dottrina della mente in termini di facoltà. Tale 'mente', che sembra anticipare la *mens*-Ragione illuminista, lega idealmente Spinoza a Moses Mendelssohn, di cui Katrin Tenenbaum (*Moses Mendelssohn: verità di ragione e verità di fatto*) prende in esame «il tentativo di conciliare le verità e i valori universali della ragione e la prassi particolaristica iscritta nella tradizione ebraica» (p. 336).

Il tema della mente è anche occasione per affrontare, con l'adozione di differenti approcci metodologici e angolature, alcuni fondamentali problemi filosofici, quali la conoscenza, il rapporto mente-corpo, la comunicazione e la conoscibilità delle altre 'menti'. Taluni interventi hanno preso in esame il problema dell'unità e del rapporto tra mente umana e mente divina da un punto di vista gnoseologico ed ontologico. Così, il già citato Francesco Aronadio, mostra come il *noein*, essendo una capacità di afferrare la totalità, caratterizzi solo la divinità; mentre Riccardo Chiaradonna (*La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelleggibili*), offrendo una interpretazione della dottrina dell'anima non discesa di Plotino, che individua le motivazioni di quest'ultima nella concezione plotiniana dell'Intelleggibile e della sua conoscenza, indica come – diversamente da Porfirio e poi Proclo, che immaginarono una radicale dicotomia tra la conoscenza umana e quella divina – Plotino abbia potuto garantire anche agli uomini una via di accesso diretta, non mediata dai fenomeni, al mondo intelleggibile. Francesca Alesse descrive il passaggio da una concezione dello stoicismo delle origini in cui il rapporto tra l'uomo e il cosmo, tra la mente umana e quella divina, è fissato in modo analogico e finalizzato a dimostrare la sostanziale unità del tutto, a quella dello stoicismo di età imperiale, in cui l'idea di una sostanziale omogeneità tra la mente umana e quella divina permetterà a Marco Aurelio di divinizzare la mente dell'uomo, segnandone così il distacco dal resto della natura. Olga Lizzini (*Intellectus, intelligentia, mens in Avicenna*) compie un'analisi testuale di due termini del lessico di Avicenna 'aql (intelletto) e *dīhn* (mente), ed evidenziando la precisa corrispondenza tra il significato di questi, il loro contesto d'uso, e la loro traduzione in latino, ricostruisce la gnoseologia e la psicologia del filosofo arabo.

Vi sono poi coloro che hanno affrontato il problema del rapporto mente-corpo. Oltre a Pina Totaro, che descrive la polemica di Spinoza contro Descartes, e a Carlo Cellucci, che rivolge una critica al funzionalismo e all'idea che gli stati mentali abbiano una identità indipendente dal loro supporto materiale, Ettore Lojacono spiega come esso si configuri nel pensiero di Cordemoy. Partendo da un meccanicismo radicale in fisica questi giunge, attraverso l'ipotesi teorica dell'occasionalismo, all'affermazione di una realtà immateriale, 'mentale' dell'universo, una *mens* divina, per poi spingersi a riconoscere l'esistenza di una *mens* umana, in sé libera e distinta, e a teorizzare, tramite l'analisi del linguaggio, l'idea di una pura *mens* dove sarebbe custodita la potenzialità di una comunicazione sottratta all'incertezza, all'arbitrarietà, alla menzogna.

Vi sono infine coloro che hanno preso in esame il concetto di mente in relazione all'esistenza di 'altre' menti. Marco M. Olivetti (*La comunità delle menti come problema della filosofia moderna*) declina tale questione come problema dell'intersoggettività, domandandosi quale «definizione del termine ['Dio'] o descrizione del concetto da esso connotato vada data nel contesto delle esigenze teoriche poste dalla filosofia della soggettività finita, e specificatamente, dal problema della comunità delle menti» (p. 348). Emidio Spinelli (*Simile simili cognoscitur: il problema della relazione con le altre menti in Hans Jonas*) illustra la risposta di Hans Jonas alla questione della *knowledge of other minds* all'interno del problema più ampio della costruzione di una «teoria della comprensione in generale». Rigettata l'ipotesi del «trasferimento analogico»

all'altro di ciò che si esperisce, egli, richiamandosi ad Empedocle, suggerisce che si possa riconoscere l'uguale mediante l'uguale, che si possa conoscere e comprendere gli altri sul fondamento della comune umanità degli uomini. Noi, spiega Jonas, «comprendiamo per mezzo delle nostre possibilità, non necessariamente tramite le nostre effettive esperienze pregresse [...], dunque con il nostro essere potenziale assai più che con il nostro essere attuale» (p. 382). Ne consegue, commenta Spinelli, che per Jonas sono «le potenzialità della nostra mente, le forze naturalmente latenti nella nostra interiorità che possono garantirci l'apertura al mondo e il rapporto con gli altri» (p. 382).

«Nutre la mente solo ciò che la rallegra», scriveva Agostino. E nulla rallegra di più la mente di un lettore del vedere tante menti felicemente all'opera. Attendiamo dunque con interesse l'uscita a breve del secondo volume, nel quale si ricostruirà la storia del concetto di mente attraverso Platone, Avicenna, Dante, Ficino, Cardano, Montaigne, Galileo, Descartes, Leibniz, le discussioni sul principio vitale e l'anima intellettiva nei primi decenni del Settecento, Shaftesbury, Vico, Kant e Hannah Arendt, non senza essere stati prima introdotti da Tullio Gregory che, nel suo saggio *Mens: appunti per una storia del termine*, esplora, legge e commenta fonti, testi e traduzioni fondanti la cultura occidentale, giungendo sino all'età moderna.

Angela Taraborrelli

C. Montaleone, *Don Chisciotte o la logica della follia*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 177.

Nel volgere degli anni che all'inizio del Seicento forgiarono la Modernità, lo spettro dello scetticismo si manifestò in varie maniere, allarmando l'establishment filosofico e confessionale. Innanzitutto, in polemica con la cultura filosofica dominante (che coniugava tomismo, aristotelismo e interpretazione letterale della Bibbia), molti intellettuali si richiamarono esplicitamente allo scetticismo antico: tra questi, in particolare, i cosiddetti 'libertini'. Ma anche la nascente scienza moderna esibì chiare venature scettiche: in primo luogo, per la funzione antidogmatica che i suoi difensori le attribuirono in polemica contro la scienza tradizionale; in secondo luogo, perché la matematizzazione del reale che vi era connessa comportò che fosse posta in dubbio la realtà delle cosiddette "proprietà secondarie" dei corpi (colori, suoni, odori, sapori); infine, perché molti dei protagonisti della rivoluzione scientifica (da Bacone a Mersenne, da Pascal a Gassendi) concessero agli scettici un punto molto rilevante, ossia che la nostra conoscenza del mondo della natura non può mai conseguire la certezza.

Lo scetticismo fu contrastato da forze molto determinate, la più influente delle quali fu senz'altro il cartesianismo, in nome dell'assoluta certezza del *cogito*. La mente non può dubitare della propria esistenza né può errare nel conoscere i propri pensieri: l'ambito del mentale, insomma, è immune dal dubbio. Tale constatazione diede origine al grande filone soggettivistico della filosofia moderna, ma non poteva bastare per vincere la sfida contro lo scetticismo. Restava infatti aperta la questione cruciale dell'adeguatezza delle nostre credenze al mondo esterno; né parve convincente in proposito la garanzia epistemica, addotta da Cartesio, della bontà divina. Lo spettro dello scetticismo continuò così ad incombere, ma non solo sulla filosofia, la scienza o la religione. Anche nella letteratura secentesca, infatti, la questione dello scetticismo lasciò una traccia indelebile. Scettico fu, a suo modo, Amleto; e ancor più esplicitamente lo fu lo scenario di *La vida es sueño* di Calderon de la Barca. Ma, soprattutto, il tema dello scetticismo pervase il *Don Quijote*, il capolavoro che sancì la nascita del romanzo moderno.

Al gran libro del *Siglo de Oro*, il filosofo milanese Carlo Montaleone (già ben noto per molti importanti studi dedicati a una vasta gamma di argomenti, da Popper all'identità personale, da Durkheim all'interpretazione) dedica ora questo prezioso volume. In esso notevole rilievo viene attribuito proprio alle valenze scettiche della follia che affligge il cavaliere della Mancha. Non che, naturalmente, il *Quijote* possa essere catalogato come un *divertissement* epistemologico o come una riflessione sul senso della follia. O meglio, esso è anche questo ma non *solo* questo, giacché vi si trovano anche, per esempio, importanti osservazioni sul senso della letteratura e del tradizionale ideale mimetico, acutissime notazioni sociali, politiche e antropologiche e, ancora, preziose divagazioni estetiche. Perciò, per poterne coglierne a fondo l'importanza, il *Quijote* non può che essere studiato ricorrendo a una molteplicità di strumenti critici: semiologia, ermeneutica, narratologia, estetica, antropologia, storia. Un tale compito richiede una non comune vastità di competenze, ma anche senso della misura, e Montaleone lo svolge con grande sapienza. In questo senso, per esempio, è da segnalare la vastezza degli strumenti analitici impiegati e l'originalità dell'analisi (del tutto inconsuete per la filosofia contemporanea, non solo italiana) delle pagine in cui Montaleone discute la complessa struttura metanarrativa del *Quijote*. Né meno lodevole è la libertà che egli si concede nell'attingere, oltre che ai classici, anche ad autori che le diverse osservanze filosofiche contemporanee tendono invece a tenere rigidamente (e colpevolmente) separati: da Davidson a Foucault, da Popper a Girard, da Nozick a Sloterdijk. Quando, tra qualche anno, gli steccati tra filosofia analitica e filosofia continentale saranno finalmente crollati, una tale ampiezza di referenti forse non apparirà così dirimpente: al momento, però, non si può non riconoscerla come grande merito di uno dei nostri più originali filosofi.

