

[www.sfi.it](http://www.sfi.it)

---



---

Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 25 – ottobre 2010

**REDAZIONE**

Direttore responsabile:  
*Francesca Brezzi*

Direttori editoriali:  
*Mario De Pasquale*  
*Anna Bianchi*

[mariodepasquale@fastwebnet.it](mailto:mariodepasquale@fastwebnet.it)  
[annabian@tin.it](mailto:annabian@tin.it)

*Valerio Bernardi*  
*Cristina Boracchi*  
*Fabio Cioffi*  
*Antonio Cosentino*  
*Ferruccio De Natale*  
*Francesco Dipalo*  
*Armando Girotti*  
*Fulvio C. Manara*  
*Domenico Massaro*  
*Fabio Minazzi*  
*Graziella Morselli*  
*Gaspere Polizzi*  
*Emidio Spinelli*  
*Bianca M. Ventura*

[bernarditroyer@virgilio.it](mailto:bernarditroyer@virgilio.it)  
[tondino\\_baby@libero.it](mailto:tondino_baby@libero.it)  
[fabio.cioffi@fastwebnet.it](mailto:fabio.cioffi@fastwebnet.it)  
[cosant@libero.it](mailto:cosant@libero.it)  
[fdemat@iol.it](mailto:fdemat@iol.it)  
[francesco.dipalo@istruzione.it](mailto:francesco.dipalo@istruzione.it) (webmaster)  
[armando.girotti@unipd.it](mailto:armando.girotti@unipd.it)  
[philosophe0@tin.it](mailto:philosophe0@tin.it)  
[galileo@lina.it](mailto:galileo@lina.it)  
[fabio.minazzi@asi.unile.it](mailto:fabio.minazzi@asi.unile.it)  
[morselli@aliceposta.it](mailto:morselli@aliceposta.it)  
[gasppo@tin.it](mailto:gasppo@tin.it)  
[emidio.spinelli@sfi.it](mailto:emidio.spinelli@sfi.it)  
[b.ventura@irre.marche.it](mailto:b.ventura@irre.marche.it)

**Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.**

---

ANNA BIANCHI, <u>Editoriale</u>	
<b>Insegnamento della filosofia</b>	FABIO ZANIN, <u>Di tutto un po': quel che insegna la filosofia in Italia. Provocazioni per un'indispensabile revisione</u>
<b>Filosofia nel primo biennio della scuola secondaria superiore</b>	Ricerca azione: Esercitiamo il pensiero <ul style="list-style-type: none"> <li>• ANNA SANCHINI, <u>Quelle stanze piene di vento. La bufera della violenza</u></li> <li>• FRANCESCA GASPERINI, <u>La fatica più grande...</u></li> </ul>
<b>Percorsi didattici e progetti per il triennio delle scuole secondarie superiori</b>	ERNESTA ANGELA BEVAR, <u>La Dike-Aletheia</u> Laboratorio tematico di filosofia <ul style="list-style-type: none"> <li>• PIERLUIGI MORINI (a cura di), <u>Interpretazioni della realtà</u></li> <li>• GLAUCO MIRANDA, PIERLUIGI MORINI E GLI ALUNNI DELLA IIID, A.S. 2009-2010, LICEO CLASSICO LUIGI GALVANI DI BOLOGNA (a cura di), <u>Laboratorio tematico: Realtà e realismo in filosofia</u></li> </ul> PAOLO GIANNITRAPANI, <u>Tentare l'impossibile? Considerazioni a proposito del progetto insubrico dei "Giovani Pensatori"</u>
<b>Incontri con la filosofia</b>	SFI Sezione di Ancona, Maggio filosofico 2010 <ul style="list-style-type: none"> <li>• MICHELE DELLA PUPPA, <u>Il mind-body problem. Un esempio di interazione tra scienza e filosofia</u></li> <li>• VITTORIO MENCUCCI, <u>Un'etica per il futuro</u></li> <li>• GIULIO MORACA, <u>L'Ermeneutica di Paul Ricoeur</u></li> <li>• RICCARDO RIGHI, <u>Possiamo capire l'universo? Discorsi sulla cosmologia moderna</u></li> </ul>
<b>Filosofia e cinema</b>	CRISTINA BORACCHI, Filosofia e cinema <ul style="list-style-type: none"> <li>• <u>La visione della storia. Un itinerario di riflessione</u></li> <li>• <u>Filosofia e politica. Giustizia, verità e utopia</u></li> <li>• <u>Il destino, la libertà e il male. Un percorso di approfondimento</u></li> </ul>
<b>Filosofia e letteratura</b>	MARIO GUARNA, <u>Il riso. Bergson e Pirandello</u>

### Editoriale

Anche il numero 25 di *Comunicazione Filosofica*, come il precedente, si apre richiamando l'attenzione dei lettori sui programmi di insegnamento della filosofia nella scuola italiana. La questione – rilanciata dalla pubblicazione del "Profilo unico di Filosofia", in vista dell'estensione della "Riforma Gelmini" al secondo biennio delle secondarie – è qui riproposta tramite l'ampio contributo di **Fabio Zanin**: *Di tutto un po': quel che insegna la filosofia in Italia. Provocazioni per un'indispensabile revisione*. L'autore – con l'esplicito intento di stimolare un dibattito che la nostra Rivista è disponibile a ospitare – propone un radicale cambiamento dei programmi di insegnamento della filosofia, partendo da un'analisi critica della riflessione didattica sviluppatasi negli ultimi decenni in Italia e giungendo a considerare il "Profilo" dell'attuale Riforma.

L'invito a discutere sul presente e sul futuro dell'insegnamento filosofico nei licei si accompagna, però, alla pubblicazione di contributi che attestano il valore formativo di percorsi di studio già proposti nella scuola italiana – sia agli studenti del biennio (Ricerca azione: *Esercitiamo il pensiero*, **Anna Sanchini**, *Quelle stanze piene di vento. La bufera della violenza*; **Francesca Gasperini**, *La fatica più grande...*) sia agli studenti del triennio (**Ernesta Angela Bevar**, *La Dike-Aletheia*; **Pierluigi Morini** e **Glauco Miranda**, *Laboratorio tematico di filosofia*) – e l'interesse di progetti già realizzati, anche con il concorso dell'università (**Paolo Giannitrapani**, *Tentare l'impossibile? Considerazioni a proposito del progetto insubrico dei "Giovani Pensatori"*).

Significativi spunti per arricchire l'insegnamento della filosofia, ma anche per promuovere la riflessione filosofica in ambiti esterni alle aule scolastiche, sono offerti dagli articoli che suggeriscono diversi itinerari tematici – ponendo la filosofia in dialogo con il cinema (**Cristina Boracchi**, *La visione della storia; Giustizia, verità e utopia; Il destino, la libertà e il male*) e con la letteratura (**Mario Guarna**, *Il riso. Bergson e Pirandello*) – e dai contributi del *Maggio filosofico 2010*, organizzato dalla Sezione SFI di Ancona (**Michele Della Puppa**, *Il mind-body problem. Un esempio di interazione tra scienza e filosofia*; **Vittorio Mencucci**, *Un'etica per il futuro*; **Giulio Moraca**, *L'Ermeneutica di Paul Ricoeur*; **Riccardo Righi**, *Possiamo capire l'universo? Discorsi sulla cosmologia moderna*).

Anna Bianchi

## DI TUTTO UN PO': QUEL CHE INSEGNA LA FILOSOFIA IN ITALIA PROVOCAZIONI PER UN'INDISPENSABILE REVISIONE

Fabio Zanin

Liceo ginnasio "G.B. Brocchi" - Bassano del Grappa (VI)

### 1. Lunghi dibattiti, discutibili risultati

Il valore dell'insegnamento della filosofia nella scuola superiore italiana fu rimesso in discussione negli anni '70 del secolo scorso dalla diffusione del razionalismo critico in ambito pedagogico e dalla proposta di inserire la filosofia tra le scienze sociali, nell'ambito di una complessiva riforma della scuola secondaria superiore.<sup>1</sup> Personalità come Dario Antiseri contribuirono ad affermare l'idea che esistessero problemi *propriamente* filosofici, da analizzare in un ambito specifico di indagine (la filosofia, appunto). Il razionalismo critico, sulla base della convinzione che le teorie scientifiche celino sempre un sottofondo di presupposti non giustificabili sperimentalmente e, *perciò*, 'filosofici', fece della filosofia quella disciplina consistente nella critica della validità del sapere costituito. Le ridiede *così* pieno diritto ad esistere nel percorso scolastico delle scuole superiori.

Antiseri pubblicò nel 1977 *Il mestiere del filosofo. Didattica della filosofia*.<sup>2</sup> Questo saggio può essere considerato idealmente il punto di partenza del rinnovamento dell'insegnamento della disciplina: infatti, come cercherò inseguito di mostrare, innestò il razionalismo critico sul tronco dell'idealismo gentiliano, vera fonte della filosofia come materia di studio nella scuola italiana. Quel rinnovamento appare rimasto, tuttavia, sulla carta; se facciamo un balzo in avanti di 30 anni, infatti, e consideriamo il volume curato da Luca Illetterati, *Insegnare filosofia*,<sup>3</sup> ritroviamo, nei diversi interventi pubblicati, tutti i principali argomenti sul rinnovamento della didattica che Antiseri aveva già segnalato.

Un elenco provvisorio di quegli argomenti potrebbe essere il seguente: (1) contrapposizione tra approccio problematico e approccio storico allo studio della filosofia; (2) critica alla pretesa che insegnare filosofia significhi insegnare *una* filosofia e richiesta che la didattica equivalga piuttosto a *insegnare a filosofare*;<sup>4</sup> (3) richiamo ad una maggiore attenzione ai testi a scapito delle riduzioni manualistiche; (4) insostituibile valenza educativa della

---

<sup>1</sup> Il DDL di riforma della scuola secondaria superiore fu approvato dalla Camera dei deputati il 28 settembre 1978. Passò, quindi, al Senato, ma lì si bloccò, a causa della conclusione anticipata della VII legislatura (maggio 1979), e non fu più approvato. Il testo approvato dalla Camera non prevedeva esplicitamente che la filosofia fosse inserita, con la funzione di epistemologia, tra le scienze sociali, ma sembrava destinarla all'area comune di insegnamento. Comunque sia, la riforma demandava la determinazione dei programmi al Ministro della P.I., una volta sentito il Consiglio nazionale della stessa P.I. In proposito, vedi A. Canova, *L'insegnamento della filosofia nella secondaria superiore*, FrancoAngeli, Milano 1986, 7-9; E. Berti, *L'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria Superiore*, «Rassegna di Pedagogia», 38 (1980), 186-197.

<sup>2</sup> D. Antiseri, *Il mestiere del filosofo. Didattica della filosofia*, Armando Armando editore, Roma 1977.

<sup>3</sup> L. Illetterati (a c. di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET Università, Torino 2007.

<sup>4</sup> Lo proponeva già Gabriele Giannantoni a metà degli anni '80, declinando l'invito di Kant in termini marxisti. Vedi G. Giannantoni, «Riforma della scuola secondaria superiore e problemi dell'insegnamento della filosofia», in Canova, *L'insegnamento della filosofia*, 27-28: «Dove trovare tuttavia gli elementi di novità che è necessario introdurre in questa impostazione storica? A me pare che gli elementi siano due. Uno è un ripensamento del rapporto passato-presente. Dobbiamo uscire da una logica che, imponendo di studiare la storia della filosofia come una storia di idee in cui ogni epoca deve essere equilibrata con le altre successive perché ognuna è concatenata alle altre, si traduce poi nella pratica dell'insegnamento come un inseguimento affannoso di un presente che non viene raggiunto mai. E non c'è dubbio che una scuola che non orienta anzitutto sul presente e che non dà del presente anche tutte le motivazioni storiche è una scuola che lascia il ragazzo in qualche misura decapitato. Con poi tutte le reazioni di rigetto e di fastidio. Come si può realizzare questa inversione della temporalità, questa riconsiderazione del rapporto passato-presente? In due modi. O partendo dal presente e ponendo allora come asse centrale dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore uno studio della filosofia moderna (e non solo contemporanea) che faccia largo spazio, ogni volta che esami una tendenza e un concetto, alle forme storiche e alle elaborazioni precedenti che in qualche modo la rendono comprensibile e la illuminano; oppure ridistribuendo diversamente nei tre anni le fasi cronologiche, e andando a dei tagli del superfluo e del vano (superfluo e vano rispetto al raggiungimento dell'obiettivo individuato, perché evidentemente in se stesso nulla è superfluo e vano, e non è affatto detto poi che Gorgia sia meno importante di Plotino). In secondo luogo, proprio perché l'interesse si sposta su una *comprensione critica e quindi anche storica del presente*, del mondo moderno, è necessario un capovolgimento del rapporto tra lettura dei testi e manuale» [corsivi miei].

filosofia (il suo scopo sarebbe formare individui responsabili e critici); (5) individuazione di diversi modelli di razionalità secondo i quali si discutono e si risolvono *problemi filosofici*.

Decenni di dibattiti hanno prodotto una mole impressionante di saggi sull'argomento "*Cosa insegna la filosofia e come lo si deve insegnare?*"; del suo ordine di grandezza si può avere un'idea, peraltro solo per il periodo 1950-1992, se si consulta la sterminata bibliografia che chiude il saggio di Girotti *La filosofia per unità didattiche*, che comprende più di 500 titoli.<sup>5</sup> Ciò che stupisce è che non è seguita a questo diluvio di interventi la formulazione di una posizione condivisa; più in particolare, sui contenuti della disciplina "filosofia", salvo alcune eccezioni, vige una diffusa anarchia, specialmente per quanto concerne il periodo che va dall'inizio del XX sec. ai nostri giorni (110 anni, non qualche decennio).

La mia impressione è che siano scarsi, se non addirittura inesistenti, gli interventi sui *contenuti* della disciplina e che ciò mostri quale sia il problema di fondo, dalla cui mancata soluzione deriva l'assenza di posizioni condivise. Ciò che la filosofia insegna è dato per scontato e i docenti di filosofia (siano essi di scuola superiore o universitari) si stizziscono generalmente quando si solleva il problema di cosa insegnino. Non potrebbe essere altrimenti, del resto, se l'idea più diffusa è che la filosofia sia una sorta di *metascienza* priva di presupposti, il cui metodo di indagine fa tutt'uno coi contenuti. Sono illuminanti, in proposito, le parole di Tugnoli, che nell'introduzione alla raccolta da lui curata *La filosofia nella scuola* così si esprime in merito:

L'unità del sapere in un'epoca di specialisti e di una frammentazione disciplinare è forse la questione principale sotto il profilo pedagogico. Si tratta di un problema che la filosofia ha affrontato al suo esordio nella forma dell'unità della realtà, del principio che è al fondo del molteplice degli enti sensibili, di tutto ciò che incontriamo nell'esperienza. La conoscenza del principio che unifica l'intera realtà ha in se stessa un significato pratico fondamentale (come è stato compreso perfettamente da numerosi pensatori dell'Estremo Oriente), giacché fornisce una guida per la nostra esistenza: in base a questo principio dovremmo imparare presto a distinguere tra gli eventi che non possiamo modificare o annullare e quelli che invece dipendono da noi. In ogni esperienza della vita la conoscenza del principio dovrebbe contribuire a dare una direzione e un senso all'esistenza. Nell'apprendimento l'unità del sapere è insieme un presupposto e il risultato di una ricerca. L'insegnamento della filosofia nella scuola ha un ruolo importante in questo senso, per costruire e consolidare, attraverso l'*esperienza* [sic!] dell'unità della realtà e dell'unità del sapere, quell'unità dell'io, quell'identità consapevole di se stessa, che non è mai una conquista definitiva. L'insegnamento della filosofia ha un carattere speciale, perché non può limitarsi a fornire competenze specifiche relative a un settore particolare. Il più grave paradosso consisterebbe nella sua emarginazione, nella sua riduzione a una parte o a una forma dell'intero sapere. Per questo l'educazione filosofica deve attraversare tutte le discipline, al fine di costruire un'autonoma capacità di interpretazione nello studente e nella persona che è discepolo della vita.<sup>6</sup>

La situazione non è molto differente nell'unico paese al mondo nel quale l'insegnamento della filosofia ha, prima dell'università, un posto nell'educazione scolastica quasi tanto importante quanto in Italia: la Francia. Si legga, per farsene un'idea, l'intervento di Malaguti (*Aporie dell'insegnamento filosofico e ininsegnabilità della filosofia*) nella raccolta sopra citata curata da Illetterati.<sup>7</sup> Vi è ricostruita la posizione di Derrida a sostegno dell'insegnamento della filosofia nella scuola superiore francese, espressa circa un quarto di secolo fa: «L'insegnamento della filosofia è [...] il luogo dell'apprendimento di un pensiero libero». La filosofia non è insegnabile, per Derrida, dato che per accedere ai suoi contenuti non esiste nessuna propedeutica: l'oggetto della filosofia, cioè il senso delle cose, è infatti già dato prima che ci interroghiamo su di esso.<sup>8</sup> Con tutto il rispetto per Derrida, si potrebbe replicare che anche la legge di caduta dei gravi è già data prima che ci rendiamo conto che basta circa un secondo per piombare a terra, se cadiamo da un'altezza di 5m.

Non nego che la filosofia abbia *anche* una funzione critica, che sia una disciplina che abbia, *tra i suoi compiti*, di interrogare, mettere in dubbio, smontare e ricostruire il senso che diamo alle cose, *all'interno del quale e per il quale* agiamo. Questa disciplina *deve*, tuttavia, avere un contenuto, se si vuole che sia *materia di insegnamento*, sia pure costituito tale contenuto dai tentativi *umani* di dare senso alle cose con gli strumenti concettuali più varî. *Devono* esserci, poi, dei criteri per stabilire se quei tentativi siano fondati o meno, se raggiungano risultati

---

<sup>5</sup> A. Girotti, *La filosofia per unità didattiche. Motivazioni e proposte*, Pagus, Quinto di Treviso (TV) 1993, 93-105.

<sup>6</sup> C. Tugnoli (a c. di), *La filosofia nella scuola. Tradizione e prospettive di riforma*, FrancoAngeli, Milano 2001, 20 [nel testo, corsivo mio].

<sup>7</sup> I. Malaguti, «Aporie dell'insegnamento filosofico e ininsegnabilità della filosofia», in Illetterati, *Insegnare filosofia*, 67-78.

<sup>8</sup> Malaguti, «Aporie dell'insegnamento filosofico», 72-73.

condivisi o meno; se la filosofia, come materia scolastica, non soddisfa queste due esigenze, si trasforma in un grande scatolone, dentro il quale è possibile mettere di tutto.

Quel accade nei fatti, purtroppo, è proprio questo. L'insegnante di filosofia parla, nel corso dei tre anni conclusivi del percorso liceale, un po' di arte (es. il Romanticismo), un po' di fisica (es. la relatività e la meccanica quantistica), un po' di psicologia (es. Freud e la psicanalisi) e su tutto pretende, senza avere talvolta competenze sufficienti, di esercitare e insegnare a esercitare il giudizio critico.<sup>9</sup> Tugnoli dichiara, nell'introduzione alla già citata raccolta di saggi da lui curata, che la filosofia ha *senza dubbio* [sic!] una funzione egemone tra le discipline scolastiche, perché non studia la realtà in modo settoriale e specialistico, ma si mantiene nell'orizzonte della totalità *anche quando* affronta problemi specifici.<sup>10</sup> Queste parole equivalgono, a mio giudizio, ad avanzare una pretesa che perlomeno infastidisce chiunque non sia filosofo (e anche qualche filosofo).

Questa posizione è fondata su un'esagerata pretesa sullo statuto della filosofia, che Tugnoli formula a chiare lettere: qualsiasi distinzione tra filosofia e non-filosofia è arbitraria, perché non è fondata epistemologicamente.<sup>11</sup> Si potrebbe dire, *analogamente*, che qualsiasi distinzione tra discipline scolastiche è insostenibile, perché è unico il cervello di colui che apprende. Non è un po' troppo pensare che la filosofia sia una sorta di cervello che potenzialmente comprende tutte le conoscenze e dà loro una sistemazione? La posizione di Tugnoli ripete peraltro, in un diverso contesto storico, quella di Hegel e di Gentile: la filosofia è il sistema complessivo delle scienze, che dà senso ai singoli saperi e permette piena consapevolezza dei principî e dei metodi sui quali ciascuna si costruisce.

Antiseri aveva innestato Popper sul tronco di Gentile senza eliminare questa *perniciosa* pretesa, ma anzi rafforzandola: ha fatto perdere interesse, infatti, alla discussione sui contenuti della filosofia e ha posto un'eccessiva enfasi sui metodi dell'insegnamento.<sup>12</sup> Molti insegnanti di questa disciplina si sono trasformati col tempo in amabili conversatori di "massimi sistemi"; i migliori rappresentanti della categoria sono certi docenti universitari, ospiti di trasmissioni televisive, che distribuiscono ai telespettatori accattivanti giudizi sull'amore, la tecnica, il disagio giovanile, l'influenza dei *mass media*, l'inquinamento ambientale, la corruzione politica *etc.* L'incertezza nella quale versa l'insegnamento della filosofia nella scuola superiore deriva da quell'innesto, che ha combinato un metodo (il razionalismo critico) con *una* filosofia (l'idealismo gentiliano) che c'entrano poco l'una con l'altro. Occorre partire dal rifiuto dell'innesto per tornare a discutere seriamente di *cosa* insegni la filosofia e *come* la si debba insegnare.

## 2. La necessità di una seria revisione

Si può pretendere che l'insegnamento della filosofia nella scuola superiore abbia un valore tale da essere considerato *insostituibile* se e solo se si chiarisce quali siano i suoi *peculiari* contenuti. Si è ripetuto, *sul piano teorico*, che esso deve equivalere a insegnare a filosofare, ossia ad esercitare il pensiero critico, e non ad insegnare una filosofia, ma alla fine *la pratica* aderisce di norma all'impostazione gentiliana: pretendere che la

---

<sup>9</sup> Questa pretesa è ben espressa dal già citato Tugnoli. Vedi Tugnoli, *La filosofia nella scuola*, 13-14.

<sup>10</sup> Tugnoli, *La filosofia nella scuola*, 15-16: «In relazione all'oggetto della filosofia, non c'è alcun dubbio sulla funzione egemone di una disciplina che, anziché studiare la realtà in modo settoriale e specialistico, si mantiene nell'orizzonte della totalità anche quando affronta, di volta in volta, problemi specifici. Questo mantenersi nell'orizzonte della totalità è possibile proprio perché la filosofia non è professionalizzante in senso stretto, né può esserlo. Essa si sforza di mettere in chiaro tutti i problemi fondamentali dell'uomo in quanto tale: con il solo ausilio della ragione, la filosofia deve astrarre dalle forme mutevoli e contingenti dell'umano per identificare ciò che di universale e di essenziale caratterizza ogni gruppo umano. Non c'è altro luogo, se non la filosofia, che permetta di esplorare gli aspetti universali delle diverse culture, civiltà e formazioni religiose che abitano il pianeta. Per fare questo, la filosofia non può accontentarsi di essere una *fisica* (una scienza della natura), ma dovrà essere anche *metafisica*; essa deve mettere in relazione l'interno con l'esterno, il manifesto con il nascosto, il superficiale con il profondo. Deve mettere in chiaro, in rapporto alla realtà, quegli aspetti che sono eventualmente incompatibili con la metafisica implicita nelle scienze particolari; e, in rapporto al metodo, deve mostrare quali fallacie o limiti di sorta impediscono, nei casi specifici, di trarre determinate conclusioni. La pratica filosofica è il mezzo migliore di affermazione dell'universalità della ragione, dell'insopprimibilità della ricerca, dell'ineludibilità delle domande decisive e dell'unità-pluralità delle risposte che sono state date in luoghi e tempi differenti».

<sup>11</sup> Tugnoli, *La filosofia nella scuola*, 11: «Uno dei paradossi di questa disciplina in crisi d'identità consiste nel fatto che qualsiasi tentativo di identificazione, ad esempio attraverso la distinzione tra testi filosofici e non-filosofici (quel che si fa in genere nei manuali), tra filosofia e non-filosofia risulta immediatamente insostenibile sul piano epistemologico: qualsiasi criterio adottato in questa bipartizione si rivela infine discutibile, arbitrario, inconsistente e, quindi, impossibile da rispettare.

<sup>12</sup> Si vedano i suoi suggerimenti al termine del già citato volume, in Antiseri, *Il mestiere del filosofo*, 113-115.

filosofia, come *materia scolastica*, garantisce una visione globale del senso della realtà e mostri su cosa si fondi l'unità dei saperi, infatti, significa accettare i presupposti dell'idealismo, in altre parole insegnare, in una forma peraltro poco rigorosa, una filosofia. Si sceglie di norma di attenuare le conseguenze di questa impostazione classica e di presentare la filosofia come insieme di modelli di razionalità. Questa opzione, però, è fondata a sua volta su una pretesa troppo alta: la filosofia, intesa come scienza dei modelli di razionalità, risulta una disciplina il cui contenuto è inevitabilmente vago.

Ci sono alcune *palesi* incongruenze nei programmi di insegnamento che danno l'idea di *quanto* esso sia vago.<sup>13</sup> Il programma di filosofia nel 1° anno di corso è generalmente chiaro e lineare: dai Presocratici si passa a Socrate, di qui si affronta lo studio del pensiero di Platone, al quale segue l'analisi del sistema delle scienze di Aristotele; si passa alle scuole ellenistiche e, infine, al recupero del pensiero platonico nella tarda Antichità, che a volte è completato dallo studio della Scolastica medievale. Il programma del 2° anno presenta alcuni punti fermi, oggetti di studio approfondito (Descartes, Kant, Hegel) e altri argomenti, che vengono trattati dedicando loro un tempo più ristretto (Pascal, Spinoza, Leibniz, Vico, l'empirismo).

Cominciano ad affiorare nel 2° anno, però, alcune incongruenze non trascurabili. La cosiddetta "filosofia rinascimentale", ad esempio, è un caotico insieme di argomenti, nel quale rientrano questioni scientifiche, fantasie magiche, riflessioni antropologiche, progetti utopistici di riforma politica *etc.* La Rivoluzione scientifica, poi, è considerata come un argomento *indiscutibilmente* filosofico, trattando il quale, però, si tralasciano del tutto i modelli matematici di riferimento e i risultati concreti ottenuti dalla ricerca (la legge di accelerazione dei gravi, la traiettoria del moto dei proiettili, la legge di gravitazione universale *etc.*) a vantaggio dell'analisi di asserzioni di principio che, spesso, nel contesto in cui sono inserite, si rivelano poco significative, strumenti retorici nell'ambito di polemiche tra scienziati. Mi riferisco, ad esempio, al passo del *Saggiatore*, nel quale Galilei afferma che la filosofia è scritta nel libro della natura con caratteri matematici, oppure alla dichiarazione di Newton, contenuta nello *Scolio generale* dei *Principia mathematica*, "*Hypotheses non fingo*" o, infine, alle *Regulae philosophandi* premesse alle dimostrazioni del 3° libro dei *Principia* stessi. Il programma del 3° anno, infine, è un guazzabuglio inestricabile, nel quale rientra di tutto: dalla relatività alla psicanalisi, dalle scienze sociali alla teologia della liberazione, dalla logica alla meccanica quantistica *etc.*

Ritengo utile fermare l'attenzione sulla Rivoluzione scientifica per capire, almeno in parte, dove risiedano le incongruenze dell'insegnamento della filosofia, che nel 3° anno diventano evidenti anche a chi non le vuol vedere. Che le origini e il successo di quella Rivoluzione siano argomenti *indiscutibilmente* filosofici non è affatto scontato: una cosa, infatti, è dire che la diffusione del metodo sperimentale (quello galileiano-newtoniano, *non* quello baconiano) influì in modo decisivo sugli sviluppi della filosofia tra XVII e XIX sec., un'altra è dire che dalla Rivoluzione scientifica scaturì una *nuova filosofia della natura*. Nulla di simile al sistema delle scienze di Aristotele risulta dalle ricerche di Galilei, Torricelli, Huygens e Newton; sarebbe meglio, anche solo partendo da questa constatazione, limitarsi ad affermare che la Rivoluzione scientifica decretò il successo di un certo modo di fare scienza su un altro.

Chiarirò subito questo punto decisivo della mia argomentazione. 'Scienza' è un termine equivoco, usato spesso a sproposito; se ci limitiamo alla definizione che Aristotele ne dà nell'*Etica Nicomachea*, esso significa in generale "sapere dimostrato" e 'dimostrazione' indica, negli *Analitici secondi*, il passaggio necessario da determinate premesse ad una certa conclusione *in virtù* delle premesse poste.<sup>14</sup> La storia della scienza come di solito viene intesa, cioè la storia dei tentativi di dimostrare la validità di leggi concernenti i fenomeni fisici, *comprende* dentro di sé una parte della storia della filosofia, quella che è stata a lungo nota come "filosofia naturale", ma ingloba anche una parte della storia della matematica, che è per una parte considerevole estranea alla filosofia.

Tale estraneità appare chiara se si considerano gli studi di statica di Archimede, quelli di ottica di Euclide e quelli di astronomia di Tolomeo. Il fatto che la storia della scienza non coincida con quella della filosofia spiega perché, ad esempio, i programmi di filosofia prevedano lo studio del sistema eliocentrico copernicano e *con riferimento ad esso* del sistema tolemaico, o perché nei manuali di filosofia siano solo raramente accennati i contributi scientifici di Euclide e Archimede, mentre siano del tutto assenti i nomi di Apollonio di Perga, Aristarco

---

<sup>13</sup> Quando parlo di "programmi", mi riferisco a quelli che *generalmente* vengono svolti dai docenti e a nessun programma previsto dalle direttive ministeriali, le quali peraltro, come mostra l'esperienza diretta dell'insegnamento, vengono spesso disattese.

<sup>14</sup> *Eth. Nic.*, Z 3, 1139b 15-18; *Post. An.*, A 3, 71b 19-23.

di Samo, Eratostene di Cirene *etc.* La Rivoluzione scientifica ha inciso sullo sviluppo della filosofia in una maniera così decisiva da non avere confronti nel passato, ma ciò non significa che essa inauguri una nuova filosofia della natura, a meno che non si voglia indicare con questa espressione *qualunque* indagine sulle leggi del moto e la costituzione della materia.

Il rapporto tra la filosofia e le scienze sperimentali è argomento centrale per capire *dove* nascano le incongruenze dei programmi di insegnamento e *per quali vie* debbano essere rivisti. Poniamoci una semplice domanda, per cominciare a chiarire di che tipo di rapporto si tratti: ha senso insegnare degli errori? Il rapporto diretto tra massa di un corpo e velocità di caduta è un errore *puro e semplice*, che viene dedotto dai principi della filosofia naturale aristotelica, in particolare dall'assioma per il quale ogni corpo tende a raggiungere il suo luogo naturale; che le comete si muovano lungo il confine che separa due vortici planetari, come prevede la fisica cartesiana, è di nuovo *semplicemente* sbagliato, comunque venga definito un "vortice planetario". È sostanzialmente corretto, invece, il risultato ottenuto sperimentalmente da Galilei, per il quale la velocità di caduta è indipendente dalla massa, ed è corretto quanto deduce Newton dalla teoria della gravitazione universale, che le comete viaggiano su orbite ellittiche fortemente eccentriche attraverso le orbite planetarie.

Ritengo quantomeno ridicolo rispondere che gli errori di Aristotele e Descartes possono essere non solo compresi, ma anche giustificati, se si tiene conto del modello teorico in cui sono inseriti. Non si capirebbe perché abbiano *indiscutibilmente* ragione sui punti sopra citati Galilei e Newton e abbiano torto Aristotele e Descartes: infatti, se lasciamo cadere dall'altezza di 5m una palla di piombo, una penna e noi stessi, arriveremo a terra tutti in circa 1'; la cometa di Halley è apparsa per l'ultima volta in prossimità della Terra nel 1987, dopo la "visita" resa nel 1912.

Molti docenti di filosofia, siano essi di scuola superiore o universitari, non vogliono riconoscere che alcuni risultati scientifici sono validi, fatte tutte le dovute precisazioni, *a prescindere* dalla cornice teorica in cui sono inseriti, che chiarisce da quali leggi essi dipendano, ma non li determina, rendendoli piuttosto coerenti con gli altri risultati validi di cui disponiamo. Quei docenti sono convinti che, se ogni conoscenza è un prodotto mentale (e *in un certo senso* lo è), allora 'vero' ha un significato relativo e indica ciò che è riconosciuto come reale da una certa prospettiva e a partire da certi presupposti. Ne risulta un atteggiamento complessivo dei filosofi nei confronti della ricerca scientifica ben compendiato dalle opinioni in merito di Nietzsche, Heidegger e Gadamer:

La fisica moderna si chiama fisica matematica perché applica in un senso caratteristico una matematica ben determinata. Essa può procedere soltanto matematicamente, poiché, in un senso più profondo, è già di natura matematica. [...] Che la fisica si sviluppi esplicitamente nel senso di una fisica matematica, viene a significare che attraverso essa e per essa è determinato *in anticipo* e in un modo precipuo qualcosa di già conosciuto. Questa determinazione riguarda nientemeno che il progetto di ciò che per la conoscenza della natura che si vuol raggiungere dovrà costituire la natura stessa, cioè l'insieme coerente e in sé chiuso dei movimenti dei punti massa in rapporto spazio-temporale. La scienza greca non fu mai esatta e non lo fu perché per la sua stessa natura non lo poteva essere e non abbisognava di esserlo. Perciò non ha senso alcuno affermare che la scienza moderna è più esatta di quella antica. Allo stesso modo non si può dire che la teoria galileiana della caduta dei gravi è vera e che quella aristotelica, secondo cui i corpi leggeri tendono verso l'alto, è falsa. Infatti la visione greca della natura del corpo, del luogo e dei loro rapporti riposa su una diversa interpretazione dell'ente e determina analogamente un diverso modo di vedere e di indagare i processi naturali. Nessuno pretenderà che la poesia di Shakespeare sia più progredita di quella di Eschilo.<sup>15</sup>

Non credo che si faccia un torto a un grande *filosofo* come Heidegger, se si considera semplicemente ridicola l'opinione sopra riportata; riconoscere la limitatezza della portata di *qualunque* risultato scientifico non dovrebbe portare a negare *recisamente* che ci siano dei punti di non ritorno nello sviluppo della conoscenza umana.

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, 70-72 (trad. mia): «Die neuzeitliche Physik heißt mathematische, weil sie in einem vorzüglichen Sinne eine ganz bestimmte Mathematik anwendet. Allein sie kann in solcher Weise nur mathematisch verfahren, weil sie in einem tieferen Sinne bereits mathematisch ist. [...] Wenn nun die Physik sich ausdrücklich zu einer mathematischen gestaltet, dann heißt das: durch sie und für sie wird in einer betonten Weise etwas als das Schon-Bekannte in vorhinein ausgemacht. Diese Ausmachen betrifft nichts Geringeres als den Entwurf dessen, was für das gesuchte Erkennen der Natur künftig Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massenpunkte. [...] Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und exakt zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und Befragens der Naturvorgänge. Niemand lässt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortschrittlicher gegenüber der des Aischylos».

### 3. Una proposta di cambiamento radicale dei programmi di insegnamento della filosofia

Le indicazioni nazionali sugli obiettivi specifici di apprendimento e gli insegnamenti, compresi nei piani di studio per i percorsi liceali delineati dalla cosiddetta “Riforma Gelmini”,<sup>16</sup> non aggiungono alcuna novità di rilievo in materia di contenuti dell’insegnamento della filosofia. È sufficiente confrontare queste indicazioni con le proposte della Commissione Brocca del 1992, per rendersi conto che non si è compiuto alcun passo in avanti. Tali proposte sono state peraltro riprese, in modo ora più, ora meno letterale, dal gruppo tecnico diretto dall’ispettrice A. Sgherri. Esso ha elaborato, nel 2009, un documento sottoposto all’attenzione del Comitato tecnico istituito dal MIUR, riguardante il profilo e le indicazioni per l’insegnamento della filosofia nella scuola della “Riforma Gelmini”, allora in corso di elaborazione.<sup>17</sup>

Le proposte della Commissione Brocca delineavano un profilo dell’insegnamento della filosofia che mescolava suggestioni kantiane con influenze dell’ermeneutica contemporanea: tra le finalità, ad esempio, si indicava (3) lo sviluppo della «capacità di esercitare la riflessione critica sulle diverse forme del sapere, sulle loro condizioni di possibilità e sul loro “senso”, cioè sul loro rapporto con la totalità dell’esperienza umana», ma al contempo (4) si pretendeva che la filosofia contribuisse a far maturare «l’attitudine a problematizzare conoscenze, idee e credenze, mediante il riconoscimento della loro storicità».<sup>18</sup> Le finalità elencate ribadivano comunque, in generale, la pretesa che la filosofia fosse una *materia d’insegnamento* capace, alla fine del percorso di studi, di rendere gli studenti pienamente coscienti di sé e del mondo in cui vivono, flessibili e adatti ai cambiamenti imposti dall’epoca dell’informatica.<sup>19</sup>

Tali proposte sono state riprese, come detto, dal gruppo tecnico diretto da Sgherri, che nel 2009 era coordinatrice della Commissione didattica della S.F.I.; riviste e corrette da Poggi, presidente del Consiglio direttivo della stessa Società, possono essere considerate, *mutatis mutandis*, come l’espressione della posizione ufficiale della S.F.I. stessa. Esse risultano, dal mio punto di vista, del tutto insoddisfacenti per quanto concerne i contenuti, poiché contengono lo stesso errore di tutte le proposte precedenti: mescolano tematiche strettamente filosofiche con tematiche non filosofiche, come ad esempio “Darwin e l’evoluzionismo” o “Freud e la psicanalisi”, che costituiscono nuclei tematici opzionali presenti in tutti gli indirizzi. Ripeto, in proposito, quanto sopra ho scritto a riguardo della Rivoluzione scientifica: una cosa è dire che Darwin e Freud hanno condizionato l’evoluzione della filosofia, un’altra è dire che l’evoluzionismo e la psicanalisi sono argomenti filosofici.