Come dicevo, tuttavia, sullo sfondo di tale ampiezza di interessi l'indagine di Montaleone privilegia la questione del senso delle patologiche illusioni del Cavaliere della Mancha, lette come profonda riflessione sulle possibilità della ragione, sul rapporto tra credenze e realtà, sul ruolo che gli stereotipi giocano quando ci orientiamo nel mondo. Una chiave di lettura, questa, che permette a Montaleone di leggere il *Don Quijote* come il compiuto inizio di un cruciale filone letterario contrassegnato dalla centralità della questione scettica: un filone, questo, che – parzialmente anticipato da Rabelais – verrà ripreso da Sterne e giungerà sino a Kafka, a Beckett, a Borges. Ma, soprattutto, la riflessione sul senso della filosofia del Cavaliere permette a Montaleone di leggere il romanzo di Cervantes anche come una sorta di *reductio ad absurdum* preventiva del soggettivismo che Cartesio svilupperà in funzione antisettica, pochi anni dopo, nelle *Meditazioni*. Il punto è, infatti, che il soggettivismo estremo in cui Don Quijote chiude la propria esistenza ottiene il paradossale risultato di rendere lo scetticismo invincibile. Se infatti è legittimo rimanere confinati all'interno della propria mente, come suggerirà Cartesio, allora non v'è modo di stigmatizzare i vaneggiamenti di Don Quijote – anche se essi sono l'“effetto del dormire poco e del leggere molto” i romanzi cavallereschi, con tutto il loro bagaglio di incantamenti, sortilegi e illusioni. In forza di queste letture, il Cavaliere della Mancha si convince infatti che il protervo mago Frestone (antesignano del genio maligno di Descartes) si sia industriato per ingannarlo radicalmente. Forte di questa consapevolezza, Don Quijote si trasforma in un soggettivista radicale e guarda al mondo con occhi nuovi: se di ciò che c'è là fuori non ci si può fidare, sarà la mente a proiettare sul mondo i propri contenuti! La realtà diventa così proiezione del pensiero, secondo i dettami della follia e del solipsismo: «Io immagino che tutto quello che dico è proprio come dico, nulla di più, nulla di meno», dice allo stolido Sancho, il quale continua però a vedere mulini a vento, dove il suo Signore vede giganti da sfidare a singolar tenzone.

Come nota acutamente Montaleone, nella sua follia Don Quijote procede operando un costante 'depotenziamento degli stereotipi'. Normalmente, per esempio, noi riconosciamo i mulini a vento per certi loro tratti generali, come la forma cilindrica e le pale rotanti; presi nella loro astrattezza, però, questi tratti possono connotare anche i giganti (con le pale concepite come brac-

cia). Ma se la mente è arbitra della realtà – se cioè il mondo esterno non pone vincoli certi al potere costitutivo del pensiero –, perché non dovremmo allora poter dire che lì di fronte ci sono giganti invece di mulini?

Così, almeno, pensa Don Quijote. Le sue però sono allucinazioni, come prova il fatto che egli viene sbalzato di sella dalla pala di un mulino che proprio non vuole saperne di seguire le regole di ingaggio cavalleresche. Ma, insieme a Don Quijote, osserva giustamente Montaleone, Cervantes si fa beffe anche del soggettivismo filosofico. È assurdo infatti pensare che la realtà sia modellata dalla mente. E tuttavia non basta nemmeno affermare che la mente individuale rappresenti mimeticamente il mondo, come credevano gli aristotelici. Una corretta rappresentazione del reale presuppone infatti una condizione fondamentale: che si dia una comunità di individui che, nell'interagire con la realtà, comunicano tra loro, ponendosi a vicenda vincoli di correttezza rispetto a ciò che dicono e a ciò che pensano. In questa luce, nota Montaleone (rifacendosi e allo stesso tempo sviluppando in maniera originale la proposta epistemologica di Donald Davidson), il singolo può pensare in modo adeguato solo in quanto il suo pensare è parte di in un pensare collettivo. Sancho Panza, nella sua semplicità, è un caso esemplare: l'esperienza accumulata dagli altri uomini gli è stata trasmessa per mezzo del linguaggio ed egli la ribadisce costantemente (con proverbi e frasi fatte), senza aggiungervi alcun contributo originale. Certo, il povero Sancho non emana il fascino inquietante della follia né quello del solipsismo. Però, almeno, ha buone probabilità di uscire incolume quando, sulla propria via, incontra un mulino.

Mario De Caro

I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2004, pp. 1488.

Una nuova traduzione italiana della *Critica della ragion pura*, in un panorama a prima vista già ricco come quello italiano, ha in qualche modo bisogno di giustificare la sua apparizione, non potendo contare sulla più ovvia delle motivazioni: quella di colmare una evidente lacuna. A parte una prima traduzione del 1820-22, infatti, sono ancora comunemente in uso le edizioni Laterza (Gentile e Lombardo Radice riv. da Mathieu), Adelphi (Colli) e Utet (Chiodi), cui si è più recentemente affiancata quella di Rizzoli (Marietti).

Diciamo subito che, in un contesto europeo, la situazione non è anomala. In Francia, alla serie di traduzioni uscite fino agli anni '30 del Novecento (Tissot, Barni/Archambault, Tremsaygues/Pacaud e Masnard) è seguito per decenni il dominio della diffusa e continuamente ristampata traduzione Tremsaygues/Pacaud (1905), con prefazione prima di Hannequin e poi di Serrus (sesta ed. nel 2001, settima ed. nel 2004 per la PUF). Un dominio non insidiato da Henriot (1988), fino all'uscita più recente della traduzione Renault per Aubier (1997), e quasi in contemporanea, di ben tre nuove edizioni: la traduzione rivista di Renault per Flammarion (2001), seguita da quelle di Hansen-Løve (Hatier, 2002), e di Philonenko (Vrin, 2003). Anche nel mondo anglosassone, l'ultima versione curata da Guyer & Wood per la Cambridge University Press (1997) giunge buona sesta.

Ma come in Francia la lezione di Tremsaygues/Pacaud ha tenuto banco quasi per un secolo, così accade che, per quanto riguarda la lingua inglese, fra il lavoro di Guyer e Wood e quello immediatamente precedente, di Norman Kemp Smith nel 1929, siano passati 68 anni, visto che l'edizione Dent del 1993 non è che una revisione di Vasilis Politis della traduzione Meikeljohn della prima *Critica* del 1855. Abbastanza tempo, dunque, da motivare di per sé una nuova impre-

sa che si venga a distinguere dall'altra sistematicamente e consistentemente su molti punti sintattici e terminologici, con inoltre una più moderna attenzione sia alla fruibilità del testo, attraverso la cura degli apparati editoriali (introduzione, riassunti, note, glossari), sia al suo uso specialistico, riproducendo per la prima volta le note e le correzioni manoscritte di Kant apposte sulla propria copia della prima edizione del 1871 (pubblicate da Benno Erdmann nel 1881), e inserendo in apparato quelle osservazioni di Kant tratte dal suo lascito manoscritto (voll. 14-23 della Akademie Ausgabe) che possono gettar luce su alcuni passi della prima *Critica*.

La giustificazione più immediata di questa nuova traduzione italiana a nostro parere va così ricercata piuttosto nella sua utilità come strumento di lavoro accessibile al lettore di ogni livello: il testo a fronte (non della Akademie Ausgabe ma dell'edizione Weischedel) riporta comunque a margine (sia nel tedesco che nell'italiano) la paginazione delle due prime edizioni (1781: A; 1787: B). A differenza delle altre traduzioni, ha una introduzione (pp. V-XXXV) che ripercorre storicamente le tappe dell'evoluzione e dello sviluppo del pensiero kantiano arrivando a inquadrare gli anni 1781-1787 anche a partire dall'esame pre-critico del nesso tra scienza e metafisica. Inoltre, offre una bibliografia estesa (42 pp., con letteratura critica in tedesco, inglese, francese e italiano), e molto strutturata al proprio interno: una prima parte dedicata alle edizioni, anche parziali, della prima *Critica*, ai lessici, alle bibliografie alle traduzioni italiane; una seconda a introduzioni o studi generali sia sulla filosofia kantiana in generale che in particolare sulla prima *Critica*, compresa una sezione sul contesto e la genesi dell'opera, nonché sui commentari e le biografie; una terza dedicata invece alla ricezione della prima *Critica*, articolata in 5 sottosezioni tematiche; una quarta agli studi kantiani in Italia sulla *Critica della ragion pura*; e infine un'ultima, anch'essa suddivisa ulteriormente in 5 parti. Dal punto di vista della fruizione, uno sforzo informativo così ampio e così distribuito si sarebbe comunque certamente giovato, se non di un CD rom, almeno di una ulteriore sezione che raccogliesse gli indirizzi dei siti web kantiani, i quali permettono un accesso più immediato e diretto alle fonti e agli studi critici (se ne può trovare un primo elenco, aggiornato al 2001, in F. Toccafondi, *La filosofia con internet*, «Intersezioni», 2, XXI, 2001, pp. 369-404, alle pp. 384-385; uno esclusivamente dedicato a Kant in P. Giordanetti, *Kant in internet*, «Rivista di storia della filosofia», 2001, 1; ma si veda anche <http://www.swif.uniba.it/lei/filmod/testi/kant.htm> a cura di P. Quintili, C. Cappa e C. Paillard, aggiornato al 12 febbraio 2004, e soprattutto http://users.unimi.it/~it_kant/it_kant.htm, a cura di P. Giordanetti, costantemente aggiornato).

Altra componente apprezzabile del volume è senz'altro il *Lessico della Ration pura* (pp. 1335-1437), dopo le *Note al testo* (pp. 1321-1332) paragonabile al Glossario presente nell'edizione Laterza, ma con due novità: l'introduzione di mappe concettuali che visualizzano l'articolazione interna di termini particolarmente complessi (quali Coniunctio/congiunzione; Metafisica, Rappresentazione; Teologia) e, distinte col carattere corsivo, l'aggiunta di osservazioni del curatore a commento di voci particolarmente significative, osservazioni cui in generale va riconosciuto il merito di sottolineare e mantenere aperta la problematicità di certe questioni, le «asperità inevitabili della ricerca» al fondo delle tante difficoltà linguistiche e concettuali (si veda p. XXV) invece di attuare la più discutibile pratica di offrire soluzioni conclusive ad ogni costo, irrigidendo, impoverendo o incanalando forzatamente in direzione precostituite il pensiero kantiano.

Da noi, l'insoddisfazione per alcune scelte terminologiche gentiliane pesantemente orientate, quali, fra tutte, quelle ricordate sia da Chiodi che da Esposito di rendere *Gemüth*, *animus*, con "spirito", e *Handlung* (operazione) con "atto", ha spinto verso direzioni a volte altrettanto opposte (come è sottolineato nella *Introduzione* alle pp. XXXI-XXXII). Già a Chiodi tuttavia si deve la risoluzione, condivisa da Esposito, di abbandonare la scelta di Colli di tradurre *Erscheinung* con "apparenza" e *Schein* con "illusione" (termine quest'ultimo reso invece con "apparenza" da Gentile), anche se le soluzioni dell'edizione UTET nel suo complesso non lascia-

no del tutto soddisfatto il nostro curatore, in quanto: «spesso appaiono acute e semplificanti, ma altre volte rischiano di risultare arbitrarie o di voler, appunto, sciogliere ciò che nel testo kantiano spesso resta sospeso e anche sintatticamente aggrovigliato, e che in tale groviglio andrebbe inevitabilmente mantenuto» (p. XXXII).

Questa scelta di fondo, come appare anche programmaticamente nella *Introduzione* (p. XXVI) e dalle osservazioni aggiunte nel *Lessico* (si veda in particolare, sotto questo profilo, la nota del curatore a “Fenomeno/Phaenomena”, pp. 1369-1370), che preferisce esplicitare e mantenere gli elementi composti invece che ridurli, che tiene desta l’attenzione del lettore sulla strutturale complessità di significato dei termini impiegati da Kant, costituisce a nostro parere una giustificazione più profonda per questa traduzione, malgrado qualche possibile riserva, come nel caso di *Urteilkraft*.