Non c’è, peraltro, una spiegazione plausibile di questo mescolamento. Si dà per scontato il fatto che *solo* la filosofia sia ricerca *in fieri*, che mette continuamente in discussione il sapere consolidato in una certa epoca. Questa motivazione maschera la convinzione, mai espressa a chiare lettere, che nell’evoluzione del pensiero filosofico non ci sia alcun risultato definitivamente acquisito; presuppone, inoltre, che nelle altre discipline, in particolare in quelle scientifiche, il dibattito e la messa in discussione dei risultati raggiunti trasformi la pura ricerca scientifica in riflessione filosofica.<sup>20</sup>

Le indicazioni nazionali che hanno preceduto il testo ufficiale della Riforma Gelmini non mutano sostanzialmente alcunché a proposito dei *contenuti* dell’insegnamento della filosofia. Non potrebbe essere altrimenti, del resto, se le competenze che uno studente dovrebbe sviluppare, apprendendo questa materia, concernono praticamente tutto: «Lo studio dei diversi autori e la lettura diretta dei loro testi lo avranno messo in

---

<sup>16</sup> d.P.R. 15/3/2010, allegato A.

<sup>17</sup> *Profilo e programmi per l’insegnamento della filosofia. Una proposta elaborata per il Comitato tecnico del Ministero dell’Istruzione*, «Comunicazione filosofica», 24 (2010), 4-17. Le uniche novità di rilievo del gruppo tecnico diretto da Sgherri riguardano i licei artistico e musicale-coreutico, per i quali sono previsti come caratterizzanti l’insegnamento della filosofia argomenti di estetica, per ciascuno dei tre anni di insegnamento, assenti negli altri indirizzi.

<sup>18</sup> Corsivo mio.

<sup>19</sup> Si vedano, in particolare, le finalità 1 («La formazione culturale completa di tutti gli studenti del triennio attraverso la presa di coscienza dei problemi connessi alle scelte di studio, di lavoro e di vita, ed un approccio ad essi di tipo storico-critico-problematico») e 6 («La capacità di pensare per modelli diversi e di individuare alternative possibili, anche in rapporto alla richiesta di flessibilità nel pensare, che nasce dalla rapidità delle attuali trasformazioni scientifiche e tecnologiche»).

<sup>20</sup> Nelle indicazioni didattiche, comuni a tutti gli indirizzi, poste alla fine delle proposte della Commissione, si legge, infatti, che «L’insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore [è] da intendersi non come trasmissione di un sapere compiuto, ma come educazione alla ricerca, cioè acquisizione di un abito di riflessione e di una capacità di dialogare con gli autori, che costituiscono la viva testimonianza della ricerca *in fieri*».

grado di orientarsi sui seguenti problemi fondamentali: l'ontologia, l'etica e la questione della felicità, il rapporto della filosofia con le tradizioni religiose, il problema della conoscenza, i problemi logici, il rapporto tra la filosofia e le altre forme del sapere, in particolare la scienza, il senso della bellezza, la libertà e il potere nel pensiero politico».

Le indicazioni nazionali cadono nuovamente nello stesso equivoco in cui sono cadute tutte le precedenti proposte: scambiano un'attitudine della mente umana, che consiste nel porre in dubbio ciò che si considera vero e nel sottoporlo al vaglio della critica, con il contenuto verso cui si rivolge quell'attitudine, che nel caso della filosofia non viene mai esplicitato. Si legge così che la riflessione filosofica è una «modalità specifica e fondamentale della ragione umana», che ripropone continuamente la domanda «sulla conoscenza, sull'esistenza dell'uomo e sul senso dell'essere e dell'esistere»; fatto salvo il quesito sul senso, che è *specificamente* filosofico, un neuroscienziato non si chiede forse come funzioni la conoscenza nell'uomo? E uno zoologo non cerca di chiarire sempre meglio perché l'uomo esista sulla Terra?

Le differenze tra le proposte della Commissione Brocca e le indicazioni nazionali sono, in definitiva, di facciata e risultano da un'operazione di *maquillage*, che non tocca il problema di cosa *debba* insegnare la filosofia. Si assiste all'eliminazione dei nuclei tematici opzionali nei primi due anni del corso di studi e alla restrizione del loro numero nell'anno conclusivo. La tendenza a restringere le possibilità di scelta si manifesta ancora nel numero di autori che vengono considerati imprescindibili, se lo si confronta con quello dei Programmi Brocca.

Il programma di studi del quinto anno mostra, infine, quanto le indicazioni nazionali siano ancorate ad una visione gentiliana dell'insegnamento della filosofia e come esse si configurino, perciò, come un passo indietro rispetto ai Programmi Brocca. Il Novecento è ridotto alla scelta di quattro autori o nuclei tematici su dieci proposti, mentre per l'Ottocento emerge la centralità della figura di Hegel: lo studio di Schopenhauer, Kierkegaard e Marx è imprescindibile e deve essere inquadrato «nel contesto delle reazioni all'hegelismo»; il quadro *culturale (sic!)* del XIX sec. dovrà poi essere completato «con l'esame del Positivismo e delle varie reazioni e discussioni che esso suscita».

Mi permetto di fornire, di fronte ad una situazione che, nella pratica dell'insegnamento, risulta di anno in anno sempre più sconcertante, alcune proposte per organizzare i programmi d'insegnamento della filosofia in modo più *sensato e ordinato*, alla luce di quanto emerso nelle precedenti considerazioni. La revisione generale che propongo si basa su cinque presupposti. Riconosco che si tratta di affermazioni discutibili, ma non sono gratuite: sono coerenti, infatti, con quel che finora ho sostenuto e, perciò, potrebbero servire da punti di riferimento, se le mie argomentazioni risultassero convincenti.

(1) La filosofia ha un suo *peculiare campo di indagine*, quello delle cause prime della realtà e della conoscenza, ossia è sempre metafisica, ed è, perciò, ricerca del senso di tutte le cose.

(2) Tale ricerca oggi è priva di valore (cioè non raggiunge *risultati convalidabili*) nell'ambito delle scienze sperimentali, mentre è indispensabile nello studio del linguaggio e nel trattamento di questioni etiche, alcune delle quali emergono dalla stessa ricerca scientifica. Non è difficile riconoscere che la ricerca del senso di tutte le cose, nel Novecento, è divenuta ricerca di *come* l'uomo dà senso alle cose, come mostra la netta prevalenza delle problematiche linguistiche.

(3) In filosofia si sono commessi e si commettono degli errori. Non si dovrebbe avere timore di dichiarare che la fisica aristotelica e quella cartesiana sono errate e possono tranquillamente essere trascurate *in un corso di filosofia*, che la dialettica hegeliana è seriamente destabilizzata dalle critiche di Trendelenburg alla pretesa che la contraddizione sia il principio dello sviluppo del pensiero e della realtà, che Moore (*La confutazione dell'idealismo*) e Schlick (*Significato e verifica*) hanno confutato l'identificazione di soggetto e oggetto della conoscenza, principio base di ogni forma di idealismo.

(4) La storia della filosofia non ha una logica chiaramente riconoscibile, altrimenti si assume il punto di vista di Gentile, per il quale storia della filosofia e filosofia sono la stessa cosa, essendo la prima la descrizione del progresso dello spirito verso il sapere assoluto (la filosofia, appunto).<sup>21</sup> La storia della filosofia non ha una logica,

---

<sup>21</sup> Uno storicista come Giannantoni lo metteva in luce già un quarto di secolo fa. Vedi Canova, *L'insegnamento della filosofia*, 21: «Abbiamo una scuola che ha impostato l'insegnamento della filosofia sulla tesi idealistica dell'identità di filosofia e storia della filosofia, in una interpretazione che sappiamo bene è assai più di Gentile che non di Croce, e che rappresentava la reazione della vincente cultura idealistica italiana alla impostazione precedente, cioè a una trattazione astrattamente sistematica per problemi, e ad un'impostazione di merito

come del resto non ce l'ha la storia della fisica, della chimica, dell'arte o della letteratura; in ciascuna disciplina si alternano periodi di fioritura e di decadenza nella ricerca condotta nei rispettivi campi di indagine.

(5) L'idea di una *philosophia perennis* è un artificio mentale, che non ha alcuna corrispondenza accertabile nella realtà. È evidente che l'uomo, da un certo punto in poi della sua evoluzione, non ha mai cessato di chiedersi quale sia il senso delle cose, ma allo stesso tempo ha continuato a cercare le leggi di natura per prevedere i fenomeni, a indagare i meccanismi della vita *etc.*; in altre parole, se esiste una *philosophia perennis*, esiste anche una *physica perennis*, una *biologia perennis etc.*

Date queste premesse, propongo di limitare il contenuto dell'insegnamento della filosofia entro confini più ristretti rispetto a quelli che oggi le sono assegnati. I programmi dovrebbero prevedere lo studio di *come l'uomo si ponga e tenti di risolvere*, per via puramente razionale, questioni concernenti il *senso complessivo* di tutte le cose e come la soluzione di tali questioni fornisca dei criteri per valutare le azioni umane. L'insegnamento della filosofia dovrebbe così riguardare la metafisica (il senso di tutte le cose), la logica (le regole formali della dimostrazione) e l'etica (la correttezza delle azioni, attribuita una volta che si sia dato un senso alle cose).

Le questioni concernenti la *verità* di asserzioni o teorie, qualunque argomento riguardino, dovrebbero essere, invece, escluse, perché da riservare, seguendo le indicazioni di Quine, alle scienze sperimentali:

La sua [*scil.* della verità] ricerca è una nobile ricerca, e senza fine. Se guardiamo in questo modo alla verità la guardiamo come ad un fine unico, inafferrabile o graduale. In realtà la ricerca si risolve nell'aver a che fare con affermazioni particolari, ciascuna importante per noi in un modo o nell'altro. Alcune verità sono inafferrabili, altre no; alcune sono degne di essere ricercate, altre no. Grazie al segno di negazione, ci sono tante verità quante falsità; semplicemente non possiamo sempre essere sicuri di quale sia quale.

La ricerca della verità è, inoltre, implicita nel nostro uso di 'vero'. Noi dovremmo, e di norma lo facciamo, accettare le conclusioni scientifiche più salde come vere, ma quando una di esse è rimossa da ricerche ulteriori non diciamo che è stata vera ma è divenuta falsa. Diciamo che, con nostra sorpresa, dopotutto non era vera. La scienza è vista come perseguimento e scoperta della verità piuttosto che come un decretare la verità. Questa è l'idioma del realismo ed è parte integrante della semantica del predicato 'vero'. Esso vivifica in modo opportuno il metodo scientifico, il metodo che consiste nell'interrogare la natura tramite congettura ed esperimento e nell'attenersi alle conseguenze.<sup>22</sup>

Non intendo dire, naturalmente, che la *verità* non sia un argomento filosofico; essa rientra almeno nello studio della logica, che se ne occupa, però, da un punto di vista esclusivamente *formale*. Non entra, però, nel merito delle *pratiche effettive* di accertamento della verità delle asserzioni. La filosofia, più in generale, non dispone oggi di nessuno strumento, accettato dalla *comunità* dei filosofi, per stabilire verità diverse da quelle scientifiche; in assenza di un metodo condiviso non è lecito, dunque, nemmeno iniziare a discutere di presunte "verità non scientifiche". Gaunilone e Kant dovrebbero aver spiegato in modo chiaro e definitivo (dal mio punto di vista lo si può considerare, quindi, come un risultato acquisito) che un'esigenza *non implica* l'esistenza di ciò che si esige; che oltre alle verità scientifiche si senta il bisogno di altre verità, non implica che queste ultime siano rintracciabili.

Propongo che l'insegnamento della filosofia nel triennio di studi superiori si articoli in studio della metafisica (1° anno), della logica e della filosofia del linguaggio (2°) e, infine, dell'etica e della politica (3°). Il 1° anno potrebbe essere dedicato all'analisi dei sistemi di Platone (posto naturalmente che si accetti che, almeno in forma di abbozzo, ne abbia elaborato uno), Aristotele, Descartes ed Hegel, della filosofia critica di Kant e della radicale critica della tradizione della metafisica occidentale di Nietzsche, dopo la quale l'indagine filosofica sul senso dell'essere è entrata in profonda crisi e, oggi, è pressoché scomparsa come ambito di ricerca. Lo studio della

---

sostanzialmente positivista. Ora, quelle che sono le caratteristiche fondamentali di questa tesi idealistica dell'identità di filosofia e storia della filosofia, una volta caduta l'egemonia della filosofia idealistica, diventano delle contraddizioni che tutti avvertiamo, non ulteriormente sopportabili».

<sup>22</sup> W.V. Quine, *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge (Ma)-London 1995, 67 (trad. mia): «Its pursuit is a noble pursuit, and unending. In viewing truth thus we are viewing it as a single elusive goal or grail. In sober fact the pursuit resolves into concern with particular sentences, ones important to us in one or another way. Some truths are elusive, some not; some worth pursuing, some not. Thanks to the negation sign, there are as many truths as falsehoods; we just can't always be sure which are which. Pursuit of truth is implicit, still, in our use of 'true'. We should and do currently accept the firmest scientific conclusions as true, but when one of these is dislodged by further research we do not say that it had been true but became false. We say that to our surprise it was not true after all. Science is seen as pursuing and discovering truth rather than as decreeing it. Such is the idiom of realism, and it is integral to semantic of the predicate 'true'. It fittingly vivifies scientific method, the method of interrogating nature by conjecture and experiment and abiding by the consequences».

metafisica, fino al punto in cui si è sviluppata ed esaurita, coincide con quello della storia della filosofia, che riguarderebbe così un ambito specifico della ricerca filosofica (la metafisica, appunto) e non si estenderebbe *casualmente* agli ambiti più diversi. I sei pensatori sopra citati possono esaurire il programma del 1° anno di studio; non vedo quali gravi conseguenze deriverebbero dal trascurare l'analisi dei presocratici, della filosofia della magia rinascimentale, degli empiristi *etc.*, che potrebbero essere richiamati per sommi capi qualora risultasse opportuno.

Il 2° anno potrebbe essere dedicato, nella prima metà, allo studio della logica vera e propria, quella proposizionale e del 1° ordine (calcolo dei predicati), il cui insegnamento non è impartito in nessun'altra disciplina. Non si può considerare serio, infatti, lo studio della logica impartito normalmente nell'ambito della matematica, di solito limitato a pochi accenni alle regole del calcolo proposizionale, in funzione della comprensione della teoria degli insiemi. Il docente di filosofia potrebbe insegnare quale sia la differenza tra calcolo proposizionale e dei predicati, quale sia il loro vocabolario di base, come si dimostri una sequenza, come si usi una tavola di verità *etc.* Mi pare indispensabile, nell'epoca dell'informatica, che gli studenti si appropriino delle competenze per usare e costruire linguaggi formali. I docenti di filosofia possono dare un grande contributo in questa direzione.

Il 2° anno potrebbe prevedere, nella seconda metà, lo studio della filosofia del linguaggio del '900, che propongo di dividere in due parti. La prima potrebbe essere dedicata alla filosofia analitica: da Frege si giungerebbe fino a Quine o, addirittura, fino a Davidson e Putnam, passando per Wittgenstein, il Circolo di Vienna, Popper, Ayer, Starwson *etc.* La seconda potrebbe riguardare la tradizione ermeneutica; si comincerebbe dal saggio *Su verità e menzogna* di Nietzsche, si passerebbe ad Heidegger e ci si dedicherebbe, infine, a *Verità e metodo* di Gadamer. Il linguaggio è il tema principale (il "filo conduttore") della filosofia del '900: le principali questioni di senso sono poste generalmente, in quel secolo, come questioni linguistiche, di separazione tra asserzioni significative e insignificanti e insensate, di pre-comprensione del mondo e di interpretazione della rete di significati in cui le cose che usiamo sono immerse.

Il 3° anno potrebbe essere riservato, infine, all'etica e alla politica. Sono ambiti di studio sui quali pensatori di epoche lontane possono essere accostati per confrontarne le opinioni e le soluzioni fornite a problemi simili. Certe pagine della *Repubblica* di Platone sulla demagogia, del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza sul rapporto Stato-religione o del saggio *Per la pace perpetua* di Kant in merito alle relazioni tra stati conservano una grande attualità e possono essere accostate ad analoghe riflessioni di filosofi della politica contemporanei, una volta fatti i cenni indispensabili ai diversi contesti storici.

Gli argomenti etici e politici sono, per esperienza diretta, quelli che più catturano l'interesse degli studenti, perché mostrano la *vitalità* del pensiero filosofico; così, invece di spendere tempo ed energie intellettuali su argomenti superati (la filosofia della storia di Vico) o non strettamente filosofici (la Rivoluzione scientifica, ad esempio), che generano confusione negli studenti, è di gran lunga più opportuno dedicarsi a quelle questioni che costituiscono propriamente la filosofia come disciplina scolastica e ambito di ricerca distinto.

Si tratterebbe di scegliere una serie di argomenti etici e politici ben definiti, magari individuandone alcuni come imprescindibili per un corso di studi di filosofia. Il tema del male e quello dell'origine e scopo delle norme morali, ad esempio, si adatterebbero perfettamente ad una trattazione diacronica. Si spazierebbe, trattando il primo, da Agostino (se non addirittura da Plotino) a Jonas, passando per Tommaso d'Aquino, Leibniz e Kant. Si potrebbe, poi, cominciare da Aristotele per trattare dell'origine e dello scopo delle norme morali, per passare ad Epicuro e agli stoici, continuare con Descartes e Spinoza, giungere a Kant ed Hegel e chiudere con Habermas e Apel.

I temi del rapporto tra Stato e individuo (giusnaturalismo, contratto sociale, teoria della giustizia di Rawls e stato minimo di Nozick, critiche di Popper e Hayek ai totalitarismi) e quello del valore delle leggi (Platone, Hobbes, Hegel, Kelsen, Schmitt) potrebbero costituire gli assi portanti della parte del programma dedicata alla politica. Si potrebbe riservare, per dare ordine al materiale didattico, la prima parte del 3° anno ai temi etici e la seconda agli argomenti politici.

#### 4. Conclusioni: un invito a discutere

Sono stato *volutamente* provocatorio in questo mio intervento e ho fatto *coscientemente* delle affermazioni trancianti, perché il mio intento è quello di suscitare un serio dibattito sull'insegnamento della filosofia. Sono consapevole altresì di avere trascurato una buona parte del dibattito che, specialmente negli ultimi 20 anni, in seno alla S.F.I., si è sviluppato a proposito dell'insegnamento della filosofia e di avere privilegiato, allo scopo di contestarle, alcune posizioni.