Reso nelle edizioni Laterza e Rizzoli con “Giudizio” (così anche Gargiulo per la terza *Critica*), con “giudizio” da Chioldi e con “capacità di giudizio” da Colli (così anche Amoroso per la terza *Critica*), Esposito opta per “facoltà di giudizio”, desiderando così sia evitare l’equivocità psicologica di “capacità”, sia attenersi nel modo più preciso e rigoroso al pensiero kantiano che annovera l’*Urteilkraft* fra le «facoltà superiori della conoscenza» (*obere Erkenntnisvermögen*: cfr. p. XXXIV). Esposito è ben consapevole di privilegiare qui una sostanziale identità di significato fra *Vermögen* e *Kraft* malgrado la differenza fra i due termini (una *facultas* o *potentia* e una *vis*), e nel fare questo, si allinea con la innovazione apportata in Italia sin nel titolo della terza *Critica* da Garroni e Hohenegger nell’edizione Einaudi del 1999, una scelta che è stata condivisa ad esempio da Angelica Nuzzo (*Kant and the Unity of Reason*, 2004, p. XV: “faculty of judgment”) ma non da Guyer & Matthews, traduttori della terza *Critica* per la Cambridge University Press (2000): “power of judgment”. Il problema teorico dietro queste oscillazioni avrebbe dovuto, a nostro parere, essere messo in dovuto rilievo, senza ricorrere a quello che, come scrive il curatore, «in questo contesto si impone» (p. XXXIV). Come ben testimonia, d’altronde, Béatrice Longuenesse (*Kant and the Capacity to Judge*, 1998, p. 7, n. 12), *Vermögen* indica solo una possibilità o potenzialità di azione che di per sé non ne contiene la ragione sufficiente, e *Kraft* una effettiva attualizzazione, per cui l’*Urteilkraft* descritto nell’Analitica dei Principi della *Critica della ragion pura* e nella terza *Critica* «non è che l’attualizzazione della facoltà di giudizio (*Vermögen zu urteilen*) sotto stimolazione sensoriale» (Longuenesse 1998, p. 7).

La nota della Longuenesse si conclude con l’ammissione che «tradurre è un compito difficile, e nessuna soluzione sarà mai completamente soddisfacente». Nel complesso, il lavoro di Esposito è una testimonianza che si possono guadagnare sempre maggiori margini di soddisfazione.

Cinzia Ferrini

F. Berto, *Che cos’è la dialettica hegeliana? Un’interpretazione analitica del metodo*, prefazione di D. Marconi, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 453.

Questo lavoro si presenta come un serio tentativo di congiunzione tra uno dei luoghi speculativi più complessi del pensiero occidentale – la *dialettica hegeliana* – e alcuni aspetti della filosofia analitica, attraverso tre operazioni di indubbio rilievo: innanzitutto una serrata indagine della *Scienza della logica* e di tutti i testi hegeliani a partire dai quali si sviluppa la teoria del *metodo dialettico*; in secondo luogo, un esame critico delle principali proposte di assunzione, formalizzazione o riformulazione del metodo provenienti dalla logica, dall’ontologia e dalla filoso-

fia del linguaggio contemporaneo; infine, *last but not least*, una coerente ed efficace interpretazione della dialettica hegeliana come *semantica olistica individuazionale*.

Nell'*Introduzione* Berto fornisce le coordinate generali del proprio lavoro, indicando nella possibilità di trattare la dialettica hegeliana come un *metodo* il terreno in cui sviluppare le successive considerazioni, a partire da quella connessione di ontologia e semantica che rappresenta probabilmente uno dei guadagni più significativi della cosiddetta *svolta linguistica* del pensiero contemporaneo. Di tale svolta Hegel non poteva certo essere consapevole, ma la strategia di Berto riesce a schivare il pericolo di una sovrapposizione estrinseca di un apparato concettuale come quello analitico ad un pensiero – quello hegeliano appunto – storicamente estraneo ad esso, perché, riprendendo una tesi di Diego Marconi, riconosce «nel linguaggio ordinario e dotto» e nei «*sensi* in esso depositati, condivisi dai parlanti e costituenti la loro competenza linguistica» il *terminus a quo* del metodo dialettico hegeliano (p. 44). Per Berto il metodo andrebbe allora assunto – riprendendo un suggerimento di R. Brandom – come «organo dell'autocoscienza semantica», vale a dire come strumento per l'esplicitazione logica dell'implicito contenuto nel linguaggio ordinario e dotto, fatto di contenuti concettuali e di impegni inferenziali, riformulando così il movimento dialettico dall'*an sich* nell'*an sich und für sich*. Ma, volendo restare il più possibile fedele al dettato hegeliano, Berto riconosce l'insufficienza di una tale procedura esplicativa, ed indica perciò la necessità di una sua integrazione con il rilevamento e la successiva correzione delle *contraddizioni* che in quell'implicito ordinario sono contenute. In tale questione si mostra l'altro asse portante della proposta interpretativa dell'A.: essa consiste in una ben motivata assunzione *coerentista* del metodo dialettico, per la quale l'insistenza hegeliana sulla *realtà* della contraddizione non va assunta come affermazione della sua *verità*, bensì come riconoscimento della necessità del suo togliimento e superamento.

La prima parte (capp. I-III) del volume, vera e propria *pars destruens*, risulta impegnata su di un duplice fronte: il primo obiettivo è la confutazione della nota tesi di Popper, all'origine del dibattito contemporaneo sui rapporti tra la dialettica hegeliana e la logica formale, secondo la quale la logica hegeliana sarebbe una teoria inconsistente proprio in quanto *contraddittoria*, ossia in quanto esplicita e consapevole affermazione e produzione di *contraddizioni*; il secondo obiettivo consiste invece nel rilevamento dell'inadeguatezza di ogni approccio «*proof theoretic*» che tenti un «salvataggio» della dialettica hegeliana ricorrendo a principi logici *non standard*, e quindi a logiche polivalenti, paraconsistenti o della rilevanza. Berto passa in rassegna i principali tentativi di formalizzazione della dialettica hegeliana, spiegandone di volta in volta (presupponendo però nel lettore delle competenze tecniche almeno elementari) i procedimenti logici impiegati, e mostrandone poi i limiti interpretativi, ridicibili in ultima istanza ad una sostanziale incomprensione del senso in cui la dialettica di Hegel può davvero essere assunta come teoria «logica»: non come pura sintassi, come sistema di regole per l'inferenza valida, bensì come *semantica*.

Nella seconda parte – la *pars construens* – l'A. affronta dunque la dialettica di Hegel dal punto di vista semantico, proponendone l'assunzione già richiamata nei termini di una semantica solistica individuazionale, senza esimersi dall'individuare, nell'ultimo capitolo, i limiti di una tale operazione e mostrando quindi che cosa della logica hegeliana non possa essere ripreso senza una adeguata riforma. L'assunzione della dialettica in questa direzione comporta, a parere di Berto, una *inversione* nell'ordine di spiegazione semantica, ossia il passaggio da un modello *bottom-up* ad uno *top-down*: «si tratta di superare l'idea che i significati delle espressioni subnunciativie possano essere, *in generale*, determinati prima ed indipendentemente dai nessi preposizionali che le legano» (p. 228); l'astrattezza dell'*in sé*, per tornare al linguaggio hegeliano, verrebbe dunque ad essere determinata dalla separazione del significato dai nessi predicativi mediante i quali si costituisce, ed il compito della dialettica consisterebbe perciò nel compiere il cammino inverso, dalla *cosa* al *giudizio*. L'A. procede quindi sulla scorta delle indicazioni del Wittgenstein

delle *Ricerche filosofiche* (che riconduce il significato all'uso al di là del semplice riferimento ostensivo), ma anche di Frege e di Kant, accomunati dal riconoscimento della priorità del proposizionale (nel primo dell'enunciato rispetto alle singole parti che lo compongono, e nel secondo del giudizio rispetto al concetto), giungendo fino a R. Brandom e raccogliendone le voci insieme alle ragioni di Hegel, al fine di sostenere la necessità di superare ogni concezione isolazionistica del significato. Il passaggio che avviene nella logica hegeliana dalla cosa al giudizio e dal giudizio al sillogismo andrebbe perciò letto in questo senso: ad essere significante non è né il termine subenunciativo né l'enunciato isolato.

Dall'orientamento pragmatista ed antiplatonista della semantica brandomiana, così come dall'olismo di Quine, Berto intende però allontanarsi, muovendosi piuttosto verso i risultati dell'odierna semantica intensionale. Nella dialettica di Hegel l'A. individua infatti una forma di *ascesa semantica intensionale* rispetto al linguaggio ordinario, che opera il passaggio dall'uso *irriflesso* dei concetti impiegati nel linguaggio comune per parlare di oggetti alla *riflessione* su quei medesimi concetti, mettendone in evidenza la struttura relazionale e le proprietà interne. La conoscenza di queste relazioni che intervengono a determinare l'identità della cosa, dell'oggetto, e che non sono nulla di estrinseco rispetto ad esso, è il compito di quella logica filosofica verso la quale tende la logica hegeliana, che si configura appunto come *esplicitazione* di tali nessi olistici tra i significati e che rappresenta per così dire l'aspetto *inferenziale* della competenza lessicale dei parlanti. Particolare attenzione viene prestata a ciò che costituisce il motore propulsivo della dialettica hegeliana, ossia alla *negazione dialettica* o *negazione determinata*, mediante la quale si realizza la determinazione dei concetti: determinare un concetto significa non solo individuare quali proprietà gli appartengono, ma anche quali necessariamente restano escluse (*omnis determinatio est negatio*). L'hegeliana unità degli opposti è dunque ciò che meglio esprime la procedura di esplicitazione dell'implicito sopra richiamata: il contenuto concettuale espresso negli enunciati può avere una sua determinatezza solo se ne viene riconosciuta la necessaria correlazione ad altri contenuti concettuali espressi da altri enunciati, mediante relazioni di implicazione ed esclusione, nient'affatto esterne ma interne e necessarie in quanto concorrono alla determinazione di quel dato concetto. Unità degli opposti, quindi, non significa affatto *identità* degli opposti e non può costituire una contraddizione: a sostegno della propria lettura coerentista del metodo dialettico Berto si impegna a mostrare come la critica hegeliana alle cosiddette leggi del pensiero (identità, non contraddizione e terzo escluso) sia rivolta solo alle loro formulazioni *astratte* e inadeguate, e come il superamento di tale astrattezza rappresenti un chiaro esempio di ascesa semantica.

Nell'ultimo e decisivo capitolo emerge l'aspetto più propriamente "riformatore" del lavoro di Berto, che consiste nel mettere in evidenza ciò che della dialettica hegeliana risulta indifendibile e davvero irrecuperabile. L'A. a questo proposito individua tre dogmi che, sottintesi alla strutturazione hegeliana del metodo, ne fanno qualcosa di impraticabile: la pretesa che l'operazione di isolamento semantico compiuta dall'intelletto sia la condizione necessaria e sufficiente a produrre la contraddizione dialettica; la pretesa che l'esito di quell'isolamento, ossia l'unità della determinazione al proprio opposto (che in quanto risultato di una negazione *determinata* è un opposto *determinato* e non un generico contraddittorio), sia completamente determinabile *a priori*; il fatto che l'olismo presente nella formulazione esplicita della dialettica hegeliana sia propriamente un monismo o un olismo totale, un iperolismo in cui in qualche modo "tutto è in tutto". Il presupposto principale che sorregge tali dogmi (e che Berto riconosce come insostenibile) è in fondo il grande problema della dialettica hegeliana, che buona parte della filosofia post-hegeliana si è impegnata a demolire e che prende il nome di *sapere assoluto*: ciò che nemmeno una riforma analitica del metodo può accettare è la pretesa hegeliana di costruire un sistema *totale* dei concetti secondo un andamento logico irresistibile e necessario, ossia una deduzione assolutamente a priori libera da qualunque presupposto. Liberata dall'esigenza di sistematicità ed assolutezza, la

dialettica hegeliana può allora mostrare il proprio potenziale, la propria capacità di «esibire l'incoerenza fra i postulati di significato che reggono le determinazioni concettuali di cui il linguaggio comune fa un uso irriflesso, e/o il contrasto delle intuizioni sull'uso corretto di certi termini» (p. 390). Il compito di una dialettica così riformata deve consistere dunque nel portare alla luce le incompatibilità presenti nelle nozioni teoriche, scientifiche e filosofiche depositate nel linguaggio ordinario e dotto e negli impegni inferenziali in esso impliciti, riconoscendo però il vero *terminus ad quem* di questa procedura – fedeli allo 'spirito' di Hegel – nel *risolvimento* e *superamento* di tali contraddizioni mediante una vera e propria *rideterminazione semantica* delle nozioni in gioco.

Atilio Pisarri

M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico: Lo scetticismo e Hegel*, La Città del Sole, Napoli 2005, pp. 370.

Alla fine del XVIII secolo lo scetticismo, secondo la felice espressione di Carl Friedrich Stüdtlin, era la «malattia dell'epoca»; difatti non era al centro unicamente di questioni tecnicamente filosofiche, ma allargava la sua influenza anche su problemi di tipo etico, politico e religioso, oltre che promuovere le ricerche storiografiche intorno allo scetticismo antico. All'interno di questo clima culturale, che ha in Kant, e non solo, una delle fonti primarie di questo atteggiamento "scettico", si sviluppa l'acuta riflessione di Hegel sullo scetticismo, a cui è dedicato l'interessante lavoro di Massimiliano Biscuso. Nei suoi primi studi Hegel si avvicina molto ad una concezione, che Biscuso definisce, seguendo le indicazioni di Düsing, «platonismo estetico», che lo accomuna all'amico Hölderlin. Nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* Hegel è particolarmente interessato a distinguere il «genuino scetticismo», cioè quello antico, dallo scetticismo inautentico e a metterne in luce la funzione introduttiva alla filosofia. I tropi antichi, che Hegel erroneamente attribuisce a Pirrone e non ad Enesidemo, sono rivolti contro il dogmatismo della coscienza comune, e in quanto tali, hanno un carattere prefilosofico e prescientifico. Essi sono il «primo gradino verso la filosofia» come, allo stesso tempo, «il primo gradino della filosofia». I cinque tropi dello «scetticismo più tardo», attribuiti ad Agrippa, sono superiori ai primi, in quanto hanno di fronte il dogmatismo filosoficamente elaborato, sono capaci di distruggere oltre il dogmatismo del comune intelletto umano, anche il dogmatismo delle scienze e delle filosofie intellettualistiche. Per Hegel lo scetticismo si presenta in tre forme distinte: lo scetticismo identico con la filosofia, che coincide con il *Parmenide* platonico; lo scetticismo separato dalla filosofia, cioè quello della tradizione pirroniana, nelle due forme dello scetticismo antico (troppi di Enesidemo) e quello più tardo (troppi di Agrippa). Lo scetticismo separato dalla filosofia ha un risultato teoreticamente negativo, ossia non conduce alla costruzione di un sapere. Invece lo scetticismo identico con la filosofia ha un risultato positivo; difatti ogni vera filosofia ha un lato scettico, negativo, ed uno positivo. Il moderno scetticismo, rappresentato da Schulze (che aveva scritto l'*Enesidemo* e *Critica della filosofia teoretica*), «pone una innegabile certezza nei fatti della coscienza e limita ogni conoscenza razionale alla unità formale che si deve portare in quei fatti [...], proprio per tale motivo esso è inequivocabilmente inferiore all'antico, il quale negava risolutamente sia quella certezza che questa conoscenza» (p. 108). Al moderno scetticismo manca la tendenza critica verso il dogmatismo della coscienza comune.

Non è un caso, come ben evidenzia Biscuso, che la stesura della *Fenomenologia dello Spirito* sia contemporanea al primo corso di storia della filosofia, ed il confronto con l'antico

scetticismo lo conduca proprio ad elaborare sia una concezione speculativa della storia della filosofia, sia a raggiungere il concetto del vero sapere. Sicuramente non è intenzione dell'autore di elevare lo scetticismo a figura emblematica di tutta la *Fenomenologia*, ma è importante evidenziare che lo scetticismo è una *configurazione*, un modo di operare della coscienza – che determina l'autocontraddirsi della coscienza – e non solo una figura particolare dell'autocoscienza. Biscuso pone due questioni: 1) comprendere perché la disperazione scettica non è identificabile col cartesiano *de omnibus dubitandum*; 2) capire che senso acquisti lo scetticismo se considerato dalla coscienza naturale e dal sapere assoluto. Dopo la stesura della *Fenomenologia* la posizione dello scetticismo all'interno del sistema filosofico hegeliano muta, da *configurazione* della coscienza diviene momento essenziale della «scienza positiva», ossia «elemento dialettico». Quindi lo scetticismo diviene «momento essenziale della scienza» e insieme suo lato negativo, pur non perdendo completamente la funzione introduttiva alla filosofia. Difatti dal periodo di Heidelberg l'introduzione al sistema non è più costituito dalla *Fenomenologia* ma dal *Concetto preliminare* della *Logica*, in cui vengono esposti i tre lati della logicità. Il secondo momento, «il superarsi delle determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni opposte» (p. 173), è costituito dallo scetticismo, che è la «semplice negazione come risultato del momento dialettico» (p. 174). In tale momento il finito entra in contraddizione con se medesimo e si eleva al di là di esso, risolvendosi nella razionalità dello spirito. La dialettica rende possibile che le determinazioni fissate dall'intelletto possano passare nelle loro opposte, da cui segue il “togliersi” di tali determinazioni. Biscuso sottolinea giustamente che Hegel insiste sul fatto che i tre lati della logicità sono comprensibili solo nella loro necessaria relazione, come tre momenti di un unico concetto; lo scetticismo ha come risultato la mera forma della negazione sempre identica a sé, ma nel processo dialettico tale negazione diviene determinata, risultato positivo del suo necessario procedere.

Nella *Scienza della Logica* Biscuso ritrova nella trattazione della parvenza (*Schein*) un'interessante analisi dello scetticismo. «La parvenza è in sede logica quello che è in sede di storia della filosofia il fenomeno dello scetticismo antico e dell'idealismo moderno». Questo accostamento, che non vuole dimostrare una corrispondenza tra logica e storia della filosofia, è possibile grazie al concetto di *fenomeno*. Hegel sostiene che la *parvenza* è il fenomeno [*Phaenomen*] dello *scetticismo* oppure una tale immediatezza è anche il *fenomeno* [*Erscheinung*] dell'idealismo. Come lo scetticismo non si poteva permettere di dire “è”, così l'idealismo kantiano non può pervenire alla conoscenza della cosa in sé. Queste pagine, evidenzia Biscuso, devono essere accostate con l'*Introduzione* della *Scienza della Logica*; da tale confronto è abbastanza chiaro il valore introduttivo del pensiero scettico-idealistico che Hegel gli assegna. L'introduzione è da intendere qui come illustrazione degli errori, necessari per poter entrare nel “tempio della filosofia” e per il raggiungimento della verità.

Il quarto capitolo del libro è dedicato alla trattazione di Sesto Empirico all'interno delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui Hegel include all'interno dello scetticismo vero e proprio il pensiero della media e nuova Accademia. In tal senso il pensiero scettico entra in relazione con periodi differenti della storia romana. In un primo momento, corrispondente al periodo della Repubblica, lo scetticismo neoaccademico è considerato il fondamento della corruzione dell'eticità romana. In un secondo momento lo scetticismo neopirroniano rappresenta e condiziona la «scissione atomistica degli individui dell'Impero» (p. 229). Di conseguenza sia lo scetticismo neoaccademico che quello neopirroniano svolgono solo la prima delle due funzioni della filosofia (la seconda, quella della conciliazione, sarà svolta dal neoplatonismo), cioè quella di essere riflessione critica del “vecchio”, al fine di preparare il “nuovo”. Benché Hegel abbia considerato unitariamente l'indirizzo scettico dell'Accademia e quello pirroniano, ciò non esula dalla possibilità di poter ritrovare nell'antico scetticismo un'evoluzione storica, che permette di isolare una

particolare lettura di Sesto da parte del filosofo tedesco. Hegel considera lo scetticismo neopirroniano, lo scetticismo vero e proprio, «lo scetticismo nel senso della figura dell'autocoscienza e del momento dialettico del metodo scientifico» (p. 236). Queste fasi si concretizzano in tre differenti momenti storici: la decadenza della bella eticità della *polis* greca (il pirronismo), la tarda repubblica romana (lo scetticismo neoaccademico), l'Impero (il neopirronismo). Ai due periodi estremi appartengono, rispettivamente, i dieci e i cinque tropi. In tal senso Sesto Empirico viene visto come colui che ha fatto avanzare teoricamente lo scetticismo, sviluppando le teorie di Enesidemo e di Agrippa; egli è dipinto con ammirazione in quanto ne vengono riconosciute la forza di astrazione, l'acutezza nel confutare le pretese scientifiche delle filosofie dogmatiche e la grandissima dote di storiografo, tanto che è da considerare, insieme ad Aristotele, il più grande storico antico della filosofia.