Mi premeva, tuttavia, metter in luce quelli che mi appaiono, da docente di scuola media superiore, i maggiori motivi di disagio nell'insegnare filosofia. Tale disagio è cresciuto negli ultimi anni ed è condiviso da altri colleghi (specialmente i più giovani); esso deriva, in definitiva, dal dover insegnare una disciplina dai contorni vaghi e indefiniti. La filosofia è troppo spesso considerata, oggi, una materia-*jolly*, buona per qualunque necessità, specialmente quando si tratta di stabilire abbinamenti tra discipline per le ore di compresenza previste eventualmente dai curricula.

Il rischio che corrono i docenti di filosofia è lo stesso di quello dei colleghi di religione cattolica: trascurare i contenuti *specifici* della propria disciplina a vantaggio di una discussione disordinata e disorientante su tutto lo scibile umano, dal quale si pescano in una maniera sempre più arbitraria da un anno all'altro gli argomenti da studiare. Mi auguro che la presente proposta circoli e sia sottoposta a radicali critiche, perché per ridare senso e valore all'insegnamento della filosofia occorre che i suoi contenuti, ai quali, come per qualunque altra disciplina, i metodi di insegnamento *devono* essere subordinati, ridiventino oggetto di un dibattito serio e, se necessario, aspro.

**RICERCA-AZIONE “ESERCITIAMO IL PENSIERO”<sup>1</sup>  
dal Modulo didattico sperimentale di filosofia  
nel primo biennio della scuola secondaria di secondo grado**

**“QUELLE STANZE PIENE DI VENTO. LA BUFERA DELLA VIOLENZA”**

**Anna Sanchini**

«Insegnare ed apprendere filosofia significa [...] maturare un atteggiamento filosofico verso di sé, verso gli altri, verso le cose. Vivere la filosofia: questo mi sembrava essere l'orizzonte di senso del mio lavoro»<sup>2</sup>: sono queste le preziose ed illuminanti parole di Bianca Maria Ventura, coordinatrice del gruppo di ricerca “EsercitiAMO il pensiero”, che mi hanno condotto, insieme alla collega Prof.ssa Francesca Gasperini, ad intraprendere un personale itinerario didattico “filosofico” con una visuale intensa e penetrante, rivolta all'introspezione dell'individuo e all'analisi di quanto può abbracciare con il suo sguardo esistenziale, spirituale, letterario.

A partire dall'a.s. 2003/04, la mia collega ed io abbiamo progettato cinque *moduli didattici* sperimentali, denominati rispettivamente: *Io e gli altri*, sui rapporti problematici o solidali con l'Alterità; *Il viaggio di Ulisse. Com'è lontana Itaca...*, sulla tematica del “conosci te stesso” e di un percorso interiore rivolto alla nostra mente e alla nostra anima; *Quando sei nato non puoi più nasconderti* sul senso di responsabilità dell'essere etico; *Io sono Orebil* riflessione sulla libertà (libertà di trovare la nostra dimensione unica di soggetti; libertà dai condizionamenti che la società o il nostro io ci impongono): la rivista on line «Comunicazione filosofica» ne ha ospitato in passato la riflessione su processi ed esiti.

Il quinto modulo, svolto nell'a.s. 2009/10 e intitolato *Quelle stanze piene di vento. La bufera della violenza*, ha coinvolto le nostre due seconde del Liceo Scientifico “Marconi” di Pesaro, a partire dallo scorso ottobre.

Abbiamo avviato gli studenti a riflettere sul tema della *violenza come manifestazione del conflitto tra gli uomini*. Conflitto forse ineludibile, connaturato all'essenza dell'uomo... conflitto che parte come piccolo scricchiolio tra individui e poi si alimenta di incomprensioni e disaccordi fino a sfociare in violenza manifesta... conflitto che si individua subito come lacerazione profonda, incomprensibile, dilagante.

Queste le domande filosofiche che hanno svolto il ruolo di supporto a tutto il percorso: che cosa sono (filosoficamente) il conflitto, la violenza? Quando un'azione può definirsi “violenta”? A quali requisiti deve rispondere un comportamento, perché non sia soltanto un atto grave, ma violento? Quali sono le forme di violenza? È possibile riconoscere una radice violenta in alcuni atteggiamenti quotidiani, apparentemente “neutrali”? Perché esiste la violenza? La violenza è frutto della volontà dell'individuo (e quindi ne ha piena responsabilità) o dei condizionamenti esterni che l'individuo stesso subisce (e la responsabilità viene attenuata)? Può dalla violenza avere origine qualcosa di positivo o dalla violenza nasce sempre e solo violenza?

L'organizzazione di una tematica così complessa ed ampia poteva rischiare di essere un po' disorientante per gli studenti. Pertanto abbiamo scelto di indirizzare la nostra ricerca-azione su due binari paralleli, ma al termine convergenti.

Un primo modulo è proceduto di pari passo con la normale attività curriculare, focalizzando l'attenzione sul tema della violenza e della violazione dei diritti umani, nei consueti approfondimenti delle discipline della Geografia e dell'Italiano, nell'ambito del programma proprio della seconda, ossia la Poesia.

---

<sup>1</sup> Il presente articolo fa seguito ad altri – delle stesse autrici – pubblicate nei numeri precedenti di C.F. e riguardano la ricerca azione *EsercitiAMO il pensiero. L'esperienza filosofica nella scuola dell'obbligo*, attiva nelle Marche dal 1998, coordinata da Bianca Maria Ventura.

<sup>2</sup> Bianca Maria Ventura, *In cammino. Idee e strumenti per l'esperienza filosofica in classe*, FrancoAngeli 2006 Milano, p. 19.

Il secondo, “plurimo” modulo si è articolato in esperienze differenziate, che andremo ad approfondire brevemente:

- Una **premessa**, come “iniziazione” alla riflessione filosofica;
- Una **prima, ampia unità didattica** legata alla **lettura integrale di un romanzo contemporaneo: “Quelle stanze piene di vento” di Francesca Di Martino**, da cui si sono diramate attività di diversa natura.
- Una **seconda unità didattica filosofico-psicologica, affrontata in una settimana**, nella quale le discipline curriculari sono state poste a tacere, per lasciar emergere maggiormente la peculiarità dell’esperienza filosofica. Questa modalità, sperimentata per la prima volta nei nostri percorsi, cercava di ovviare al problema della difficoltà per gli studenti di “sentire” con il cuore, oltre che con il pensiero, il testo filosofico, sia esso proveniente dall’antichità classica, che da una modernità novecentesca. Ed è stata una scelta di esito positivo, poiché ha veicolato un apprendimento “senza distrazioni”, un’immersione nel ragionamento approfondito e libero. Ovviamente la nostra professionalità prettamente “letteraria” è stata coadiuvata da un Maestro Filosofo: la Prof.ssa Bianca Maria Ventura, che, in un incontro conclusivo, ha fornito quelle preziosissime riflessioni filosofiche, che porgono risposte mai definitive (come recita la peculiarità della disciplina), mentre stimolano dubbi e domande.
- A fine maggio, abbiamo terminato con una **riflessione conclusiva** che potesse riepilogare le nuove consapevolezze suscitate nei nostri alunni, in seguito all’esperienza di “Esercitemo il pensiero”.

Ripercorriamo, dunque, più in dettaglio, il secondo modulo. La **premessa** al progetto volevamo giungesse proprio da un ambito, che gli studenti sentissero molto quotidiano e consueto: abbiamo scelto, quindi, la presentazione di un video musicale: *Wake me up, when September ends* dei Green Day, la cui tematica principale è una storia d’amore, apparentemente spensierata tra due giovani, interrotta bruscamente dall’arruolamento volontario del ragazzo nell’esercito nazionale americano, il quale lo porta in uno scenario terribile di guerra (Iraq? Afghanistan?), a contatto con la morte dei commilitoni e dei nemici. Il suo desiderio di responsabilità, che si scontra con il dolore furente della ragazza, la quale fatica a comprendere la scelta del fidanzato, ma riuscirà comunque a farlo, ha molto colpito i nostri alunni, che sono stati da subito proiettati nella dimensione della domanda filosofica.

Successivamente abbiamo sfogliato insieme le prime pagine del **romanzo** *Quelle stanze piene di vento* di Francesca di Martino. In questo punto del percorso, le nostre due classi hanno manifestato un atteggiamento completamente opposto: i miei studenti, seppur ritenessero il libro abbastanza complesso nelle riflessioni iniziali e piuttosto distante la figura della protagonista (un’insegnante in pensione) hanno accettato di buon grado la lettura in aula, stimolando una discussione accesa e sentita sui conflitti che emergevano: per quale motivo una ex-docente sessantenne, Anna Lazar, sente un impulso fortissimo ad occuparsi del suicidio di due giovani: Ali, tunisino immigrato con la famiglia a Napoli, e Teresella, pugliese trapiantata nella città partenopea con un padre, presunto camorrista, e una nonna antica e delicata? Quali terribili drammi avranno spinto due ventenni a spararsi sul litorale di S.Lucia a Napoli: la mancanza di integrazione in questo nostro universo chiuso e ostile nei riguardi della diversità? Quanto contava nella scelta di Anna il suo irrisolto familiare: un padre, che la abbandona dodicenne, per seguire il sogno giovanile di una domestica tunisina; una madre, che la trasferisce suo malgrado, da Napoli nella solitudine austera di un paesino su un lago del nord Italia; un marito defunto, da cui si era comunque separata senza dolore; due figli-estranei, con cui non riesce più ad avviare un dialogo sincero?

Successivamente, dalla lettura del romanzo, si sono diramate alcune esperienze molto particolari:

1. La **“fotografia del futuro”**: abbiamo chiesto agli studenti di rappresentarsi in una fotografia, all’età di 35 anni, proiettandosi in un contesto familiare e lavorativo. In questo caso, non è stato solo significativo il risultato dell’attività, ma nel mio cuore conserverò per sempre l’emozione dei miei alunni che descrivevano la loro Vita con trepidazione, gioia e timore: le loro voci interrotte, gli occhi lucidi... Ho sentito proprio l’entusiasmo... l’adolescenza con i suoi dubbi e le sue speranze...

2. Il **“Diario della luce e dell’ombra”** (su ispirazione del diario di Teresella, la protagonista giovanile del romanzo): abbiamo invitato gli studenti a tenere un quaderno personale sul quale annotare “pensieri in libertà” sulla tematica del conflitto e della violenza, sui loro originali “chiaroscuri di luci e ombre”. Abbiamo rivelato loro

che lo scrivere un diario non è solo un modo per non dimenticare quello che è accaduto, ma è soprattutto uno strumento per esprimere le proprie emozioni e per ripensare a ciò che si è vissuto. La scelta di scrivere obbliga, infatti, necessariamente a essere più lucidi e più coerenti di quanto non sarebbe se ci si limitasse solamente a pensare.

Abbiamo ricordato loro di individuare le radici profonde dei propri conflitti e delle piccole violenze quotidiane; di indossare i "panni dell'Altro" tentando di scoprire le motivazioni delle persone che ci circondano, spogliandosi il più possibile delle proprie; di riflettere su come gli episodi, di cui avrebbero discusso, possano averli modificati; di "so-stare" nel conflitto, perché i conflitti servono per crescere, non dobbiamo temerli.

Noi docenti abbiamo spinto i ragazzi ad utilizzare un lessico più libero e disinvolto, promettendo che il nostro impegno sarebbe stato di leggere i diari senza la tradizionale penna rossa.... Abbiamo poi dovuto spiegare le ragioni del nostro "controllo": ossia individuare l'evoluzione del loro pensiero e scoprirli "diversi" alla fine dell'itinerario filosofico; e poi rispondere, in forma privata, ad eventuali loro domande o dubbi.

Dunque i miei alunni, dopo un iniziale timore, hanno osato pormi alcuni interrogativi sui loro forti conflitti emozionali; alla mia prima risposta, in tanti mi hanno chiesto un parere sulle loro scelte, sui loro piccoli drammi. È stata una modalità speciale, con cui avvicinarmi al loro intimo, con cui conoscerli nel loro mondo privato, un modo per capirsi con un'occhiata, ogni mattina, se vedo un sorriso o gli occhi pieni di lacrime, nei tempi degli amori e delle amicizie interrotte e riconquistate.

3. Come ultima attività, inerente al romanzo della Di Martino, abbiamo deciso insieme di lasciare un piccolo dono alla scrittrice, che incontreremo di persona nel settembre 2010: alcune "**schede dei personaggi**", formate da un disegno e dai brani principali del romanzo, in cui emerge l'individualità delle varie figure che hanno popolato il testo, con un breve commento originale degli studenti.

Giungiamo ora alla descrizione della "**Settimana filosofica**". Con molta trepidazione anche di noi docenti, neofite all'esperienza dei sette giorni di "full immersion", abbiamo aperto "i lavori" con un'attività particolare, anch'essa mai da noi utilizzata:

1. la **scrittura creativa su sollecitazione delle spezie**. Leggendo il romanzo "Quelle stanze piene di vento" abbiamo scoperto come queste polveri antiche e aromatiche possano diventare il simbolo di un mondo-altro rispetto al nostro, un universo di suggestioni orientali e atmosfere non razionali... Pertanto abbiamo chiesto ad ogni ragazzo di portare una spezia in classe e poi di lasciarsi guidare dalla sua reazione emozionale, sollecitata dall'olfatto e dal tatto, per comporre un testo ispirato alle sensazioni profonde del subconscio, più che alla parte razionale... un breve testo creativo, immaginifico, evocativo ... scritto in prosa o in poesia... un testo di riflessioni o di atmosfere esotiche o infantili... l'affiorare di un ricordo ... la creazione di un'immagine originale...

Ascoltiamo le suggestive parole di Marco, un ragazzo estremamente intelligente, ma altrettanto introverso, taciturno e riservato: *«Annusando le spezie, a me non sono venuti in mente luoghi o atmosfere, solo sensazioni... forse a causa del mio carattere... In fondo mi rendo conto che provo emozioni fortissime dentro di me, ma spesso non riesco a tirarle fuori. In particolare, quando ho annusato alcune spezie, come il coriandolo, sentivo come un "qualcosa" nella mia testa. Mi sembrava che gli odori si fossero insediati nella mia mente e cercassero di eliminare la parte razionale che c'è in me. Del resto era proprio questo lo scopo di quest'esperienza. Poi, quando ho smesso di annusare, ho sentito una specie di dolore, sempre nella stessa zona, come se la mia mente fosse tornata in sé, dopo il suo viaggio nei meandri dell'ignoto e avesse recuperato tutti i dolori e le preoccupazioni che la affliggono. Non avevo mai provato a distaccarmi dalla mia parte razionale e devo dire che è stato più strano di quanto pensassi. Non credevo che fosse possibile provare certe sensazioni, ma ci sono riuscito ed è veramente fantastico scoprire cosa è capace di fare la mente umana, se viene sottoposta a stimoli così forti».*

2. Siamo poi tornate su un contesto più tradizionale, con l'analisi di una favola della più classica letteratura per l'infanzia: *Rosaspina*, ovvero *La Bella Addormentata nel bosco*, di cui si sono ricercati i significati più profondi a livello psicoanalitico, attraverso le parole di Bruno Bettelheim (tratte dal *Il mondo incantato*): una fiaba impostata sull'adolescenza e sull'ingresso nel mondo adulto di giovani incerti, spavaldi o timorosi.

3. Abbiamo poi studiato, insieme agli alunni, il carteggio Freud-Einstein, sulle motivazioni dell'aggressività e della guerra. Ci siamo lasciati affascinare dalla dimensione dell'inconscio, abbiamo compreso che l'impulso di

Thanatos deve essere presente per garantire l'equilibrio di Eros, ma talvolta la spinta alla distruzione o all'autodistruzione crea conflitti orribili, che sfociano in violenze e brutalità.

4. Ultima nostra attività settimanale con gli studenti: *Il gioco della linea*, nel quale abbiamo riflettuto su alcune domande di senso relative alla violenza, spingendo gli alunni ad assumere l'identità dell'Altro, che vive nella nostra società dimenticato, abbandonato... invisibile: stranieri, immigrati, disabili, ma anche disoccupati, soggetti vittime di bullismo... Abbiamo distribuito le schede dei ruoli a caso, una per alunno, chiedendo di non mostrarla agli altri. Li abbiamo esortati a rimanere in silenzio e a mettersi in fila, l'uno accanto all'altro (come ad una linea di partenza). Abbiamo letto loro una lista di situazioni ed eventi: ogni volta, in cui hanno potuto rispondere "sì" alla domanda, hanno fatto un passo avanti. Alla fine è giunta la fase di ripensamento: che cosa hanno provato nell'avanzare o meno? Chi ha sentito che la sicurezza della propria persona era stata minacciata? Abbiamo visto, quindi, gli studenti immedesimarsi in ruoli diversi e soffrire, anche se solo per pochi minuti, all'interno della loro temporanea identità.

L'incontro con la "Maestra Filosofa" Bianca Ventura, che ha concluso la Settimana, si è differenziato nelle due classi. Con i miei studenti Bianca ha inizialmente approfondito la tematica dell'origine e della fenomenologia del conflitto. Ha narrato la sua ambivalenza, le sue forme maligne, tendenti all'annientamento, ed anche le sue forme benigne volte al rinnovamento interiore... argomenti sviscerati a fondo di fronte ad un giovane pubblico molto affascinato dalla dolce e consapevole professionalità della relattrice. Al termine della discussione, Bianca ci ha proposto un esperimento mentale... infine ci ha lasciato una consegna, scoprire quale fosse per ciascuno di noi la fatica più grande.

Vorrei riportare qui alcuni pensieri espressi sul mondo, e su di sé P., un adolescente molto segnato da gravi problematiche familiari, il quale difficilmente riesce ad esprimere il suo dolore, sempre mascherato da sfuggenti silenzi.

*«Il mio pensiero di mondo è l'insieme di tutto ciò che ci circonda. Certamente il mondo è grande nel suo insieme, nelle sue meraviglie e nei suoi gesti. Soprattutto il mondo è misterioso, infatti nessuno è certo di ciò che accadrà nell'immediato futuro e tutto ciò che succederà per noi è un completo mistero: anche per questo è bello vivere! Purtroppo il mondo è anche molto ingiusto: ogni giorno persone soffrono a causa di lutti e perdite. Molti ragazzi sono costretti a crescere e a diventare adulti, per riuscire a convivere con il dolore che gli viene posto davanti. Io stesso dall'età di dodici anni ho dovuto convivere con un fratello depresso e una famiglia allo sfascio. Sono dovuto crescere più in fretta dei miei coetanei e non ho mai potuto occuparmi dei problemi di un adolescente, visto che la mia mente era piena di altre cose. Ho vissuto dunque l'ingiustizia di non poter crescere come i miei amici».*

*«Io non mi identificherei in nessuno dei contrari. Non sono mai stato misero, ho sempre cercato di essere pieno di emozioni e di vita, per quanto a volte il mondo mi abbia posto molti ostacoli. Non sono mai stato banale, anche perché, se si è originali, la giornata è più bella da vivere. Non sono mai stato giusto con nessuno: con i miei familiari, con i miei amici, con il rugby e con i professori. Ho sempre fatto promesse, che non ero capace di mantenere, deludendo tante persone. Molto spesso non ho prestato la giusta attenzione a chi mi circondava e ho omesso la verità a chi meritava di conoscerla.*

*La fatica più grande è vivere dando sempre il meglio di sé».*

Un piccolo episodio ha, poi, concluso la discussione con Bianca Ventura, dopo che lei ci aveva salutati. Al mio chiedere una riflessione sull'incontro, una ragazza, G., ha alzato la mano e, come proseguendo un lungo discorso interiore, ha commentato: *«Sa, Prof., quando noi abbiamo litigato con la Giorgia, quella nostra amica, di cui le avevamo parlato... ora, dopo le parole di Bianca, abbiamo la risposta al suo atteggiamento e alla nostra sofferenza...».* Io mi aspettavo un commento più scolastico, che mi dimostrasse l'assimilazione dei concetti proposti, poi ho pensato che sia comunque un successo per la filosofia se una docente ha potuto "parlare" al vissuto più intimo e confidenziale dei nostri ragazzi. Questi giovani che i media ci presentano come distanti e ostili, si avvicinano all'adulto, se il docente riesce ad accostarsi alla loro individualità più profonda.

Tale affermazione viene confermata anche dalle parole con cui un altro alunno, A., ha concluso la verifica finale, incentrata sull'ambivalenza del conflitto e sulla gestione distruttrice o costruttrice dello stesso. Questo studente, che si è inserito nella classe alla fine del primo quadrimestre della seconda, è rimasto sempre

nell'ombra della sua riservatezza, a causa di problemi esistenziali in cui è immerso e di una riservatezza caratteriale. Non ha mai espresso un'opinione sul "Progetto di Filosofia", a cui, del resto, non ha neppure partecipato dalle fasi iniziali. Mai nulla... fino all'elaborato conclusivo... parole profonde e inattese: *"L'esperienza filosofica va oltre molte regole scolastiche, fredde e molto esteriori; ci permette o almeno mi ha permesso di guardarmi dentro, di riscoprire, di scavare anche nel mio passato, per ricordare quanto era bello essere bambini, spensierati, la gioia di scoprire, di non sapere niente, di giocare con la fantasia. Oggi, nella mia via reale, non mi è più permesso giocare con la fantasia, mi è permesso solo seguire degli ordini: lavorare, studiare, nel ciclo, per diventare un adulto come tutti gli altri, freddo e cupo. Questa non è la mia direzione, ma a questo mondo ormai vince l'odio sull'amore, la ricchezza sull'umiltà, la guerra sulla pace. Ed è proprio con questa esperienza che mi è stato concesso di essere bello, ma non esteriormente... bello nel ragionamento, nel pensiero, nella mia pace interiore. Mi ha aiutato a ristabilire un equilibrio che non sentivo più da anni... peccato è già finita, ora torno ad essere triste."*

In conclusione, vorrei terminare queste mie riflessioni con alcune incisive parole che Khalil Gibran rivolge ai suoi giovani discepoli, augurandomi, nel progetto svolto, di essermi in parte avvicinata alla sua concezione di "maestro saggio":

*«Nessuno può insegnarvi nulla, se non ciò che in dormiveglia giace nell'alba della Vostra conoscenza... Il maestro, se è saggio, non vi aiuta ad entrare nella casa della sua consapevolezza, ma vi conduce alla soglia della Vostra mente».*

## LA FATICA PIÙ GRANDE...

Francesca Gasperini

Durante lo sviluppo del percorso filosofico a volte è necessario, pur partendo da comuni obiettivi e procedendo parallelamente sui contenuti, “riaggiustare il tiro” in corso d’opera, in base alla risposta delle classi coinvolte agli stimoli filosofici. Nell’anno scolastico 2009/’10, le problematiche emerse nella mia classe 2<sup>a</sup> H, mi hanno indotta a ripensare alcune modalità di lavoro condivise inizialmente con la collega Anna Sanchini. Innanzi tutto un breve quadro delle due classi: la 2<sup>a</sup> C risultava più equilibrata nel rapporto numerico maschi-femmine e le ragazze, estroverse e comunicative, attivavano durante l’ora di filosofia un acceso confronto con i maschi, contaminandoli quindi con una sensibilità tipicamente femminile. Nella 2<sup>a</sup> H, invece, su un totale di 27 alunni, le ragazze erano solo sei e tale disomogeneità numerica si è rivelata penalizzante nel momento in cui la riservatezza delle studentesse, del tutto soggiogate dall’esuberanza dei compagni, ne limitava quasi completamente la partecipazione.

Le difficoltà non sono emerse subito, l’idea di lanciare lo stimolo attraverso un video musicale sembrava avere avuto successo, coinvolgendo con un linguaggio a loro familiare tutti gli alunni; quando, però, siamo entrati nel vivo del progetto con la riflessione filosofica vera e propria, l’elemento maschile, a questa età meno pronto a guardarsi dentro, ha cominciato a sottovalutare le tematiche affrontate, palesando disinteresse, freddezza emotiva o addirittura banalizzando alcune fasi del lavoro. A ciò bisogna aggiungere la presenza di quello che ho definito il “sabotatore”, un alunno con ottime capacità intellettive, ma con una storia personale difficile, che lo ha indotto spesso ad assumere comportamenti scorretti sia nei confronti degli insegnanti che dei compagni, rispetto ai quali deteneva comunque un ruolo di leader. Una volta intuito cosa avrebbe significato “esercitare il pensiero”, ha iniziato a contestare ogni proposta o stimolo motivazionale, condizionando indirettamente anche i compagni.

Due le fasi problematiche che mi hanno indotta a ripensare alcune fasi del progetto iniziale: in primis la lettura del romanzo scelto per il Progetto *Incontro con l’autore* e inserito anche nel nostro percorso, in quanto ricco di spunti filosofici e di riferimenti al tema della violenza. Prima di iniziare il lavoro sul testo, ho informato la classe relativamente al ritmo piuttosto lento della prima parte, invitando gli alunni ad affrontare la lettura come una sorta di sfida, ma tale caratteristica della narrazione, unita allo stile letterario della scrittura, si è rivelata particolarmente ostica per gli studenti che hanno cominciato a lamentarsi della difficoltà del libro, senza partecipare al commento dei singoli capitoli durante l’ora di filosofia; il momento più arduo è arrivato, però, quando ho proposto agli alunni la stesura del *Diario della luce e dell’ombra*, prendendo spunto dal diario della giovane protagonista del romanzo, Teresella. Ho fornito una serie di indicazioni, tra cui la possibilità di spillare alcune pagine riservate del diario e anche di non consegnarlo all’insegnante. Gli studenti, ancora una volta trascinati dal compagno leader, che contestava l’attività appellandosi al diritto alla privacy, si sono mostrati recalcitranti e solo pochi hanno consegnato il diario alla prima scadenza.

A questo punto ho deciso di affrontare la questione attraverso un confronto aperto con la classe che facesse emergere la criticità riguardo al progetto, ma anche la valorizzazione del lavoro proposto, per giungere insieme a una ridefinizione dello stesso.

La risposta è stata positiva e il dialogo “emozionale” ha rappresentato il momento della svolta: ho proposto di lavorare sul romanzo producendo qualcosa da lasciare all’autrice in occasione dell’incontro con lei, lasciando agli studenti l’ultima parola sulla tipologia di attività da svolgere. Si sono confrontati e alcuni hanno lanciato l’idea di scrivere una canzone ispirata alla vicenda e ai personaggi al romanzo. Motivati dall’originalità della proposta dei compagni, gli altri si sono affrettati a terminare il romanzo, quindi ciascuno ha consegnato un testo sotto forma di poesia/canzone, indicando i motivi ispiratori tratti dal testo narrativo. Tra tutti i testi consegnati, il migliore è stato selezionato e trasposto in musica.

Per quanto riguarda il secondo aspetto problematico, la scrittura del diario<sup>1</sup>, ho proposto di sostituire la denominazione di “diario” con quella di “quaderno”, invitandoli ad annotare riflessioni filosofiche sul conflitto e sulla violenza, evitando, se volevano, quelle di carattere troppo personale. Anche in questo caso, gli alunni hanno risposto positivamente e alla scadenza successiva quasi tutti l’hanno consegnato. Iniziando poi a leggerli, con stupore mi sono resa conto del fatto che nessuno aveva deciso di ribattezzarlo “quaderno”, ma quasi tutti avevano continuato a chiamarlo “diario”.

Riporto qui di seguito alcuni passi da uno dei “diari/quaderni” che credo possa essere significativo per evidenziare il punto di vista di uno studente rispetto a quanto da me riferito e, nello stesso tempo, possa ben illustrare la “fatica” che comporta un percorso come quello filosofico per ragazzi di quindici anni.

*«Mi trovo un po’ a disagio nello scrivere questo quaderno; ora ha cambiato nome, non è più un diario. Non so se quello che scriverò va bene, ma mi impegnerò, anche se con tutti gli impegni che ho sarà quasi impossibile che io riesca a scrivervi giornalmente.*

*Oggi abbiamo fatto il punto della situazione insieme alla professoressa di italiano. Lei pensa che stiamo cercando di boicottare il progetto di filosofia, ma per quanto mi riguarda non è vero. Certo è colpa mia se sono un po’ scettico, ma non nei confronti del lavoro che ci sta facendo fare la prof., quanto di me stesso. Non sono mai stato bravo a parlare di me stesso o a comprendermi, per questo tale compito mi risulterà alquanto gravoso; spero che andando avanti mi sciolga un po’ rendendolo più gradevole. Tra la scuola, la pallacanestro, la chitarra, non ho mai tempo di fermarmi e riflettere. A dire il vero, prima che stamattina me lo facesse notare la prof., non ci avevo mai pensato di staccare per un momento la spina e riflettere su ciò che è accaduto durante la giornata. [...]*

*La prof. di italiano era abbastanza arrabbiata perché noi trascuriamo la lettura del romanzo “Quelle stanze piene di vento” e l’ex diario. [...] Ho capito di essere stato negligente in alcune cose e cercherò di rimediare. Ho cominciato a leggere più speditamente il romanzo anche se rimane un masso attaccato con una corda al mio collo.*

*Oggi abbiamo deciso di fare un regalo singolare da dare alla scrittrice. Una canzone. Con un video. È una bellissima idea, non vedo l’ora di comporre qualcosa. [...]».*

Superati questi due ostacoli, la classe era pronta a vivere la settimana filosofica con la consapevolezza necessaria e, senza dubbio, la scelta di dedicare un’intera settimana al progetto di filosofia, sospendendo le altre lezioni, ha contribuito al successo della stessa.

L’attività delle spezie<sup>2</sup> è stata molto apprezzata e gli studenti, inizialmente scettici sulla loro capacità di scrittura creativa, si sono poi lasciati avvolgere dalla infinita quantità di aromi che hanno invaso la classe e tutti hanno individuato la spezia che “proustianamente” li ha ispirati.

Riporto solo uno di questi testi che mi sembra possa far emergere le difficoltà o, se vogliamo, il pudore dei ragazzi di oggi a lasciarsi andare alle emozioni e a mostrare i propri sentimenti.

*«La noce moscata mi ricorda l’infanzia passata a casa dei miei nonni materni, l’odore di questa spezia mi riporta alla mente mia nonna che mi insegna come cucinare, soprattutto la pasta al forno che facevo con la besciamella dove mettevo la noce moscata. La besciamella fatta con la noce moscata mi fa ricordare la felicità e la libertà che avevo quando ero a casa dei nonni, la spensieratezza delle giornate e il felice tempo trascorso con loro anziché con i genitori. Tutti questi ricordi mi fanno venire nostalgia del passato e il brivido alla schiena che sento quando annuso la noce moscata mi ricorda che riesco ad affezionarmi alle persone e ad amarle».*

La lettura del testo di Freud è stata introdotta dall’intervento di Elisa Rossini, un’alunna di 5<sup>a</sup> H, che aveva pubblicato nel giornalino di istituto un breve ma interessante articolo sulla violenza. L’idea di invitarla in classe a leggere il suo pezzo e a confrontarsi sul tema con ragazzi più giovani mi è sembrata utile allo scopo di far sentire la riflessione su questo tema condivisa anche da altri nella scuola, dilatando gli orizzonti del dialogo, ma soprattutto mi ha consentito di esplicitare uno dei punti di forza del progetto di filosofia, cioè l’idea di riconoscere i molti maestri che si incontrano nel cammino, confrontandosi con il loro pensiero. L’incontro, seguito dalla lettura del brano di Freud, ha suscitato un dibattito molto acceso al quale, per la prima volta, ha partecipato anche l’alunno più problematico, che ha cercato di dimostrare una tesi naturalmente molto forte, cioè che l’uomo è per natura

---

<sup>1</sup> Lo stile autobiografico è particolarmente indicato all’esperienza filosofica in periodo adolescenziale. Presuppone infatti l’esercizio del pensiero autoriflessivo ed è volto al disvelamento della propria visione del mondo.

<sup>2</sup> L’utilizzo delle spezie ha consentito di stimolare il pensiero attraverso le emozioni, a loro volta suscitate dalle sensazioni ed i ricordi.

violento e che, quindi, nella vita deve essere aggressivo per ottenere gli obiettivi che si è prefissato. Riporto qui di seguito un breve stralcio delle sue riflessioni:

*«Solo i più spietati vanno avanti, e io miro a diventarlo, spietato e rabbioso, visto che sono la rabbia e la grinta che ti fanno andare avanti e migliorare al massimo; è un po' triste come cosa, però è così, la "libertà dalla paura" e la "libertà dalla pigrizia" non bastano, per certe cose bisogna avere anche la "libertà da alcuni sentimenti" che rischiano di distoglierti dall'obiettivo. Questa è la cosa più difficile, riuscire a reprimere alcuni sentimenti, come la bontà; in pratica tutti sono possibili avversari, e io devo essere tra i migliori».*

Una simile presa di posizione ha determinato un confronto serrato tra lui e i compagni, che per la prima volta hanno dichiarato apertamente di non condividere il suo pensiero, cercando anzi di fargli capire che quella presa di posizione non era altro che un tentativo di nascondere le sue paure e le sue fragilità. La docente ha cercato, invece, di fornire allo studente un'analisi ragionata delle argomentazioni da lui presentate per sostenere la sua tesi, chiarendo che nel momento in cui si sostiene la necessità di adeguamento ad un sistema di prevaricazione per raggiungere un obiettivo, è evidente la non accettazione di tale sistema, o perlomeno il giudizio critico nei suoi confronti ("purtroppo", "però", "questa è la cosa più difficile... riuscire a reprimere alcuni sentimenti, come la bontà"). Di conseguenza, reagire ad un sistema che si ritiene ingiusto adeguandovisi significa dimostrare debolezza e paura, non forza. Se, invece, si è violenti perché si crede davvero alla legge del più forte che sottomette il più debole, allora si deve avere il coraggio di essere davvero se stessi e ammettere di essere "noi" dei violenti, senza nascondersi dietro una supposta società violenta e prevaricatrice. In ogni caso, ciascuno di noi "raccolge quello che semina" e deve essere pronto ad assumersi la responsabilità dei suoi comportamenti.

L'incontro con Bianca Ventura ha costituito la postilla finale alla settimana filosofica. La sua lezione, partendo dalla constatazione della fatica esercitata dagli studenti nella ricerca di scoprire il senso, non soltanto della settimana filosofica, ma anche di quello che attualmente sono e che desiderano essere, ha illustrato loro il concetto di paradosso, dal quale, in filosofia, muove ogni pensiero. L'essere umano è, infatti, paradossale, contraddittorio, enigmatico a se stesso. Partendo da tale premessa, Bianca ha letto e commentato alcuni passaggi de "La banalità del male" di Hannah Arendt, cercando di far comprendere come la rinuncia a pensare possa essere considerata una forma di violenza e come, invece, l'uso del pensiero prevenga il male. In che modo? Hannah Arendt invita ad imparare da Socrate che diceva: "Una vita non pensata non è degna di essere vissuta". Pensare la propria vita, farsi un autoritratto, significa conoscersi, acquistare padronanza di sé, resistere agli ordini. La capacità di pensare, soprattutto, aiuta a sostenere la fatica più grande, quella di accettare le nostre contraddizioni, imparando a considerare quella parte di noi che non ci piace, che non tireremmo mai fuori, che non vogliamo vedere nemmeno noi. Solo facendola emergere può migliorare, può crescere e da ultimo diventare qualcosa di molto importante. Pensare salva dall'arroganza, ci aiuta a comprendere le nostre contraddizioni interiori, che non significa non riuscire a farsi un'idea personale su una questione, ma farsi un'idea come sintesi dell'esame delle tante idee che si sono affollate dentro di noi, che abbiamo verificato con gli altri, che possono presentare una caratteristica di contraddittorietà le une con le altre. Ragionare su questo non è facile, è una grande fatica. La fatica più grande.