Chiudono il volume due appendici: la prima è dedicata all'interpretazione del *Parmenide* platonico; nella seconda viene tradotta parte del corso del 1825-1826 sulla storia della filosofia dedicata allo scetticismo antico. La trattazione hegeliana del dialogo platonico è svolta da Biscuso prendendo come guida tre citazioni chiave. La prima citazione è presa dalle pagine finali della *Prefazione* alla *Fenomenologia* in cui Hegel considera il *Parmenide* come la più grande *opera d'arte* della dialettica antica. Biscuso scarta l'ipotesi che l'affermazione abbia una continuità di giudizio con il "platonismo estetico" che è proprio del periodo francofortese: l'artisticità del dialogo platonico non consiste nella sua bellezza ma nella sua intima coerenza, nella perfetta armonia di forma e contenuto, nella plasticità dei personaggi, che non hanno un'interiorità torbidamente nascosta, ma tutto si manifesta nel dialogo, senza misteri. La seconda citazione è tratta dal *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* in cui il *Parmenide* è considerato come il *sistema completo dello scetticismo*, proprio perché esaurisce tutte le possibilità di pensare l'uno e ciò che l'uno non è, nonché i loro reciproci rapporti. La terza citazione è ripresa dal manoscritto di Hotho (corso del 1823-1824) in cui Hegel sostiene che il *Parmenide* tratta ed espone «la pura dottrina delle idee di Platone», accennando alla possibilità che, oltre al risultato negativo del dialogo, ci sia anche un risultato positivo, benché non sia espresso. Per sciogliere i nodi della questione Biscuso evidenzia come il filosofo di Stoccarda faccia propria l'interpretazione neo-platonica del *Parmenide*, specie quella di Proclo.

Dall'analisi del volume di Biscuso si evidenzia non solo come la scempi antica sia stata fondamentale per la filosofia del pensatore di Stoccarda, ma come essa sia fondamentale per qualsiasi teoria filosofica che voglia misurarsi seriamente con la possibilità di tematizzare il rapporto tra pensiero e realtà.

Fabrizio De Luca

AA.VV., *Ri-cominciare. Percorsi e attualità dell'opera di Gaston Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi e C. Vinti, Jaca Book, Milano 2004, pp. 314.

Come chiarisce uno dei curatori del volume, Carlo Vinti, quella di Gaston Bachelard (ad oltre quarant'anni dalla morte) è un'eredità difficile eppure da non disperdere: essa, «naturalmente riscritta dentro i canoni di un sentire attuale inesorabilmente diverso, ha qualcosa da dirci, ci offre delle chiavi per leggere ancora l'esperienza umana» (p. 269). E il Bachelard che merita in particolare di essere letto e ri-letto è forse proprio quello epistemologo, con la sua «inflexibile difesa» della razionalità – sostiene Vinti –, una difesa cartesiana seppur inscritta all'interno di un orizzonte non-cartesiano, dove è bene «valorizzare il recupero del ruolo attivo e creativo del sog-

getto epistemico dopo la stagione delle epistemologie “senza soggetto conoscente”, quella neopositivistica e quella popperiana» (p. 270). L’eredità bachelardiana impone allora un serio ripensamento di alcune coordinate di fondo dell’epistemologia contemporanea, sulla scia di iniziative come il Convegno internazionale tenutosi presso l’Università della Calabria nel maggio 2003 e del quale il volume in oggetto raccoglie gli atti. I contributi, sotto forma di saggi ma anche di più agili interventi alla tavola rotonda su *Dopo Bachelard, sulla razionalità e l’immaginazione*, sono numerosi e ricchi di rimandi e suggestioni. Proviamo a segnalarne in sintesi lo spirito, proprio in virtù di quelle indicazioni di Vinti su ciò che è attuale e ciò che lo è meno in un autore la cui opera continua a muoversi non a caso tra centralità e marginalità (cfr. pp. 261-262).

Nella sua introduzione l’altra curatrice del libro, Francesca Bonicalzi, ha insistito sul significato della scelta del “ricominciare”: esso rappresenta al contempo un’esigenza ed un impegno, volti ad «accogliere nella ragione il soggetto», a considerare o meglio ri-considerare che il soggetto è un «fattore attivo della ragione» che vive, opera e si muove all’interno di questa. Proponendo un confronto con i cosiddetti razionalismi regionali, la prima sezione del volume vede Bernard Barsotti e Fabrizio Palombi impegnati a indagare, al di là delle etichette, la vera natura dell’epistemologia di Bachelard: il primo vi legge una sorta di «platonismo trascendentale» che ‘apre’ il kantismo alla ricerca di una realtà noumenico-matematica, mentre il secondo preferisce analizzare, anche con ironia, la corrispondenza – tra vicinanza e distanza – di tale epistemologia con altre ricerche filosofico-matematiche contemporanee. Il contributo di Gaspare Polizzi chiarisce cosa dobbiamo intendere, con Bachelard, per «tempo spazializzato» e «tempo complesso» a partire dall’interrogativo posto dall’«intuizione dell’istante», dall’«atto cognitivo istantaneo» e dalla «dialettica delle durate»: tutto ciò in vista di un pensiero filosofico dell’intuizione, appunto, che – attraverso la *rêverie* – possa innescare una vera e propria liberazione. Maria Rita Abramo torna sulla lettura bachelardiana di spazio per riconsiderare alcuni concetti fondamentali della fisica contemporanea, ma anche per mettere in evidenza il progetto di quella «filosofia del non» che copernicamente scardina e sradica ogni centro. Rita Fadda e Cristina Chimisso privilegiano invece l’aspetto più propriamente pedagogico dell’epistemologia di Bachelard, in rapporto con Piaget (Fadda) e con il confronto tra l’analisi della poesia e la scienza stessa (Chimisso). All’interno di questa prima sezione del volume merita un posto a parte il saggio di Antonio Allegra, che indaga quella che egli chiama «l’incerta eredità del trascendentale». Qui emerge come la soggettività sia «il luogo riflessivo per eccellenza», con il richiamo a una eccezionale immagine della poetica di Valéry, secondo la quale «l’io sfugge sempre dalla mia persona, che tuttavia disegna e stampa mentre fugge» (p. 46): ecco allora che bachelardianamente – che ora mi permetto di usare quasi quale sinonimo di ‘paradossalmente’ – la soggettività viene posta nel mentre viene rimossa, si costituisce cioè nel suo stesso disfarsi o inabissarsi.

La seconda sezione mette ad oggetto la tematica dell’immaginazione in virtù dell’apertura alla psicoanalisi, alla fenomenologia e alla stessa poetica. È Jean-Jacques Wunenburger a trattare dell’immaginario poetico e dell’elemento astratto-razionale nel loro ‘intreccio creativo’, superando alcune interpretazioni ferme ad un Bachelard in realtà impoverito della sua complessità di pensiero; Maryvonne Perrot interviene poi sulla fenomenologia dell’immagine-immaginazione e sul senso della creatività originaria, ricostruendo quella che definisce una «poetica del tempo» e riprendendo l’idea dell’unicità dell’istante; Jean Libis con le «metamorfosi del complesso d’Empedocle» richiama l’attenzione sulla componente metafisica di Bachelard a partire da un percorso critico che ci porta al cuore di scritti quali *La psicoanalisi del fuoco* e il più maturo *Frammenti di una poetica del fuoco*. Se Gisèle Vanhese, attraverso Jean Starobinski, accosta l’opera e la figura di Bachelard a quelle di Yves Bonnefoy fino a scandagliare la «verità della parola» e la «verità dell’esistenza», Romeo Bufalo, focalizzando il concetto di «pensiero immaginante», riflette sulle possibili analogie tra il *rêve* di Diderot e la *rêverie* del Nostro e conclude che

proprio sulla base dell'«esperienza sedimentata» sorgono, «si prefigurano, si lasciano intra-vedere, possibilità nuove di essa» (p. 174). Ne *I linguaggi di Bachelard* di Claudia Stancati incontra un raffronto biunivoco tra la dimensione delle immagini e il campo della ricerca scientifica: un raffronto condotto «tra metafore e diagrammi» (dove è la traduzione la metafora più 'scientifica'), per andare alla ricerca di «nuove immagini per altri linguaggi».

Passando alla terza parte, si coglie qui come il pensatore francese sia in dialogo con le tradizioni filosofiche ed epistemologiche novecentesche e come il discorso stesso si ampli fino a comprendere ora degli approfondimenti sulla tecnica e su alcune soglie tra i saperi (Vincenzo Costa), ora sul simbolismo convenzionalista come pure su una particolare accezione della posizione del convenzionalismo stesso (Mirella Fortino). Bachelard viene poi avvicinato e distanziato nei confronti di Popper, di Polanyi e di Kuhn da Teresa Castelão-Lawless, che torna sulla dialogicità della conoscenza scientifica. Ancora, egli viene letto – problematicamente – come possibile alternativa allo stesso Kuhn da Didier Gil, il quale esplicita la sua preferenza per l'idea bachelardiana di un sapere scientifico in perenne rivoluzione piuttosto che per quella kuhniana di una scienza con fasi intermittenti di rivoluzione a seconda dell'incidenza di questa o quella frattura epistemologica. L'ultima parte del volume presenta una serie di interventi che, animando la tavola rotonda durante il convegno, lasciano comunque indicazioni di una certa permanenza: oltre a quelli di alcuni tra i relatori (Wunenburger, Castelão-Lawless) sono da segnalare quelli di Aldo Trione, Franco Crispini, Gianfranco Dalmaso, Eugenio Mazzarella, Ines Crispini, Giuseppe Gembillo e Daniele Gambarara. Un rilievo a parte credo meriti l'intervento di Mario Castellana, che utilizza per via ermeneutica alcuni risultati epistemologici di Bachelard allo scopo di «comprendere meglio il ruolo della filosofia implicita o della filosofia spontanea, a volte non dichiarata, e a volte invece ben evidente negli scritti di alcuni scienziati impegnati in ricerche di frontiera» (p. 235).

Richiamiamo in conclusione ancora le parole di Vinti, il quale, se da un lato riconosce che per molti aspetti la complessità delle ricerche filosofiche di oggi si conferma terreno sconosciuto a Bachelard, dall'altro elenca tutta una serie di elementi bachelardiani che è bene tornare a riconoscere nella loro preziosa limpidezza: il rigoroso antipositivismo e antiempirismo, oltre che una vigile critica alla tradizione analitica; l'idea di una necessaria regionalizzazione della ricerca; la continua tensione della ragione verso una conoscenza mai banale; la lotta ad ogni sapere di tipo totalizzante; un esercizio critico della ragione stessa mirato a far uscire da sé l'io come soggetto creatore di impennate razionali ed immaginative, ma – direi – anche di umanissime, vitali aperture verso l'«altro».

Giuseppe Moscati

K. O. Apel-P. Becchi-P. Ricoeur, *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Alboversorio, Milano 2004, pp. 156.

Il libro comprende tre saggi, rispettivamente di Paolo Becchi, Paul Ricoeur e Karl-Otto Apel, e intende offrire una presentazione sintetica, ma esaustiva delle linee fondamentali della filosofia di Jonas; inoltre, ne discute le posizioni con sguardo critico, evidenziando aspetti e nodi problematici. Da ricordare che i saggi di Apel e Ricoeur sono tradotti per la prima volta in italiano. Il volume si distingue per essere un contributo pregevole ed utile per la conoscenza di Jonas, fornendo le «coordinate di base al fine di evitare di operare forzature indebite del suo pensiero» (come scrive Claudio Bonaldi nell'*Introduzione*, p. 13). Emerge un profilo singolare del filosofo

tedesco che, nel suo ritorno alla prospettiva ontologica, si iscrive con peculiare specificità nell'attuale dibattito sulle questioni di bioetica e di un'etica per la civiltà tecnologica.