L'incontro con il filosofo ha rappresentato il momento nel quale gli studenti, forse per la prima volta dall'inizio del progetto, hanno davvero compreso il senso del percorso che stavano facendo. Come al solito, le reazioni non sono state immediate, ma sono sedimentate a poco a poco dentro di loro e in occasione della verifica finale, nella quale si chiedeva di "ripensare" alle tappe del viaggio fatto insieme, sono emerse con energia e consapevolezza: *«Devo dire che ho vissuto l'esperienza filosofica come un trauma; inizialmente e fino a poche settimane fa, vivevo l'esperienza quotidiana passivamente, nella mia indifferenza, e sentivo che dentro me si accumulavano, come la sabbia sulle dune, milioni di informazioni e di concetti e io non possedevo la chiave per leggerli. Questo mi ha portato più volte a essere perplesso e non ho problemi a dirlo, a essere dubbioso sulle reali potenzialità del progetto. La svolta è avvenuta dopo l'incontro con la filosofa. Mi ha colpito tutto il discorso che ha fatto sull'importanza del pensiero e mi ha meravigliato la sua continua sete di ragionamento. Una dopo l'altra rispondeva a tutte le domande che lei stessa si era posta e questo è fondamentale, è fondamentale porsi delle domande. Afferrato il concetto sono riuscito a metterlo in pratica solo nelle ultime settimane, avendo a disposizione più tempo libero e l'effetto è stato quello di un ghiacciaio che si scioglie e origina un torrente impetuoso. Valanghe di situazioni represses sono tornate alla luce e ho avuto occasione di analizzarle per la prima volta, di chiedermi se avevo agito bene o male in quella determinata circostanza e ho scoperto di essermi spesso comportato male; ho posto quindi più attenzione al mio comportamento e ho cercato di imparare a leggere le*

reazioni altrui in base al mio atteggiamento e devo dire che questo è stato utile a conoscermi meglio. Prima del progetto scartavo a priori l'opzione di analizzarmi, un po' per la mancanza di tempo ma soprattutto per la fatica che avrei fatto e perché no, per la paura di affrontare le mie ombre. Ammetto di essere cambiato anche nel modo di prendere decisioni, prima ero molto passivo, accettavo con superficialità la circostanza, oggi sono più polemico e pronto a dire la mia. [...] Il tempo mi ha cambiato e la cosa che ora mi rende felice non è sapere come sono cambiato ma avere la consapevolezza di esserlo» (L.); «Durante questo percorso filosofico ho imparato tanto: ho imparato ad affrontare i problemi non sempre con l'istinto, ma facendone uno "studio" prima di fronteggiarli; ho imparato a credere sempre in me stesso; ho imparato a saper gestire i conflitti interni, anche se uno fra i più importanti devo ancora risolverlo; ho imparato a saper accettare e soprattutto a valorizzare ciò che la vita ci ha donato. [...] sono cambiate in me idee, pregiudizi che avevo sono ora scomparsi, cose che prima non sopportavo ho capito che sono fondamentali nella vita» (A.); «Sicuramente di tutto il progetto di filosofia ho apprezzato particolarmente la scrittura del diario e il contatto diretto con la filosofa Bianca Maria Ventura. [...] Come ha detto la professoressa ognuno di noi è un piccolo filosofo ogni qualvolta pensa e riflette. Ciò ha un po' contrastato con la visione di filosofo che avevo, infatti a questa parola attribuisco qualche nome famoso, di qualche uomo antico, con la barba, che diceva cose insensate, che pian piano prendevano forma e diventavano pillole di saggezza. Invece, ora mi rendo conto che la filosofia non è una materia così astratta come sembra, la si trova ovunque e fa strano pensare che uomini vissuti in epoche totalmente diverse possano avere pensieri comuni, che una frase di Socrate possa tuttora sembrare così contemporanea. Pensare, per quanto possa sembrare banale, è difficile, riuscire a capire ciò che avviene nella nostra vita lo è ancora di più, dargli una spiegazione a volte impossibile. Ciò che ho interiorizzato di queste lezioni è che qualunque scelta tu faccia incorrerai in un male, poiché questo è naturale, ciò che è importante però è saperlo affrontare e superarlo, questo è esclusivamente umano. È una grande responsabilità controllare il male, faticoso, una grande fatica, ma proprio perché richiede grande impegno, dà notevoli soddisfazioni; vivere nel bene, infatti, richiede più sforzi ma dà una maggiore consapevolezza della vita, la porta ad un livello più alto. [...] Insomma, questo percorso filosofico a mio parere ha chiesto molto a noi stessi e la parola chiave era "pensare", ma trovo che allo stesso modo ci abbia regalato qualcosa che prima non avevamo: la piena consapevolezza di noi stessi. Ora sta a noi la scelta di continuare a pensare o no» (C.); «L'esperienza filosofica di quest'anno scolastico è stata, per me, molto importante e significativa. Tutte le attività svolte mi hanno dato qualcosa, qualcosa di essenziale, di positivo intendo. In particolare scrivere il diario della luce e dell'ombra mi ha aiutato tanto. Ho imparato a scavare nei miei sentimenti, a esplorarli, ho portato alla luce emozioni e sensazioni che non pensavo mai di poter provare. Il diario è stato anche il mio rifugio, quando nessuno mi capiva, nessuno mi voleva ascoltare, scrivevo e ci riflettevo. Tutto ciò mi ha fatto crescere, capire chi e che cosa è importante non nella vita in generale, ma in questo periodo della mia vita. Ho imparato a gestire i conflitti nel migliore dei modi, affrontandoli. Non ho di certo cambiato il mio comportamento, ho soltanto migliorato certi aspetti. [...] Il progetto di filosofia è stato una sfida, che ho sicuramente vinto. Ho raggiunto il mio obiettivo: paure svanite, conflitti superati, apertura verso l'altro, riflessione (è questa la parola chiave). Questa è stata per me la fatica più grande» (F.).

Le parole di questi ragazzi forniscono due importanti spunti di riflessione sugli attori della relazione educativa: se è vero che gli studenti del primo biennio non hanno la maturità di quelli del secondo biennio e dell'ultima classe, sono perfettamente in grado di affrontare con serietà e profondità un'esperienza di esercizio del pensiero come quella sopra descritta, che, ne sono certa, ha lasciato in ciascuno di loro un "semino" prezioso che ha già iniziato a germogliare; tali riscontri, inoltre, riescono a dare un senso a quella che è la fatica più grande per noi insegnanti, non assuefarci a ripetere noi stessi, ma partendo dalla molteplice diversità di ciascuno dei nostri alunni, ricreare ogni volta un nuovo mondo per loro e per noi.

**LA DIKE-ALETHEIA**  
**Ernesta Angela Bevar**

*Contro il malgoverno*

La patria nostra non crollerà,  
Zeus la preserva cogli dei beati.  
Una dea veglia magnanima, alte le sue mani:  
è Pallade, figlia del gran Padre.

Eppur loro vogliono distruggerla:  
folli, bramosi, demagoghi dissennati  
con sofferenza sconteranno tale tracotanza.  
Non sanno star lontano dagli eccessi,  
gustar le sacre gioie del convivio.

S'arricchiscono coverti d'ingiustizia  
spezzando i sacri beni e il pubblico,  
chi qua chi là raziando,  
in barba ai fondamenti di Giustizia.

Solone

**ABSTRACT**

Che il mondo greco avesse sviluppato un crescente bisogno di approfondire il tema della giustizia rispetto al ruolo che essa svolge all'interno dell'etica e, nello stesso tempo, anche nella sua valenza pratica all'interno della *polis*, è stato prima di tutto il teatro a mostrarcelo, nell'ansia con la quale si pongono quelle domande, in attesa di soluzione, che ruotano intorno ai tragici destini di Edipo, Agave, Medea, Fedra, Elena, Oreste.

La *Repubblica*, è il dialogo platonico che ha al centro della sua trattazione l'argomento della giustizia. La ricerca di Platone parte dalla domanda socratica del "ti *estin?*". E, così, attraverso il dialogo a più voci Platone mette in scena il dibattito per eccellenza del proprio tempo; un agone in cui si confrontano diverse visioni filosofiche: la morale tradizionale di Cefalo<sup>1</sup> che offre definizioni troppo parziali e inconsistenti<sup>2</sup> perché da queste si possa estrarre qualche regola generale; la cultura sofista alla cui visione particolare – per cui essi non vedono nella giustizia nient'altro che una norma prestabilita, una convenzione tra gli uomini – Platone oppone la propria visione universale della giustizia; le parole di Socrate attraverso cui Platone sposta l'indagine dall'individuo, momento in cui ci si chiedeva cosa fosse la giustizia per ciascuno, alla *polis*, momento in cui occorre chiedersi che cosa è la giustizia per una città intera.

**1. La DikeAletheia<sup>3</sup>**

Nel primo libro della *Repubblica*, quando Trasimaco sostiene che "l'ingiustizia ha un gran potere"<sup>4</sup>, Socrate, suo interlocutore, gli fa notare che è impossibile non accorgersi che questa stessa ingiustizia è causa di odi, discordie, conflitti e che qualsiasi tipo di comunità deve estirpare o comunque arginare questi conflitti se vuole

---

<sup>1</sup> Il discorso di Cefalo sulla ricchezza mette bene in luce come "da sempre il desiderio di possesso ha costituito un incentivo alla prevaricazione e all'ingiustizia". S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico* op. cit., p.104.

<sup>2</sup> Le risposte alla domanda "che cos'è la giustizia?" diventano: è mantenere la parola data, è sincerità, è restituire quello che si è ricevuto.

<sup>3</sup> Il titolo di questo paragrafo è mutuato dal titolo del paragrafo 4 del libro di E. Colicchi Lapresa *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, op. cit.

<sup>4</sup> Platone, *Repubblica*, I, 344 c.

sopravvivere a se stessa, tanto che persino in una società di ingiusti, sarà più utile adottare una qualsiasi forma di giustizia, che ponga regole e limiti, affinché questa società non decada. Nel secondo libro, invece, si indaga su quale sia l'essenza della giustizia, sulla sua origine e sul perché gli uomini debbano darsi delle leggi alle quali sottomettersi. "Per sua natura si dice il fare ingiustizia è un bene, il male starebbe invece nel subirla."<sup>5</sup>. È un po' come dire che l'uomo ama la libertà, ma ama anche trovarsi tra i posti più alti nelle gerarchie, nella gestione del potere, e in questo secondo caso, la categoria della libertà perde di importanza. E siccome, afferma Glaucone, "tutti gli uomini sono costretti a sperimentare entrambe le cose, fare e subire ingiustizia, non potendo operare una scelta sono costretti al compromesso."<sup>6</sup>. Il punto di vista strettamente politico del Socrate platonico, per il quale la giustizia è la strada migliore, quella che occorre scegliere per il proprio benessere, viene a scontrarsi con l'etica individualistica e dissacrante di Glaucone e Trasimaco, per i quali lo Stato sembra essere un informe aggregato di egoismi e nient'altro.

La frase interrogativa che si ripete nel dialogo: "che cos'è la giustizia?" dà a Platone lo spunto per uno sguardo di insieme della sua prospettiva, mettendo il tema della giustizia al centro di una trama di argomenti quali l'etica, la politica, la psicologia. Se Socrate aveva maturato e difeso strenuamente l'identità del *nomimon-dikaion*, Platone colloca l'idea di giustizia in un orizzonte molto più vasto. La sua *dike* diventa virtù nel momento in cui viene a coincidere con l'*aletheia*. La legge diviene, perciò, la scoperta della verità. La contrapposizione tra verità/giustizia e apparenza/ingiustizia diventa infatti, secondo Colicchi Lapresa<sup>7</sup>, sempre più evidente nell'esposizione della dottrina platonica. La contrapposizione in generale è, di conseguenza, anche tra Platone e la cultura dei sofisti, che è a lui contemporanea, la quale si serve della persuasione, attraverso un uso improprio della parola, per trarre in inganno, producendo apparenza e rendendo la virtù la matrice dell'infelicità. Una industria di illusioni, insomma, che imita la verità facendosi strumento dell'ingiustizia. Solo i filosofi, in quanto maestri di verità, possono far decadere la cultura della *doxa* e accedere alla vera conoscenza.

Della ingiustizia della città sono responsabili "gli amatori di spettacoli, amanti delle belle arti e uomini d'azione". In questa idea c'è molto della struttura che Platone vorrebbe dare alla *kallipolis* che egli tenta di "vedere con la mente". Dietro questa critica ci sono alcune convinzioni che Platone giustificherà nel corso della sua opera, quali la censura dell'arte, la critica alla *doxa* e quella all'intelligenza pratica dell'uomo, in quanto sapere che non può pervenire alla verità.

Adorno<sup>8</sup> ha colto una differenza fondamentale tra quella che i latini chiamano *veritas* e la parola *aletheia*. Quest'ultima infatti deriva dal verbo *lanthano*, il quale, a sua volta, deriva da *Lete*, il fiume dell'oblio. *Alètheia* significa, perciò, scoprire, disvelare. La parola *veritas* per Adorno "vuol dire tutt'altro che verità. Vuol dire, in origine, "fede"; fede nel significato più ampio della parola". L'*aletheia* ha, poi, nella speculazione filosofica di Platone, una forma monolitica. Colicchi Lapresa la definisce "una verità assoluta, una norma eterna e irrevocabile"<sup>9</sup>, ma resta sempre il frutto di una scoperta, e di conseguenza, anche di una ricerca. La forma monolitica della giustizia/verità, si spiega con la necessità di porsi come norma morale, affinché vengano raggiunti i fini dell'unità, della concordia, della stabilità all'interno di uno stato. Questo è possibile "preservando l'identità dell'ordinamento politico e dell'assetto culturale e sociale"<sup>10</sup> in quanto alla base della visione etico-politica di Platone stanno unità, compattezza e stabilità, le quali si oppongono alle categorie di cambiamento e diversità. Ecco perché la città perfetta risulta essere autarchica, censoria e per certi aspetti totalizzante. Platone, infatti, considera il mutamento quanto di più pericoloso esista per la *polis*. Per superare le due categorie di molteplicità e mutamento gli occorre trovare una giustizia oggettiva, che si ponga al di sopra degli interessi individuali, dei rapporti di forza e che sia rispettosa anche della verità oggettiva.

Platone fa appello alla cultura delle origini, quella di Omero, di Esiodo o anche di Eschilo, che aveva subordinato l'individuo alla comunità attraverso la stretta attinenza al ruolo assegnato, che aveva definito la giustizia in termini di limite da non travalicare. È quella cultura che, per l'aristocratico Platone, l'avvento della democrazia aveva sconvolto con il suo carico di anarchia, instabilità e incostanza, e che egli vuole adesso

---

<sup>5</sup> Platone, *Repubblica*, II, 358 e.

<sup>6</sup> Platone, *Repubblica*, 358 e 359 a.

<sup>7</sup> E. Colicchi Lapresa, *La DikeAletheia di Platone e La dottrina platonica dell'educazione in Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, op. cit., pp. 831-835.

<sup>8</sup> F. Adorno, *Parole chiave della filosofia greca* in una intervista all'EMSF *Filosofia e Attualità*, n. 7, Napoli 1998.

<sup>9</sup> E. Colicchi Lapresa, *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, op. cit., p. 94.

<sup>10</sup> E. Colicchi Lapresa, *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, op. cit., p. 89.

ripristinare. Il modello di società da lui elaborato ha come obiettivo quello di rifondare il principio di giustizia, di rigettare ogni forma di relativismo che dà luogo a una forma personalistica di potere. La giustizia deve diventare legge cosmica, offrirsi come principio ordinatore della città e dell'anima. Nello stato perfetto, la realizzazione della giustizia politica richiede il possesso della conoscenza. Platone, perciò, alla ricerca della *dikaiosyne*<sup>11</sup>, espressione che si sostituisce a *dike* e che indica la virtù preposta al "comportarsi giustamente", stabilisce che, per realizzare la giustizia, è necessario legare il potere al sapere. La conseguenza di ciò è che "le leggi sono imitazioni della verità, e tanto più sono simili al vero quanto più è sapiente chi le ha redatte."<sup>12</sup> L'intervento di Trasimaco mette in discussione questo principio. Egli vede nelle figure del reggitore dello stato e del legislatore tutt'altro che i depositari della verità, gli unici eletti alla sapienza politica. Si discute del potere e di chi lo gestisce, e se siano giusti coloro che lo detengono oppure se costoro non facciano semplicemente il loro interesse a discapito dei sudditi.

La possibilità che il progetto di Platone si concretizzi richiede che il filosofo assuma il potere all'interno della città, o che chi già lo detiene diventi filosofo. Questi obiettivi non sono considerati utopici: lo dimostrano i viaggi in Sicilia alla corte dei due Dionisi e l'attività politica concreta perseguita dagli Accademici. Platone non intende infatti rimanere "un parolaio"<sup>13</sup>. Considerata l'attività del filosofo come terapeutica, per cui "il politico è come un buon medico capace di tener conto di tutte le variabili"<sup>14</sup>, la liberazione dall'ingiustizia e la cura delle anime dei cittadini diventeranno i compiti fondamentali del reggitore dello Stato, del filosofare. La gerarchia, nella quale i filosofi rappresentano il vertice, prevede altre due classi, quella dei produttori (agricoltori e artigiani) e quella dei guerrieri che hanno come compito la difesa della città. In questo modello di città giusta, per i governanti e i difensori, ogni differenza e ogni possesso decadono, mentre divengono fondamentali la collaborazione e la funzionalità.

Alla figura del filosofo Platone affida l'elaborazione e la custodia di quel patrimonio di conoscenza e verità che fonda la giustizia. Il filosofo è colui che è designato a guidare gli altri, a indirizzarli correttamente. Quella dei filosofi è, quindi, un'élite, essi rappresentano la parte "aurea" nella comunità. E siccome non è ammessa nessuna forma di mobilità sociale occorre individuare fin dall'inizio qual è il metallo che si mescola all'anima dei bambini e, quindi, su questa base stabilire il ruolo che spetta ad ognuno. La funzione dei filosofi è, quindi, quella di custodire e controllare, ma chi controlla i filosofi? La risposta di Platone è sempre da ricercarsi nell'educazione al sapere, carattere principale della loro formazione. Questo tipo di educazione è esclusivo della classe dei filosofi in quanto "è impossibile che la massa filosoficamente rifletta"<sup>15</sup>. Per questo motivo è necessario che l'educazione dei filosofi sia curata nei minimi dettagli. Come si arriva ad essere filosofo? L'educazione dei filosofi è un lungo allenamento, un tirocinio, che ha come unica premessa la predisposizione a diventare tale. Se agli artigiani basta un'educazione basata sulla pratica, non così ai guardiani e ai governanti. La conoscenza alla quale avranno accesso i filosofi, narra il mito più famoso di Platone, quello della caverna nel VII libro della *Repubblica*, sarà quella che coincide con la massima forma di sapere. Tra i gradi della verità intesa come: percezione di immagini (*eikasia*), credenza (*pistis*), conoscenza razionale (*dianoia*) e, infine, *noesis*, quest'ultima sarà propria dei filosofi, i quali non dovranno semplicemente contemplarla, ma, dopo aver visto il sole della verità, dovranno tornare indietro e liberare tutti coloro che vivono ancora nella caverna, al buio. È il momento in cui i filosofi mostrano la loro funzionalità all'interno della comunità, il momento in cui da "parolai" diventano politici, scendendo nella dimensione pratica dell'esistenza. Le leggi, poi, si faranno interpreti dell'educazione di tutte le classi. Essendo un elemento comune a tutti i cittadini, le leggi si renderanno necessarie al buon andamento dello stato. L'ideale di Platone è un governo di migliori (*aristoi*), ma inteso non nel senso di nobili o di ricchi, bensì, secondo la definizione di Abbagnano, nel senso di una sofocrazia, cioè un governo di sapienti<sup>16</sup>. Ma di quali sapienti stiamo parlando? Chi sono questi filosofi? La Grecia è stata popolata da diversi tipi di filosofi. Occorre perciò definire chi è il filosofo, se sia come afferma Socrate l'amante di tutta la sapienza mai sazio del nutrimento che le varie discipline rappresentano per lui, oppure se sia l'amante degli spettacoli di cui parla Glaucone. Gastaldi<sup>17</sup> scorge la definizione platonica di

---

<sup>11</sup> *Dikaiosyne*, infatti, è da intendersi come una qualità morale dell'individuo, perciò collocata da Platone tra le quattro virtù cardinali: intelligenza *phronesis*, moderazione *sophrosyne*, giustizia *dikaiosyne* e coraggio *andreia*.

<sup>12</sup> *Metis*, medicina, antica sofistica in *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, E. Colicchi La presa, op. cit., pp. 55-81.

<sup>13</sup> Platone, *Lettera VII*, 324 e352 a.

<sup>14</sup> G. Cambiano, *Storia e antologia della filosofia*, Laterza, Roma Bari, 1999, pp.169-190.

<sup>15</sup> Platone, *Repubblica*, VI, 494 a.

<sup>16</sup> N. Abbagnano, *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino, 1996, p. 168.

<sup>17</sup> S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, op. cit., p. 121.

filosofo in una frase del libro VI in cui si legge “sono coloro che riescono ad arrivare a ciò che rimane invariabilmente costante e non si perdono nella molteplicità del variabile”<sup>18</sup>. Non è per tutti, infatti, la possibilità di accedere alla conoscenza del Bene e delle idee.

Indagare su che cosa sia la giustizia solleva anche un altro problema, quello di capire che cosa le abbia dato origine. Occorre, a questo riguardo, ritornare allo “stato di natura”. Secondo Glaucone la giustizia è nata in conseguenza delle paure che gli uomini hanno delle violenze e delle prevaricazioni; Antifonte afferma che l’ingiustizia trova sempre il modo per manifestarsi nascondendosi dietro i *nomoi* della città per coltivare i vizi privati; e mentre la morale tradizionale tenta di esortare alla giustizia con l’illusoria promessa delle ricompense divine, Adimanto frantuma questa credenza con l’osservazione che anche chi agisce ingiustamente può, attraverso i riti e i sacrifici, conquistarsi facilmente la benevolenza divina. Lo stato di natura che teorizza Platone, invece, è quello che nasce non dalla paura, ma dal bisogno, cioè dall’incapacità del singolo di essere autosufficiente. Gli individui, in seguito a questa consapevolezza, si dividono i compiti all’interno della città, specializzandosi sempre più, al punto da non poter più mutare la loro condizione. Se per Eraclito la giustizia era conflitto, per Platone è giustizia l’equilibrio delle parti col tutto. Sostiene Gastaldi che la *polis tryphosa* non è altro che il risultato dell’aumento e della complicazione dei bisogni, che la portano a desiderare pian piano sempre di più fino a perdere la propria *sophrosyne* nel lusso. Attraverso le parole di Socrate viene enunciato il principio per cui un politico deve operare all’interno della città come un buon medico, in contrasto con quello che era stato fino ad allora, cioè un politico-cuoco, che, saziando gli appetiti e l’ingordigia dei cittadini, l’aveva trasformata in una città “gonfia e purulenta”<sup>19</sup>.

D’altra parte, andando oltre la posizione socratica, che aveva definito come uomo giusto chi, nonostante tutto, rispettava la legge, Platone sostiene che non esiste un uomo giusto senza una società giusta. Ma è vero anche il contrario, cioè che una società giusta non può esistere senza individui giusti. La giustizia politica congloba in sé gli interessi di tutta la comunità e trova nell’educazione il mezzo più adatto al mantenimento dello Stato. Sono le virtù dei singoli individui che definiscono la città come coraggiosa, sapiente oppure come giusta. Platone, in realtà, tenta di mantenere entrambi gli aspetti, con due idee: la prima, espressa nella *Repubblica*, secondo la quale gli uomini, interiorizzando l’idea di giustizia, possono non avere più bisogno di leggi repressive, e la seconda, espressa nelle *Leggi*, per cui la natura umana, che è composta di due parti, l’una razionale, l’altra irrazionale dominata dalle passioni, può essere “raddrizzata” nel momento in cui la si conforma ai principi delle leggi. Al di là di questo, le *Leggi* rappresentano la riflessione matura di Platone e, per alcuni interpreti, una testimonianza del suo pessimismo: egli sembra essersi reso conto che gli uomini non possono sostituirsi alle leggi, ma al massimo possono tentare di interiorizzarne le norme e realizzare così la giustizia. È il Platone che ha scelto la “seconda navigazione”, quel *deuteros plous* citato nel Fedone<sup>20</sup>, che occorre seguire nel momento in cui ci si trova nella bonaccia, facendo appello alle proprie forze, per uscirne. Rendere e mantenere giusti i cittadini deve essere lo scopo principale della città, attraverso l’educazione alla giustizia dello stato. La *paideia*, scrive nelle *Leggi*, deve configurarsi come “educazione alla virtù, che accende nel fanciullo il desiderio e l’amore di riuscire perfetto cittadino e di saper comandare con giustizia e obbedire con giustizia.”<sup>21</sup>. Nella *Repubblica* Platone sostiene che ogni cittadino deve essere dotato di giustizia e temperanza intese, appunto, come capacità di adempiere al proprio dovere e di capire qual è la forma migliore di governo. Convieni, poi, che “ciascuno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale disposizione”<sup>22</sup>. L’uomo raggiungerà la perfezione del suo *eidos* quando aderirà al principio di giustizia e “sarà ciò che deve essere”<sup>23</sup>. È in questa simbiosi delle parti col tutto, dei singoli competenti nel ruolo che spetta loro all’interno della comunità, che si incarna l’idea di giustizia. Scrive ancora Platone nella *Repubblica* che solo il saggio riesce a realizzare dentro di sé la città ideale. È, infatti, soprattutto attraverso la ricerca del proprio ruolo – in quanto un singolo che non svolge una funzione all’interno della comunità non ha senso – che la città recupererà la cognizione di giustizia che aveva perso e che l’aveva condotta all’abbandono dei “costumi ed usi dei padri” e alla decadenza politica e morale. Qui si vede come per Platone rivedere l’equilibrio dello Stato significa farlo avendo come punto di riferimento costante l’idea della giustizia. Dal contrasto tra pubblico e privato che si è venuto delineando nella storia della *polis*, è il privato che deve, per così dire, cedere il

---

<sup>18</sup> Platone, *Repubblica*, VI, 484 b.

<sup>19</sup> S. Gastaldi, *Storia del pensiero filosofico antico*, op. cit., p.99.

<sup>20</sup> Platone, *Fedone*, 96 a102.

<sup>21</sup> Platone, *Leggi*, I, 629 b 630 c.

<sup>22</sup> Platone, *Repubblica*, II, 369 d 370 c.

<sup>23</sup> E. Colicchi Lapresa, *Ragione e scienza nella filosofia dell’educazione classica*, op. cit., p. 91.

posto, in quanto la città perfetta che Platone delinea, quella in cui la vera giustizia, a lungo cercata, viene alla luce, non può che mettere in comune tutto, persino gli affetti familiari.

*Sophrosyne* dà luogo a concordia (*homonoia*), essendo sempre il naturale accordo degli elementi quello che prevale e che, di conseguenza, acquista il diritto di governare nella città. Ma per capire se sia meglio seguire la via dell'ingiustizia o quella della giustizia, per capire quanto esse determinino la felicità o infelicità dei cittadini, Platone nei libri VIII e IX della *Repubblica* analizza diversi tipi di città degenerate, operando sempre un parallelismo tra le forme di governo e il cittadino che ne incarna le caratteristiche. "Pertanto, se cinque sono le forme di governo, altrettanti dovranno essere i caratteri dominanti dell'anima dei cittadini."<sup>24</sup> Le forme di governo analizzate, dopo la *kallipolis* sono la timocrazia, l'oligarchia, la democrazia e la tirannide. Della timocrazia, Platone, afferma essere nient'altro che la degenerazione della *kallipolis*, che produrrà il crollo del giusto dominio dei custodi, i quali saranno temuti, in quanto il potere nel frattempo sarà finito nelle mani di "personalità aggressive e grossolane, le quali sono portate più verso la guerra che la pace"<sup>25</sup>. La timocrazia è un governo di uomini bellicosi, che insieme, sempre anelano alla ricchezza. Il cittadino timocratico è un uomo diviso, dominato alternativamente dalla sua parte razionale e da quella irascibile. L'oligarchia è il potere concentrato nei forzieri e in chi li possiede. Sono custodi corrotti dal possesso quelli che hanno dato luogo a questa forma di governo e che "piegano le leggi" al proprio volere. Questo assetto è ben lontano dallo stato ideale e Platone ne spiega il perché: "E non è forse vero che la ricchezza e la virtù sono a tal punto differenti, che ponendo ciascuna sui bracci della bilancia li piegano in direzione opposta?"<sup>26</sup>. Le conseguenze di questo stato sono un forte antagonismo tra ricchi e poveri, l'aver dimenticato il valore della virtù e averlo sostituito con la bramosia di denaro, un aumento della miseria e della criminalità. Il cittadino oligarchico è un "uomo meschino, che trasforma tutto in moneta; un individuo che accumula" e continua ancora Platone, per bocca di Socrate, "uno di quelli che vanno a genio alla massa"<sup>27</sup>, un individuo senza educazione e dominato dalle sue passioni.

Se la timocrazia ha prodotto l'oligarchia, adesso quest'ultima dà luogo alla democrazia. Essa si configura come la presa del potere dei poveri sui ricchi. È un potere individuale e anarchico. Il cittadino corrispondente a questo stato è un cittadino privo di ogni educazione, per niente saggio, che non sa distinguere tra i desideri necessari e quelli che non lo sono e, perciò, "il suo modo di vivere non ha né un criterio né una legge, ma chiamando la sua bella vita, spensierata e dolce, la consuma tutta in tale maniera"<sup>28</sup>. È convinzione di Platone che uno stato democratico sia quanto di meglio si possa auspicare solo quando vi è corruzione, perché garantirebbe una minore oppressione. Dalla democrazia nasce la tirannide. Il fine della democrazia è una libertà smodata, che non riconosce alcuna autorità, nemmeno quella delle leggi, ma "...la più assoluta e la più dura schiavitù deve venire da una estrema libertà"<sup>29</sup>.

Il tiranno si insinua tra il popolo all'inizio come suo difensore contro le mire dei ricchi, per poi diventare un feroce despota. Se il buon politico è come il buon medico che cerca l'armonia delle parti col tutto, il tiranno è l'opposto di quel medico. Perciò egli inciterà alla guerra e alla discordia e si cironderà di persone squalificate. Ma, in realtà, il vero schiavo è lui, insoddisfatto, costretto a vivere nell'angoscia, massimamente infelice.

Rispetto a queste forme di governo, il tipo di città che elabora Platone vuole essere una critica e un paradigma nello stesso tempo. Infatti, come ha ben detto Vegetti, "Platone disegna un circolo dialettico fra utopia, progetto e rivoluzione"<sup>30</sup>. A chi ha visto in Platone un rivoluzionario, a chi l'ha definito un cristiano prima di Cristo, un filosofo viennese di questo secolo Karl R. Popper ha, invece, obiettato che il progetto politico di Platone di una città autarchica, rigida e centralizzata è da mettere in relazione a tutte quelle filosofie che hanno della storia una concezione decadente, che promuovono l'ideale di una società chiusa, ispiratrice di vecchi e nuovi totalitarismi. L'accusa di Popper a Platone si sintetizza nella seguente sentenza: "egli è il padre dello statalismo autoritario"<sup>31</sup>, in quanto ha sacrificato la libertà in cambio della sicurezza, ha giudicato la giustizia come un possesso dello "Stato tutto intero", ha concepito l'individuo come l'ingranaggio integrato in un sistema. Ma soprattutto il danno

---

<sup>24</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 544 d e.

<sup>25</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 547e-548 a.

<sup>26</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 550 e.

<sup>27</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 554 a.

<sup>28</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 561 d.

<sup>29</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, 564 a.

<sup>30</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p. 127.

<sup>31</sup> K. Popper, *Contro Platone*, Armando, Roma, 2001, pp. 75-87.

peggiore è stato quello di rispolverare il vecchio tipo di società chiusa (quella dei padri), che Popper<sup>32</sup> definisce tribale perché basata sulle tribù, alle quali Platone sostituisce il collettivo, e perché fondata sulla religione della “nobile menzogna”, unico strumento che egli ha per tenere soggetto il terzo ceto, quello dei produttori escluso dalla politica. Il testo platonico è stato fatto oggetto di una molteplicità di differenti interpretazioni. È possibile citare tra queste anche quella di Adorno, secondo il quale occorre, nella lettura filologica del testo, tenere presente il contesto politico di quel tempo. La democrazia di Platone, spiega Adorno<sup>33</sup>, non è di tipo quantitativo, ma organico, in quanto la città tende a realizzare l’omologazione dei suoi membri, i cittadini, intorno a un comune patrimonio di valori. Gadamer<sup>34</sup> d’altra parte, afferma che chi muove delle accuse di totalitarismo a Platone non è capace “di cogliere le sfumature umoristiche ed ironiche del linguaggio platonico”. C’è da dire, poi, che ancora una volta le esigenze del presente, pur risultando feconde nei termini di una curiosità che stimola ad oltrepassare le barriere del tempo, si rivelano estremamente infruttuose e sterili per chi, come Popper, voglia misurare due civiltà così diverse, la nostra e quella greca, sulla base delle concezioni moderne di giustizia, Stato, diritto o libertà. La città di oggi non è la *polis* greca, così come non lo è il senso col quale in questo secolo viviamo l’appartenenza alla società civile e allo Stato. Per i Greci la giustizia non era solo un impegno all’interno della comunità, ma anche una norma da interiorizzare. Essa rappresenta il bene supremo per l’anima perché i giusti vivono meglio, verranno ricompensati e otterranno l’immortalità per la propria anima. La felicità è legata al futuro, a promesse escatologiche. E nell’anima, sede della scelta che è sempre libera<sup>35</sup>, che può trovarsi giustizia; è l’anima che può decidere di trovare la felicità. Socrate riesce a ridimensionare il potere male amministrato, quale ad esempio quello dei tiranni, sostenendo che essi non realizzano la propria volontà. Oggetto della volontà, infatti, può essere solo il bene, ed essi ignorano quale sia davvero il bene. Costoro non potranno mai raggiungere la felicità, perché essa non coincide con l’ingiustizia. Solo dopo aver scontato una giusta pena, nel vivere una sorta di catarsi, essi potranno guarire l’anima lesa dalle ingiustizie, perché la dote che è all’origine di tutte le altre e che le vivifica, conservandole, è proprio la giustizia.

Il Bene platonico, quindi, è principio e fine delle azioni umane ma ha un carattere trascendente, nella speculazione filosofica di Aristotele, invece, il fine verso il quale, naturalmente, ogni cosa tende è l’*eudaimonia*. Il bene, per Aristotele è raggiungibile attraverso le azioni umane, le quali si muovono solo ed esclusivamente nel campo del possibile e mai nello stesso modo. La felicità si costituisce, quindi, come *telos* dell’agire morale e di conseguenza anche delle volizioni umane. Se in Platone la giustizia era quella virtù globale che comprendeva le altre e tra queste svolgeva la funzione di moderatrice, principio di armonia che era alla base dell’unità delle virtù, in Aristotele la giustizia assumerà un’importanza maggiore tra le virtù, riuscendo ad essere al tempo stesso tanto una disposizione dell’agire (*hexis*) quanto attività quotidiana (*praxis*). Nel campo della giustizia la realizzazione della felicità passa attraverso la dinamica, la migliore che si possa creare, tra il singolo e la comunità. “Sicché, in uno dei sensi in cui usiamo il termine, chiamiamo giusto ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti”<sup>36</sup>. Questo appello all’attività, ad essere felici nell’azione, servirà ad Aristotele a motivare un ritorno alla vita pratica all’interno della città, dopo le “fughe” che potevano aver ispirato l’atteggiamento di Platone, l’intellettualismo socratico e la sua aspra critica alla democrazia ateniese. Viano fa notare come il culto platonico dell’anima poteva trasformarsi in un ascetismo, “mentre la negazione della politica in generale diventava il progetto di una politica alternativa”<sup>37</sup>.

Così Platone: “è necessario che gli uomini si diano delle leggi e vivano in conformità ad esse, perché altrimenti non differirebbero affatto dalle bestie più feroci”<sup>38</sup>; così Aristotele: “chi pretende che comandi solo la legge pretende che comandino solo Dio e la mente, mentre chi pretende che comandi solo l’uomo aggiunge anche il dominio e l’animalità”<sup>39</sup>. Gli uomini, essendo condizionati da desideri e interessi privati, non possono garantire quella impersonalità che invece costituisce il dominio della legge, la quale è “ragione senza passione”<sup>40</sup>.

---

<sup>32</sup> K. Popper, *Contro Platone*, op. cit., pp. 85121.

<sup>33</sup> F. Adorno, *Platone. La Repubblica* in una intervista all’EMSF, Firenze La Colombaria 1987.

<sup>34</sup> H. G. Gadamer, *La concezione della politica in Platone* in una intervista all’EMSF, FermoPalazzo dei Priori, 1991.

<sup>35</sup> “Non sarà un demone a scegliervi la sorte, ma sarete voi a scegliervi il demone... la virtù non ha padrone... la responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile”.

<sup>36</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1129 b 1620.

<sup>37</sup> C. A. Viano, *Introduzione a Aristotele Politica*, Rizzoli, Roma, 2002, p. 17.

<sup>38</sup> Platone, *Leggi*, IX, 874875.

<sup>39</sup> Aristotele, *Politica*, III, 1287 a 2830.

<sup>40</sup> Aristotele, *Politica*, III, 1287 a 32.

### Scheda didattica

Il percorso didattico proposto di seguito nasce all'interno di un approfondimento di ampio respiro sul tema della giustizia che ha origine da una ricerca genealogica<sup>41</sup> e culmina nell'elaborazione dell'etica aristotelica. Una riflessione tematica, quindi, che, attraverso la storia della filosofia e l'analisi dei cambiamenti sociali della Grecia classica, attinge necessariamente anche da temi e contenuti letterari, politici, storici.

L'approccio al pensiero di Platone in queste lezioni è pensato come empiricamente dialettico, perché la forma letteraria scelta dal filosofo ci invita costantemente a immergerci nei costanti richiami e nelle risposte che l'autore stesso dà a problemi posti da filosofi precedenti o a lui contemporanei. Il fascino maggiore che traspare dai testi platonici è esercitato, infatti, dai rimandi e dai riferimenti a personaggi del proprio tempo, dalla messa in scena dei botta e risposta (tipici peraltro della brachilogia socratica, quel "dialogare in modo breve" che, contrariamente alla forma del monologo e alla macrologia propria della retorica, dà l'opportunità all'interlocutore di porre le proprie obiezioni intervenendo liberamente e più volte nel corso del confronto), dalla dimensione dialettica che lascia intravedere, attraverso la forma dialogica, quanto fosse divenuto urgente trovare una risposta univoca alla "domanda essenziale del V secolo".

Il percorso è pensato per una classe prima di un Liceo Classico. Le ore da preventivare sono 7 e così ripartite: 2 ore di lezione introduttiva e analisi dei testi; 4 ore di dialogo recitato attraverso role playing inframmezzati da osservazione e rielaborazione; 1 ora per la verifica scritta. Prerequisiti imprescindibili sono le lezioni sulla giustizia in Socrate e nei sofisti. La scelta di dedicare la maggior parte delle ore a un apprendimento di tipo esperienziale attraverso il role playing è determinata dalla convinzione che mettere in pratica lo stile letterario scelto da Platone, il dialogo, attraverso una simulazione dei dibattiti, ma anche delle situazioni reali a cui i testi platonici fanno talvolta riferimento, possa contribuire a un maggiore coinvolgimento degli studenti. La modalità del role playing, in alcune circostanze, può contribuire a un migliore apprendimento connettendo coscienza e conoscenza all'interno una esperienza di gruppo significativa. Inoltre attraverso la pratica dialogica, e grazie anche alla dimensione del gioco, gli studenti potranno mettere alla prova la capacità argomentativa delle tesi enunciate (cioè la loro ragionevolezza), l'efficacia dialettica, le ripercussioni esistenziali sul piano etico e politico di quanto asserito negli esempi concreti evocati nel testo platonico e in quegli esempi che scaturiranno dalle argomentazioni e dall'esposizione degli studenti stessi. Il role playing va coordinato e guidato dal docente come una modalità di gioco che ha al tempo stesso una valenza euristica e simbolica<sup>42</sup>.