Il pregio del saggio di Becchi è quello di mettere in luce le priorità concettuali e le connessioni tra le diverse fasi della riflessione jonasiana, mostrandone una coerente unità fondata su un'originale interpretazione del fenomeno della vita con cui Jonas cerca di ricomporre il rapporto uomo-natura, rigettando sia l'idea di una natura abbandonata al determinismo meccanicistico sia la riduzione filosofica dell'uomo al *cogito* cartesiano. Becchi evidenzia l'interessante mossa teoretica del filosofo tedesco: «la lettura "esistenzialistica" della gnosi, da cui egli negli anni Trenta aveva preso le mosse, già all'inizio degli anni Cinquanta, gli suggerì una lettura quasi gnostica dell'esistenzialismo» (p. 29). Un radicale dualismo è il tratto affine all'epoca tardo-antica e alla modernità la quale appare caratterizzata da una singolare tonalità emotiva: la disperazione e la solitudine dell'uomo che, «gettato fuori dalla natura», sperimenta l'estraneità anche verso se stesso. Così, Jonas affida all'elaborazione di una nuova filosofia della natura il compito di rinsaldare il rapporto dell'uomo con il mondo dei viventi in un orizzonte ontologico unitario che trova il suo presupposto nella vita organica la cui «evoluzione rivela gradi sempre più crescenti di libertà. A cominciare dal metabolismo presente già negli organismi più elementari per giungere sino all'organismo più sviluppato e complesso: quello umano» (p. 35).

Proprio nella libertà Becchi riconosce il filo rosso per la comprensione dell'analisi jonasiana del vivente che, pur essendo legato alla materia di cui è costituito, mostra la sua alterità rispetto alla materia stessa. In questa prospettiva la libertà costituisce il "carattere ontologico fondamentale" del vivente: è possibilità di essere, continuamente esposta al rischio del non essere per cui tutti i viventi si collocano su una scala progressiva di libertà e precarietà. Ma a questo punto è già tracciato il percorso etico: se il fine intrinseco alla natura vivente è mantenere la vita, per cui l'essere è preferibile al non essere, ne deriva il primo fondamentale dovere: il "dover essere dell'essere". Becchi mostra chiaramente come «dal piano della riflessione ontologica si passa senza soluzione di continuità a quella deontologica. Non c'è stacco dal momento che l'assiologia diventa una parte dell'ontologia» (p. 42). E qui si apre il discorso sulla responsabilità che obbliga l'uomo a riflettere sulle conseguenze future delle sue azioni affinché «ci sia un'umanità». La posizione di Jonas assume movenze particolari se confrontata con le teorie di impostazione teleologica. Becchi sembra suggerire che la prospettiva etica jonasiana sia da inserirsi nello spazio di un antiutilitarismo caratterizzato da tracce di consequenzialismo. In ogni caso, è un ritorno a Kant di cui Jonas rifiuta l'orientamento antropocentrico. A questo riguardo, l'analisi di Becchi sottolinea un nodo problematico decisivo: l'imperativo di conservare la vita dell'umanità appare «una sorta di imperativo quasi-biologico della conservazione, non ancora un imperativo autenticamente morale» (p. 44), «l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico», come pensa Jonas.

La prospettiva dalla quale Ricoeur affronta l'analisi del pensiero di Jonas è detta all'inizio del secondo saggio: è necessario che si guardi alla filosofia della biologia come al fondamento dell'etica. In questo, l'Autore pone al centro della riflessione la nozione di vita che, proiettata nell'orizzonte temporale del futuro, assume i caratteri della precarietà e della fragilità, chiamando l'uomo alla responsabilità e alla cura di ciò che è perituro. Di fatto, i fenomeni biologici, dal metabolismo alla vita animale e all'uomo, mostrano livelli crescenti di libertà ai quali corrisponde un incremento di «polarità tra sé e il mondo» (p. 57) che altro non è se non un aumento progressivo della precarietà della vita. Questo rischio di carattere ontologico, sempre presente, nell'uomo è vissuto in tutta la sua radicalità come paura di non-essere a cui si associa la sofferenza per la fragilità di una vita incerta. Ma come giustificare l'esistenza dell'umanità futura? Ricoeur mette in rilievo uno dei presupposti della riflessione jonasiana: «l'affermazione secondo la quale ciò che vale ha diritto all'essere non è nient'altro che l'inverso dell'affermazione che

l'essere vale nel senso che è preferibile al nulla» (p. 60). Così, l'ontologia diviene etica, mostrando che la tendenza naturale alla conservazione della vita è per l'uomo un dovere. Da questa prospettiva interpretativa il filosofo francese riconosce nella vulnerabilità dell'esistenza lo spazio della responsabilità che, in primo luogo, si manifesta come sentimento di compassione per ciò che è fragile e precario. Riprendendo le responsabilità paradigmatiche dei genitori e dell'uomo politico indicate da Jonas, Ricoeur sottolinea il carattere totalizzante della responsabilità, soffermandosi sulla categoria della continuità e dell'apertura al futuro che assume l'obbligazione dell'uomo per l'uomo.

Interessanti sono le obiezioni che l'Autore muove a chi pensa che l'etica jonasiana, mentre rifiuta una prospettiva antropocentrica, finisca per essere una morale naturalistica. Si intrecciano due ambiti di considerazioni: da una parte Ricoeur sostiene che l'ordine finalistico della natura non viene assunto da Jonas come modello in quanto il principio responsabilità riguarda l'agire dell'uomo per assicurare le condizioni di esistenza dell'umanità. Dall'altra parte, la tutela ambientale e, in generale, di tutti gli esseri viventi è la condizione stessa della sopravvivenza dell'uomo. Proprio queste considerazioni inducono Ricoeur ad avanzare un dubbio, ovvero che la filosofia della biologia jonasiana non riesca a fondare adeguatamente l'etica della responsabilità perché non si tratta solamente di assicurare la conservazione della vita, ma di realizzare un'esistenza conforme all'idea di uomo e ai suoi poteri morali.

Questa critica a Jonas viene ripresa e approfondita nel terzo saggio dove Apel mostra le difficoltà e le ambiguità del "principio responsabilità". Egli solleva una questione fondamentale: come si possa sostenere «un'etica della preservazione» dell'esistenza e pensare – come fa Jonas – che questo possa realizzarsi attraverso il mantenimento della situazione attuale, rinunciando al tempo stesso all'idea di perfezionamento, ovvero ad «un'etica del progresso» nella realizzazione della dignità umana. Il rischio, infatti, è quello di intendere l'imperativo jonasiano come il dovere di conservare unicamente l'idea di umanità, cosicché diventerebbe plausibile anche la «soluzione socio-darwinista» del sacrificio di una parte dell'umanità per garantire nel futuro la continuità dell'idea di uomo. Apel sostiene la necessità di realizzare un graduale conseguimento di rapporti degni dell'uomo attraverso il comune riconoscimento degli uomini come membri della comunità ideale della comunicazione. Ciò che conta, dunque, è «rispondere alle pretese di diritto, reali e potenzialmente da attendersi, da ogni uomo vivente ora e in futuro» (p. 84). Appare evidente che non è possibile rinunciare al principio della reciprocità di ogni uomo verso tutti gli altri. In questo senso, Apel non crede che le responsabilità dei genitori e dell'uomo politico siano relazioni asimmetriche: sono, piuttosto, modelli paradigmatici della responsabilità intesa come «relazione potenziale» che si attua in virtù di un superiore «potere fattuale».

In più, l'etica del discorso permette di alleggerire il peso metafisico della responsabilità per il futuro che grava sul singolo, qualora dovesse sentirsi responsabile per tutte le conseguenze delle azioni, anche per quelle imprevedibili derivanti dall'agire collettivo, così da essere condannato all'impotenza o al fatalismo. E questo non per negare che ogni uomo sia il soggetto della responsabilità, ma per richiamare ciascuno al dovere di «partecipare all'organizzazione della responsabilità collettiva» (p. 93), che per Apel avviene a livelli diversi di impegno: da quelli istituzionali ai più informali.

L'ultima parte del volume è dedicata alla bibliografia aggiornata degli scritti di e su Jonas, che si rivela uno strumento indispensabile per l'approfondimento del pensiero di uno dei più significativi filosofi del Novecento.

Tiziana Mussato

Semiotica e fenomenologia del sé, a cura di R. M. Calcaterra, Nino Aragno Editore, Torino 2005, pp. 224.

Il volume raccoglie dieci saggi che derivano per la gran parte dalle relazioni presentate al Convegno “Semiotica e fenomenologia del sé”, tenutosi presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi Roma Tre il 3 maggio 2004. Essi assumono come sfondo specifico l’analisi delle nozioni di «io», «persona», «sé» e «altro» alla luce di differenti metodologie di indagine, attraverso il riferimento ad autori che appartengono a due distinte tradizioni filosofiche, quella *pragmatista* e quella *fenomenologica*. L’obiettivo comune non è quello di una ‘sovrapposizione’ indebita fra approcci teorici che non possono essere fra loro confusi, bensì quello di valutare se sia possibile affrontare le questioni inerenti alla «soggettività» attraverso un progetto di ricerca che metta a confronto due distinti ‘punti di vista’. Prestando la dovuta attenzione alle differenze di carattere storico, teorico e metodologico che la tradizione pragmatista e quella fenomenologica fra loro presentano, i contributi del volume mettono in luce un aspetto che appartiene a uno sfondo teorico condiviso. Questo aspetto – relativo ai molteplici caratteri che assume la nozione di soggettività e le nozioni ad essa connesse – sembra costituire il comune filo conduttore che lega tematiche talvolta non poco distanti. Alla luce di queste indicazioni preliminari, pertanto, assume non poco interesse la possibilità di considerare i lavori raccolti in *Semiotica e fenomenologia del sé* proprio come espressione di una pluralità di voci che gravitano intorno a una comune direttrice di analisi; una direttrice che può venire sinteticamente indicata come approccio al tema della soggettività intesa come ‘luogo drammatico’ di *edificazione responsabile della identità personale*.

Come sostiene la curatrice del volume, il riferimento al carattere di drammaticità, connesso alle teorie pragmatiste e fenomenologiche della soggettività, comporta l’assunzione di posizioni divergenti nei confronti dei paradigmi ‘statici’ proposti dalla tradizione cartesiana e kantiana. Paradigmi che sembrano ‘slegare’ la vita biologica e spirituale dell’«Io» dagli eventi di *crisi, errore e inganno* a cui è quotidianamente sottoposta. Essi vertono intorno alla considerazione di una soggettività auto-referenziale, che, per giungere ad essere ‘saldamente’ certa di se stessa, si deve liberare di quegli aspetti di *concretezza* che tracciano in modo problematico il suo divenire nel flusso dell’esperienza: dei vissuti corporei, delle incertezze della vita quotidiana e del dialogo con individui “altro da sé”. A questa visione assolutista e, sotto alcuni aspetti, ‘sterile’ della soggettività, si può contrapporre una prospettiva di indagine di matrice *pragmatista*, che consente di ‘restituire’ all’individuo quegli elementi di *concretezza*, di *incertezza*, di *errore*, che sono strutturali del suo io, del suo sé e della formazione della sua personalità; elementi che «corrispondono – scrive Calcaterra – all’idea che l’interrogazione circa la propria identità non nasce, per così dire, per combustione spontanea delle capacità riflessive degli esseri umani, né si risolve in una generica attestazione del proprio esserci; bensì emerge in funzione della nostra figura di individui che riflettono attingendo alla problematicità [...]» (p. 26).

La proposta di un ‘ritorno alla concretezza’ che emerge da queste indicazioni viene delineata a partire dalla ripresa della «teoria semiotica del Sé» di Ch. S. Peirce, l’autore che maggiormente ricorre nel volume. Una teoria – come descrivono i saggi di V. Colapietro e di A. De Tienne – che consente di trovare un’alternativa alle concezioni ‘statiche’ della soggettività di matrice cartesiana o kantiana. Essa è rivolta a considerare l’«Io» come un processo dinamico diretto a tracciare il flusso dell’esperienza di sé, del mondo esterno e degli altri attraverso una drammatica e mai esauribile *dialettica* fra *segni* interpretanti e *errori* interpretativi: «[...] questo sé – afferma Colapietro – è un soggetto empirico piuttosto che trascendentale, poiché la sua unità deriva direttamente dai processi di semiosi in cui è coinvolto il sé e, in ultima analisi, dalle integrazioni cumulative dei vari processi in cui è coinvolto il sé fallibile» (p. 54). Questo processo

semiotico del «Sè» si sviluppa lungo un *vissuto rappresentativo* di continua dissoluzione/ricostruzione della propria personalità. Ogni segno con cui l'«Io» si rapporta all'esperienza del proprio corpo, degli oggetti che percepisce, degli altri, rivela costantemente alla sua coscienza 'errore' e incertezza di interpretazione, forme di contraddizione che costituiscono gli stimoli per un continuo sforzo di *auto-correzione, revisione e miglioramento* della propria condotta nel mondo sociale: «[...] in questo senso – scrive De Tienne – una persona è un simbolo, un programma volto al futuro condizionale, un'ipotesi nella forma di un'ipostasi, che cerca di imparare se stessa imparando a leggere i segni, segni che essa stessa ha sollecitato, mentre elaborava la propria coerenza indagando ed eliminando le contraddizioni, costruendo la propria identità attraverso prove ed errori, adottando e rivedendo abiti di condotta» (p. 108). Come emerge dal saggio di S. Petrilli, le risultanze della teoria peirceiana del «Sé semiotico» vengono sviluppate da V.L. Welby alla luce di un tentativo diretto a trovare una distinzione di carattere concettuale fra la nozione di «sé» e quella di «io», tentativo che si rivela di non poco interesse per fare maggiore chiarezza su due termini che talvolta vengono considerati sinonimi. Secondo Welby, l'atteggiamento riflessivo che l'«Io» assume nei momenti di crisi, di auto-correzione, di progettazione autonoma, non può mai condurlo a realizzare una identità finita e unitaria con se stesso, ma soltanto una 'identità aperta' che coinvolge molteplici *selves* con cui egli *dialoga* per progettare *nuove risposte* all'ambiente sociale, senza tuttavia riuscire a unificare in modo definitivo questi *selves* né a identificarsi interamente con essi: «L'identità umana – scrive Petrilli – è il risultato aperto, generativo, e dinamico della relazione dialogica di distanziamento e differenziazione del *self* rispetto all'*I*» (p. 150). Questa inesauribile dialettica fra «Io» e «Sé» è presente anche nella teoria dell'«Io aperto» di Ch. Morris, in cui emerge un io che non soltanto è «segno», ma che anche riesce a dominare questo «essere segno» creando attraverso il *dialogo* con l'altro continue auto-correzioni alle interpretazioni attribuite alle proprie rappresentazioni semiotiche: «Morris – afferma ancora Petrilli – riconosce un fattore che ci accomuna, la *creatività*, di cui tutti noi, in quanto esseri umani, siamo dotati. [...] Diversi io aperti, uniti intorno all'ideale comune di una società aperta di io aperti, possono difendere, esaltare e accrescere tanto la propria unicità quanto quella degli altri» (pp. 167-168).

Queste concezioni dinamiche e 'flessibili' dell'identità personale sembrano trovare la loro massima compiutezza nella «teoria del Sé» di G.H. Mead, in cui emerge in modo chiaro la considerazione del «Sé» dell'individuo come la risultante aperta di una continua *dialettica creativa* fra l'«Io» e le rappresentazioni sociali di se stesso. Questa *identità dinamica*, secondo Mead, non giunge mai a sciogliere la drammatica dialettica fra l'«Io» e il «Me», cioè fra la componente creativa e quella socio-convenzionale dell'individuo, ma comprende i termini di questa dialettica mantenendo la loro opposizione: «[...] le note questioni – scrive A.M. Nieddu – suscitate dall'ampio, e non univoco, dibattito sul tema dell'identità, hanno condotto molti interpreti a ricercare anche in Mead le risposte a una duplice, diffusa esigenza. Una esigenza relativa, per un verso, alle ragioni di una possibile attestazione del valore etico-politico e, in senso lato, *sociale* della produzione dell'*individuale* e del *nuovo* nell'esperienza e rivolta, per un altro verso, agli strumenti atti a sradicare i residui 'metafisici' di variegate riproposizioni 'post-moderne' di un'idea di soggettività irriducibile, compiuta e trasparente a se stessa» (pp. 123-124). Come risulta dal saggio di G. Maddalena, la dialettica di opposizione creativa fra «Io» e «Sé» è un aspetto che si può rintracciare anche in J. Dewey. Un aspetto che inoltre – come precisa G.C. Fiumara – ritorna anche nel neo-pragmatismo, ad esempio in R. Rorty, in cui l'«Io» è considerato come un «Io contestualizzato» che continuamente diviene e si auto-crea nel processo storico della sua drammatica personalità (p. 82). Esso non verte intorno a un mero conflitto introspettivo di carattere *psicologista* all'interno della coscienza dell'individuo, ma è relativo a una «personalità *in fieri*» che rivela che «a un certo punto – scrive Maddalena – una determinata organizzazione cen-

tralizzata di energie assume un comportamento che accetta e dichiara una responsabilità e avanza una pretesa. In questo senso l'io è uno strumento tra i tanti strumenti che l'esperienza crea per evolversi, come le pietre o i bastoni. L'unica differenza è che l'io è «lo strumento degli strumenti», «il mezzo per utilizzare ogni altro mezzo» (p. 120).

Alla luce di queste risultanze, è possibile individuare la presenza di uno sfondo di carattere *etico* nelle teorie della soggettività di matrice pragmatista che vengono prese in considerazione nei saggi di questo volume. Esse, infatti, mettono in luce un «Io» che si costituisce nell'*ottica regolativa* di un continuo miglioramento del suo «essere luogo di ignoranza e errore». Un'ottica che comporta ripensamenti e scelte differenti, talvolta drammatiche, nei confronti dell'ambiente esterno e degli altri, che conducono l'«Io» a utilizzare in modo sempre più controllato e *responsabile* la comunicazione di se stesso al mondo. Come afferma A. Ponzio, facendo riferimento alla teoria dell'«Io semiotico» di T.A. Sebeok: «l'io semiotico è continuamente impegnato in una meta-interpretazione, vale a dire nell'interpretazione di interpretazioni. E l'interpretazione qui è un atto segnico, dove il rapporto dell'io con il suo sé, essendo fatto di rinvii, di differimenti, da interpretanti a interpretanti, non si riduce a un rapporto di identità né a un atto conoscitivo avulso da implicazioni pragmatiche, fondamentalmente vitali» (p. 206).

Questi esiti *etici* della soggettività che la tradizione pragmatista presenta non sembrerebbero, a un primo esame, offrire la possibilità di un confronto con le note risultanze di carattere *trascendentale e teoreticistico* emerse dalla tradizione della fenomenologia husserliana. Tuttavia, alcuni saggi di questo volume propongono un'analisi che, pur non mettendo in discussione l'impianto *trascendentalista* della filosofia fenomenologica, verte tuttavia a considerare quegli aspetti di *drammaticità* dell'esperienza di sé dai quali Husserl parte e da cui non può prescindere per costruire la sua teoria trascendentale della soggettività. Come sostiene A. Ales Bello, l'autocoscienza trascendentale, «il rendersi conto» di essere la condizione del senso di se stessi e delle proprie rappresentazioni del mondo, non è, secondo Husserl, un «postulato statico» che verte intorno a una mera «ricognizione teoretica» del proprio io, ma è la risultante di un *processo psico-fisico* di progressiva liberazione dalle *credenze* acquisite nell'*atteggiamento naturale*. Una liberazione che non significa *distacco* assoluto dagli eventi dell'esperienza, dai vissuti corporei, dall'interazione sociale, ma «messa tra parentesi» della propria «empiricità» per trovare libere forme di *controllo* e di *scelta* delle proprie emozioni, pensieri, aspettative: «In tal modo – scrive Ales Bello – il cerchio si chiude in continuo rimando: dalla realtà come ci si presenta quotidianamente nella sua ovvietà, rispetto alla quale si assume, appunto, un atteggiamento “naturale”, che vuole dire ingenuo e non meditato, alla sospensione di tale atteggiamento per raggiungere una prospettiva più radicale; quest'ultima coincide con l'analisi di quel territorio complesso e tormentato che è la soggettività con i suoi vissuti, dalla quale si risale, finalmente, al senso autentico della realtà nella pluralità delle sue apparizioni» (p. 23). Come, tuttavia, si può evincere dal saggio di S. Poggi, l'attenzione che Husserl presta alle dinamiche dell'atteggiamento naturale non è da considerare nei termini di un interesse rivolto ai caratteri di concretezza, temporalità ed empiricità dell'«Io», interesse che invece è presente, ad esempio, nel pragmatismo di W. James, in cui la coscienza di sé è considerata nella modalità di un processo psico-fisico che «fluisce come la corrente di un fiume», che non risulta mai separabile da quello che può essere definito il suo «farsi nel tempo dell'esperienza»: «Husserl – scrive Poggi – perviene [...] ad una concezione della coscienza come dimensione costitutiva del tempo e quindi di una soggettività dal deciso impianto trascendentale, dalla quale è assente di fatto ogni riferimento ad una concretezza della esperienza psicofisica che, di fatto, esiste solo per essere trascesa» (p. 184).

Questo è un punto che presenta non poche divergenze con la concezione pragmatista della continua e mai esauribile dialettica psico-fisica di dissoluzione/ri-costruzione di sé. L'esperienza, il vissuto corporeo, le dinamiche di immediatezza del mondo della vita, non costituiscono

per Husserl il luogo privilegiato in cui si edifica la personalità, che trova invece la sua compiuta e *irriducibile* realizzazione nella sfera teoretica del «trascendentale». Tuttavia, il processo soggettivo verso questa sfera sembra presentare in Husserl uno sfondo di drammaticità molto prossimo a quello che emerge nelle teorie del «Sé» di Peirce, Mead, Dewey, Morris e Welby. Esso, infatti, non può prescindere dagli errori, dalle false credenze e dalle ingenuie «appresentazioni» provenienti dalle «sintesi passive» del mondo della vita. Aspetti drammatici della soggettività che pur non identificandosi con la dimensione propria in cui si realizza compiutamente la coscienza di sé – che per Husserl è quella trascendentale – costituiscono tuttavia il presupposto fondamentale della sua edificazione. È proprio attraverso l’attenzione rivolta a questo tratto caratteristico comune che *Semiotica e fenomenologia del sé* offre al lettore l’indicazione di una linea di convergenza fra due tradizioni filosofiche differenti. Una convergenza che ‘rimuove’ dalle nozioni di «io», «sé» e «personalità» quegli aspetti ‘statici’, talvolta generalistici, che altre tradizioni filosofiche – come quelle sviluppatasi intorno alle eredità cartesiana e/o kantiana – sembrano presentare. Proprio attraverso una curvatura dell’attenzione critica di questo tipo, la soggettività viene re-interpretata alla luce del dramma, dell’incertezza e della *ricerca di sé* che contraddistinguono l’individuo che vive nel mondo contemporaneo. Caratteri che non sono rivolti a identificare nell’«Io» un elemento di ‘debolezza’, ma costituiscono invece lo stimolo per un continuo *sforzo* verso la trasformazione di se stessi, del mondo e delle società.

Gian Luca Sanna

W. O. Kohan, *Infanzia e filosofia*, a cura di C. Chiapperini, Morlacchi, Perugia 2006, pp. XXVIII+122.

Si parla sempre più spesso di filosofia con i bambini e di P4C (Philosophy for Children). Grosso modo si sa che è stato messo a punto un modo, anzi sono stati messi a punto più modi di fare filosofia con i bambini (più in generale, nella scuola dell’obbligo) ed è stata superata l’obiezione che in prima battuta non manca mai di sfiorare la nostra mente: “Ma non è velleitario pretendere di fare filosofia con i bambini? Su, siamo seri...”

Proprio perché queste esperienze di filosofia con i bambini non sono esattamente una novità, anche se in Italia hanno conosciuto una cospicua fioritura solo agli inizi del nuovo millennio, dietro a quel che può sembrare improvvisazione ci sono dei libri, in italiano e in altre lingue.

Una collana specifica è quella dell’editore Morlacchi di Perugia, “Filosofia con i bambini”, e in questa collana figura anche questo libro di W. O. Kohan.

L’autore, abbastanza di casa in Italia, è professore di Filosofia dell’educazione a Rio de Janeiro ed è stato presidente del prestigioso ICPIC, Consiglio internazionale per la ricerca filosofica con i bambini. Da lui ci si può dunque attendere una parola chiara e chiarificatrice.

Nella sostanziosa intervista con cui si apre il volume, l’autore parla di quel Matthew Lipman al quale si deve qualcosa come l’invenzione della filosofia con i bambini intorno al 1970, e parla anche di alcuni rischi connessi alle esperienze di filosofia con i bambini. Il primo rischio, egli dice, è l’idealizzazione dell’infanzia, come se l’universale “bambino” e l’universale “filosofia” fossero naturalmente vicini. Ragionando in questo modo, si rischia di soffocare la forza peculiare della filosofia, ossia la sua attitudine a scompaginare ciò che pare ovvio, e di banalizzare la portata dell’incontro tra bambini e filosofia. È importante, egli sostiene, realizzare che quando fanno filosofia i bambini non vanno “portati per mano” ma “lasciati andare”, offrire loro genuine opportunità per pensare, guardarsi attorno, provare a chiamare le cose come si sentono di

chiamarle. Il contrario sarebbe “esercitare delle abilità”, ricercare l’approvazione degli adulti, praticare forme di perbenismo.

Questa idea permea tutto il libro e non è un’idea da poco, perché la tentazione di guidare, istruire, formare questi filosofi in erba è una tentazione, diciamo pure, spontanea, ma produce o può produrre un inconveniente: quello di ricominciare immediatamente ad ingabbiare il loro pensiero, invece di liberarlo. «Credo che una delle forze principali legate al portare la filosofia a scuola consista nel suo poter aprire il pensiero a ciò che ancora non è stato pensato, senza percorsi già tracciati» (p. XIV). Significativamente Kohan insiste molto anche su un altro aspetto, che è complementare e rivelatore: le cose vanno bene se è lo stesso insegnante a sentirsi spiazzato, davvero spiazzato da ciò che emerge nella conversazione filosofica dei propri alunni. Come dire: allarme se l’insegnante si sente rassicurato e gratificato, perché ciò potrebbe significare che, sotto sotto, sta dirigendo i giochi, ossia non lascia i suoi bambini sufficientemente liberi di osare con il pensiero.

In tal modo prende forma una sorta di impensata cartina al tornasole, un indicatore utile per poter dire a se stessi: sono o non sono sulla strada giusta?

Tra le cose belle del libro c’è anche una parabola zapatista. I primi dei, leggiamo, quelli che avevano creato il mondo, avevano una loro bisaccia in cui conservavano le cose rimaste in sospeso nel loro lavoro. Accadde che un coniglio rodesse la bisaccia, per cui tutte quelle cose in sospeso finirono per cadere e andarono perdute. Gli uomini si offrirono di ricercare tutte queste cose, ma gli dei non le sapevano indicare con precisione. «Tutte le cose in sospeso da creare nel mondo hanno a che vedere con ciò che vi abbiamo detto, col fatto che ognuno si trovi. Così saprete che ciò che trovate è una cosa in sospeso da creare nel mondo *se vi aiuta a trovare voi stessi*». Kohan chiosa così: «Notarono che la creazione di un mondo esige la partecipazione di tutti coloro che lo abiteranno [...], che non esiste una creazione che non comporti anche l’interesse degli altri» (pp. 22-23). Possiamo chiosare: che i bambini vivano intensamente la fatica di orientarsi, di lavorare alla loro identità, di trovare parole in grado di esprimere ciò che intuiscono, e che abbiano l’agio di farlo, con docenti impegnati ad assicurare loro questo preziosissimo agio non a parole, ma per davvero.

Penetrante è anche l’ampia postfazione della curatrice, che dalla lettura del volume e dalle conversazioni con l’autore ricava una sottolineatura sul tendenziale divario tra metodo e improvvisazione: anche nel caso del filosofare bambino, scrive, «istituire una definita metodologia significherebbe tarpargli le ali» e prosegue, rifacendosi a un testo di Neri Pollastri: «L’improvvisazione è una pratica che si apprende facendo riferimento ad un vasto patrimonio tradizionale che [...] viene [...] riadattato alle situazioni nelle quali ci si trova ad agire» (pp. 118-119). Una improvvisazione non ignara, dunque? Una improvvisazione fatta con metodo? È possibile che si delinei, per queste vie, una terra di nessuno nella quale il confine tra metodo e improvvisazione lascia spazio a una ragionevole esitazione – e nulla vieta che sia un’esitazione costruttiva, benefica.

Nell’insieme, è questo un libro sapiente, un libro che aiuta a far bene. Non se ne trovano tutti i giorni.

Livio Rossetti

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
Congresso Straordinario del Centenario
“La filosofia italiana oggi”

Roma 19-20 ottobre 2006

Programma provvisorio

Giovedì 19 ottobre – *CAMPIDOGLIO*

- Ore 17.00 Mauro Di Giandomenico, Presidente della Società Filosofica Italiana
Apertura dei lavori
Saluto delle Autorità
Messaggio del Capo dello Stato
Peter Kemp, Presidente della Federation Internationale
des Societes de Philosophie
Giovanni Puglisi, Presidente della Commissione Nazionale Italiana
per l'UNESCO
- Ore 18.00 Enrico Berti, Università di Padova
Prolusione: *I cento anni della Società Filosofica Italiana*

Venerdì 20 ottobre – *UNIVERSITÀ DI ROMA TRE. Aula Magna*

- Ore 09.00 Saluto del Rettore dell'Università Roma Tre, Guido Fabiani
Saluto del Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma
Tre, V. Michele Abrusci
Saluto del Direttore del Dipartimento di Filosofia, Roma Tre, Prof. Elio Matassi
- Moderatore: V. Michele Abrusci
- Ore 9.30 Evandro Agazzi, Università di Genova
La filosofia italiana nella società della conoscenza
- Ore 10.00 Giacomo Marramao, Università Roma Tre
La filosofia italiana e l'interculturalità
- Ore 10.30 Angela Ales Bello, Pontificia Università Lateranense
La filosofia italiana al femminile
- Ore 11.00 Gereon Wolters, Università di Konstanz
La filosofia italiana in Europa

Ore 11.30 Coffee break

Ore 11.45–13.00
Interventi programmati e dibattito

Ore 13.00–14.00
Buffet

Ore 14.30 Tavola rotonda:
Il ruolo della Filosofia tra scuola e società

Moderatore: Giuseppe Cosentino,
Direttore Generale MIUR

Interventi:

Mario De Pasquale, Commissione Didattica SFI
Armando Massarenti, “Il Sole 24 Ore”
Andrea Poma, Università di Torino/già Presidente “Phronesis”
Livio Rossetti, Università di Perugia
Anna Sgherri, Ispettore MIUR

Ore 15.30 Interventi programmati e dibattito

Ore 16.30 Break

Ore 17.00 Tavola rotonda:
L’insegnamento della Filosofia nell’Università dopo le riforme

Moderatore: Vincenzo Cappelletti,
Presidente della Società Italiana di Storia della Scienza

Interventi:

Giulio D’Onofrio, Coordinatore della Conferenza dei Presidenti
dei Corsi di Laurea in Filosofia
Gianna Gigliotti, Presidente della Consulta Italiana di Filosofia
Giulio Giorello, Presidente della Società Italiana di Logica e Filosofia
della Scienza
Giuseppe Longo, École Normale Supérieure Paris
Claudio Rugarli, Università Vita-Salute, Istituto San Raffaele di Milano
Luigi Ruggiu, Componente Consiglio Universitario Nazionale
Walter Tega, Presidente della Società Italiana di Storia della Filosofia

Ore 18.00 Interventi programmati e dibattito

Ore 19.00 Mauro Di Giandomenico, Presidente della Società Filosofica Italiana
Chiusura del Congresso

Finito di stampare nel mese di settembre 2006
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE s.r.l. - Via Tiburtina 910-912 - Roma