Per scongiurare una identificazione "totalizzante" con il punto di vista del personaggio a cui alcuni studenti "daranno voce", altri compagni avranno il ruolo di osservatori rispetto alle dinamiche e alla correttezza logico formale di quanto condiviso. Gli osservatori dovranno redigere appunti brevi e stimolare successivamente la riflessione di tutti i compagni con la propria testimonianza. Gli studenti scelti per mettere in scena alcune parti dei dialoghi avranno il compito di studiare bene i canovacci<sup>43</sup> loro assegnati nei giorni precedenti. Tutti i ruoli devono

<sup>41</sup> Ernesta A. Bevar, *Genealogia della giustizia*, Comunicazione filosofica, n. 24 Maggio 2010.

<sup>42</sup> A. Bondioli, *Gioco e educazione*, FrancoAngeli, Milano 1996.

<sup>43</sup> Proposta tipo per un canovaccio da leggere e usare come punto di partenza per lo studio a casa:

«Domanda: che cosa è la giustizia? Leggere questa breve sintesi e rintracciare nel testo platonico i passaggi segnalati. Eventualmente effettuare ulteriori ricerche rintracciando altri passaggi inerenti alla domanda di partenza (nella *Repubblica* o in altri dialoghi già letti). **CEFALO** afferma che "la giustizia può essere intesa come il tradizionale principio della rettitudine proprio degli uomini di affari" (Platone, *Repubblica*, I, 329d); **POLEMARCO** ritiene che "la giustizia sia una *techne* propria delle società commerciali, che consiste nel fare del bene agli amici e del male ai nemici" (Platone, *Repubblica*, I, 332a e ss); **TRASIMACO** sostiene che "la giustizia è l'utile del più forte" (Platone, *Repubblica*, I, 338e-339a); uno strumento in mano al potere costituito che lo gestisce in base alla propria utilità. Chi detiene il potere, specificherà Trasimaco, lo fa sempre a proprio vantaggio infatti la perfetta ingiustizia corrisponde alla perfetta felicità identificando l'ingiustizia con la virtù (Platone, *Repubblica*, I, 348b e ss); **SOCRATE** confuta di volta in volta le tesi dei suoi interlocutori avvalendosi di alcuni esempi pratici. A Cefalo Socrate risponde che i principi dettati dalla tradizione non possono essere trasferiti come norme universali al di là del limite del contesto in cui hanno validità (Platone, *Repubblica*, I, 333a-336a. «Ma è forse proprio dell'uomo giusto danneggiare un qualsiasi altro uomo?», domandai. «Senza dubbio!», rispose. «Si deve arrecare danno ai malvagi e ai nemici». «Ma i cavalli, se sono maltrattati, diventano migliori o peggiori?» «Peggiori». «In relazione al pregio dei cani o dei cavalli?» «A quello dei cavalli». «Quindi anche i cani, se sono maltrattati, diventano peggiori in relazione al pregio dei cani, non a quello dei cavalli?» «Per forza». «E degli uomini, amico mio, non diremo che se sono maltrattati diventano peggiori in relazione alla virtù umana?» «Senz'altro». «Ma la giustizia non è una virtù umana?» «Anche questo è innegabile». «Allora, caro amico, è gioco forza che gli uomini maltrattati diventino più ingiusti»); Socrate confuta la tesi di Polemarco mostrando come la società commerciale essendo fortemente conflittuale concepisce amici e nemici non come tali di per sé ma solo in vista del fine che si sta perseguendo. La tesi di Trasimaco appare più difficile da confutare – e forse proprio per questo il dialogo si fa più incalzante e più appassionante – pertanto Socrate ne mostra le contraddizioni in due passaggi diversi. Sfruttando l'affermazione di Trasimaco secondo cui non si arriva al potere senza possedere una precisa competenza, Socrate indaga allora i contenuti

essere concepiti come intercambiabili affinché ogni studente possa sperimentare e mettere se stesso al centro del proprio apprendimento. Le situazioni rappresentate non devono avere una durata maggiore ai 15 minuti e devono partire da un problema specifico: cos'è la giustizia? qual è l'origine della giustizia? la giustizia è una virtù? chi deve governare?. Gli studenti saranno supportati dalla lettura e dall'analisi del Primo e del Secondo libro della *Repubblica* svolta insieme al docente nelle prime due ore di lezione. La finalità del role playing non è quella di seguire un testo già confezionato e di recitarlo a memoria, bensì di riuscire a dare un contributo con una riflessione personale a un punto di vista esterno come può essere il pensiero di un filosofo, di un sofista, di un giovane o di un anziano commerciante del V secolo. Si tratta di proseguire e riformulare con parole proprie un discorso iniziato da qualcuno prima di noi, di riprendere quel tema e provare a rimmetterlo in discussione. Il gioco va concepito sempre nel rispetto del contesto storico di riferimento e del personaggio a cui si sta dando la propria voce. Pertanto sarà necessario esplicitare, prima di dare avvio ad ogni azione, il luogo dove si svolge il dialogo, il periodo storico, i rapporti che intercorrono tra i personaggi coinvolti, il problema dal quale il dialogo scaturisce. Questo gioco guidato basato su diverse azioni di role playing consente agli studenti di esercitare la capacità di interazione e di comunicazione del gruppo classe, nonché di sviluppare alcune abilità: esprimere le proprie idee, ascoltare gli altri dando a tutti la possibilità di parlare, conoscere le idee degli altri, motivare le proprie e discutere insieme agli altri sulle diverse prospettive<sup>44</sup>.

---

di questa competenza in quanto correlati all'utile da perseguire. Se l'oggetto dell'attività del buon governante è quello di fare il bene dei suoi sudditi e della sua comunità, allora egli dovrà perseguire l'utile dei suoi sudditi e non il proprio. Nella parte finale del Primo libro Socrate sosterrà, inoltre, che qualunque gruppo sociale ha bisogno di armonia e giustizia per perdurare nel tempo, l'ingiustizia invece rende impossibile l'azione sociale tra più individui». (Platone, *Repubblica*, I, 352 e ss).

<sup>44</sup> A. Varani, *Role play, comunicazione assertiva e giochi collaborativi*, Informatica & scuola, Anno XIV, numero 1, Maggio 2006.

**INTERPRETAZIONI DELLA REALTÀ  
DAL REALISMO GNOSEOLOGICO AL REALISMO INTERNO  
FONDAMENTO, DISSOLUZIONE E RIVALUTAZIONE DEL CONCETTO DI REALTÀ**

**Pierluigi Morini**

**Premessa**

Data la buona riuscita dell'intervento svoltosi l'anno passato al Liceo Classico Galvani di Bologna, ho pensato di proporre anche per quest'anno, A/S 2009-10, un Laboratorio di Filosofia che mettesse a tema il significativo concetto di **Realtà** - attorno al quale si sono espressi filosofi ed autori – introducendo alcune delle loro più importanti interpretazioni accompagnate dalla visione e dall'analisi di una pittura o di alcune sequenze di film.

Si tratta di brevi esperienze estetiche, che non hanno tolto nulla all'autonomia disciplinare della Filosofia ma che, a mio avviso, ne hanno potenziato la valenza e la portata proprio attraverso quel dialogo con le forme dell'arte, o con le scienze, dando luogo così ad una modalità didattica che altrove ho già denominato "introduzione estetica alla filosofia".

In questo articolo espongo il contenuto del Modulo laboratoriale, così come è stato fruito dagli alunni di una Terza Classe, sotto forma di fascicolo. Dalla lettura, dallo studio e dagli ulteriori approfondimenti consigliati, gli studenti hanno poi desunto i *modelli di razionalità* che gli autori citati hanno espresso. Le pratiche didattiche che hanno loro permesso di farlo, verranno espone in un articolo successivo a questo.

Per dare continuità alle esperienze laboratoriali di filosofia che si svolgono nell'Istituto Scolastico, si è scelto di avviare i lavori a partire da una domanda sulla nozione di **realismo**, riferita a Platone ed Aristotele, formulata l'anno scorso da un alunno di Prima Classe, al termine del Laboratorio Tematico di Filosofia a cui aveva partecipato. Proprio dagli sviluppi della risposta data a tale domanda<sup>1</sup>, nasce il Modulo che qui si presenta. La domanda dello studente Dario Drudi (IF) era la seguente: "Si può istituire un rapporto tra il realismo gnoseologico di Platone e quello di Aristotele?"

< Risposta >

Sia il termine "realismo" che il termine "gnoseologia" sono stati conati dalla filosofia moderna, estranei a Platone ed Aristotele.

I primi a parlare di "realtà" sono stati i filosofi scolastici medievali quando hanno inteso indicare l'esistenza degli universali (i generi e le specie di cui aveva parlato Aristotele nelle *Categorie*) come delle realtà che esistono al di fuori dell'anima (sono esterni a chi li pensa).

Nel Settecento, Baumgarten introduce il termine "gnoseologia", con il significato di *teoria della conoscenza*, e Kant parla per la prima volta di "realismo" (ancora nel senso scolastico di autonomia della realtà dal pensiero) in contrapposizione all' "idealismo" (dipendenza della realtà dal pensiero).

Se analizziamo il termine "realismo" assumendolo nel suo senso più esteso, sia Platone che Aristotele possono dirsi realisti, infatti per entrambi il pensiero *riflette* la realtà esterna, cioè l' "essere"; ma se invece approfondiamo di più, troviamo che Platone intende la realtà come la dimensione **ideale ed extra-sensibile**, mentre per Aristotele la realtà incomincia ad essere tale già nella dimensione **dell'esperienza sensibile**.

---

<sup>1</sup> La domanda e la risposta in questione erano già state pubblicate nell'articolo di G. Miranda – P. Morini, *L'esperienza didattica del Laboratorio tematico di Filosofia*, contenuti in «Comunicazione Filosofica» n. 24 – maggio 2010, alle pp. 70-72. Per motivi funzionali alla didattica è stato qui ripreso.

A partire da quest'ultima considerazione, che tiene conto della storia del concetto di realismo ed individua nella modernità la sua genealogia, l'interpretazione kantiana può essere assunta come il *paradigma razionale* per l'impostazione del problema:

1) la posizione di chi si dice *realista* consiste nel considerare la realtà esterna indipendente da chi la osserva; per un realista le percezioni sensoriali ci forniscono le immagini degli oggetti esterni a noi, le cui proprietà sono *indipendenti* da noi che le osserviamo, pertanto tali proprietà sono dette *oggettive*;

2) invece l'*idealista* che osserva i medesimi oggetti esterni, considera le percezioni sensoriali inadeguate a fornire una vera e propria comprensione della realtà; secondo questa prospettiva, che è quella assunta da Platone, i sensi ci presentano solo illusioni create da noi e *dipendenti* da noi, pertanto *sogettive*.

Ora, se le percezioni sono sempre fuorvianti, come sostiene la tesi idealista, allora **la realtà non è come sembra**, e questa è la posizione espressa magistralmente da **Platone** nel libro VII della *Repubblica*, attraverso la celebre allegoria della caverna (514a-517a) dove le ombre proiettate sul muro sembrano la realtà ma non lo sono. Ancora prima, alla fine del libro VI (509d-511e), Platone propone un'articolazione dei vari livelli della realtà, immaginando una linea divisa in segmenti di lunghezza differente ma proporzionali tra loro; la ripartizione separa appunto in due sezioni la linea: la prima rappresenta l'*oroménon génos* e la seconda il *nooménon génos*. Così l'aspetto "visibile", cioè sensibile, della realtà (prima sezione) viene differenziato dall'aspetto "pensabile", cioè ideale (seconda sezione), e solo penetrando quest'ultimo si accede alla conoscenza della realtà. Inoltre, un'ulteriore suddivisione della seconda sezione interviene ad indicare le specificità del pensiero matematico (che procede per postulati) e del pensiero dialettico (che procede per ipotesi), decretando la superiorità epistemica del secondo sul primo. La dialettica è un *methodos* che procede in modo ascendente verso il "principio" (il Bene) ed il «dialettico è colui che afferra la ragione (*logos*) dell'essenza (*ousia*) di ogni singola cosa»; viceversa non è dialettico «chi non sa delimitare razionalmente l'idea del bene isolandola da tutto il resto e, come in battaglia (*en máche*) superando ogni confutazione e sforzandosi di argomentare non secondo l'opinione, ma secondo l'essenza, non riesce tuttavia a superare con la sua ragione infallibile tutti gli ostacoli e [...] non conosce il bene in sé né alcun altro bene» (*Ibidem*, VII, 534a-c). Il Bene, pertanto, è e resta «il limite estremo del pensabile» (532b).

Aristotele non condivide questa idea puramente intellettuale ed assoluta del bene, ma gli preferisce una concezione legata all'azione ed alla vita pratica. Salvo poi recuperarla nel finalismo cosmologico: in questo senso l'Atto puro o motore immobile concepito da Aristotele non si discosta di molto dall'idea del Bene che aveva prima espresso Platone.

Qui certo, in questa *teleologia*, può essere rilevata una convergenza tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele.

Tutt'altro rilievo invece dev'essere fatto per quanto riguarda la teoria della conoscenza. Infatti per **Aristotele** *le percezioni degli uomini non sono sempre errate*, come per Platone, ma sono a volte errate ed a volte corrette, e il compito del filosofo consiste nell'individuare i casi di correttezza e di errore. Quindi si può dire che, per la tesi *realista* espressa da Aristotele, **non tutta la realtà è come sembra** e che le percezioni sono preziose informazioni sensoriali che l'intelletto può e deve elaborare per conoscere il mondo e farne esperienza.

Per Aristotele l'organo attraverso cui l'uomo conosce la realtà è l'anima. L'anima è una sostanza che informa e rende vivo un corpo (questo vale per i corpi di tutti i viventi), essa è «L'*enteléchia* di un corpo naturale che possiede la vita in potenza. Tale sostanza è atto» (*L'anima*, 2, 412a, 20). Con il termine *entelechia* Aristotele intende «l'atto in rapporto all'operazione [*énéргеia katà to érgon*]» (*Metafisica*, IX, 8, 1050a, 23). Delle tre funzioni dell'anima (vegetativa, sensitiva ed intellettuale), con cui l'uomo vive e conosce (si nutre, si riproduce, percepisce, immagina, ragiona e coglie i concetti), quella intellettuale è la più importante in quanto è adibita alle operazioni logico-cognitive ed al giudizio. Ma,

«poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili [sono immanenti ad esse], sia quelli di cui si parla per astrazione [gli enti matematici, che sono caratterizzati dal fatto di non essere sostanze] sia le proprietà [essenziali] e le affezioni [accidentali] degli oggetti sensibili. Per questo motivo, *se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla*, e quando si pensa, necessariamente si pensa un'immagine» (Aristotele, *L'anima*, 3, 432a, 5-10).

L'anima, quindi, riceve le sensazioni che giudica con l'intelletto; essa è, per se stessa, una *tabula rasa* su cui si possono incidere le sensazioni e da cui si possono produrre i concetti. Le sensazioni si sviluppano quando gli

oggetti sensibili “propri” vengono colti dagli organi di senso corrispondenti, cioè quando i colori, i suoni o i sapori, vengono percepiti dalla vista, dall’udito o dal gusto. Quando poi ogni senso specifico si mette in collaborazione con gli altri sensi, si produce una percezione “comune” dell’oggetto sensibile, ovvero il suo movimento, la sua stabilità, il suo numero e la sua grandezza. Nell’anima si forma così un’immagine dell’oggetto che lascerà traccia di sé nella memoria e potrà essere riprodotto attraverso l’immaginazione. I concetti, o *intelligibili*, vengono formati dall’intelletto (e quindi non sono innati, come sosteneva Platone) che li astrae dal mondo sensibile, dove essi esistono solo potenzialmente (*intelletto potenziale*; l’analogo di «una tavoletta per scrivere dove non ci sia attualmente nulla di scritto» *ibidem*, 3, 430a), per poi comprenderli e penetrarli (come «la luce rende i colori, che sono in potenza, colori in atto» *ibid.*, 3, 430a 18) in tutta la loro verità (*intelletto attivo*). L’anima è la forma di un corpo a lei appropriato, la forma essenziale, il principio d’organizzazione di un corpo che con essa fa un tutt’uno. Perciò, anche se l’intelletto attivo è «separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto in potenza» (*ibid.*), esso non comprenderebbe nulla se ciò che comprende non fosse stato prima percepito dai sensi.

Da quanto detto, l’idealismo platonico ed il realismo aristotelico sembrano divergere sul ruolo dato all’esperienza sensibile; tuttavia resta la comune appartenenza ad un pensiero speculativo che considera l’apparenza sensibile come un fenomeno causato da una *realtà metafisica* che esiste in modo indipendente (Bene, Atto puro) da essa. Forse allora si può parlare anche di un realismo che mette in rapporto Platone con Aristotele. Vediamo come e quando.

In epoca medievale (sec. XII-XIII) i filosofi scolastici aprirono un lungo dibattito sul *problema degli universali*, in riferimento a quanto detto a tal proposito da Socrate, Platone ed Aristotele, ma soprattutto in relazione alla teologia creazionistica cristiana.

La questione concerne il modo della relazione tra le cose particolari e l’insieme omogeneo che le contiene e che, nel linguaggio, prende il nome di concetto. I principali termini del problema possono essere contenuti in una domanda che poniamo qui a titolo di esempio: “per conoscere *un* cavallo di nome ‘fulmine’ è necessario conoscere *il* cavallo in generale, o viceversa?”

Per la corrente platonico-agostiniana (Anselmo d’Aosta) bisogna partire dal concetto, dal suo legame con la struttura ideale (e teologica) che fonda il mondo (l’essenza universale del cavallo ovvero *il* cavallo in generale, le caratteristiche di quella specie). Così la conoscenza vera è solo *ante rem* (occorre sapere del cavallo) e precede sempre la conoscenza della cosa particolare (un cavallo detto ‘fulmine’).

Tra coloro che invece risentirono maggiormente del rinnovato interesse per Aristotele, vi furono alcuni (Alberto Magno e Tommaso d’Aquino) che giustificarono sia l’esistenza dei concetti che quella degli oggetti particolari, collocandone l’esistenza in piani differenti dell’essere. Allora i concetti (il cavallo in generale) esistono nella mente di Dio prima della creazione (sono *ante rem*); esistono nel mondo degli individui (i singoli cavalli) creati (sono *in re*); infine esistono anche come nomi (il nome ‘fulmine’) e cioè come risultati linguistici delle operazioni cognitive dell’uomo, le quali richiedono l’uso dei sensi, delle immagini mentali, dei concetti che la mente astrae per induzione dalle esperienze particolari (sono *post rem*).

Pertanto, proprio nel contesto della scolastica medievale, è pertinente parlare di *realismo* in riferimento al platonismo, purché si specifichi che si tratta di quel particolare platonismo di matrice cristiana, per il quale i concetti corrispondono alle *realtà trascendenti* (idee) già presenti nella mente di Dio, che fungono da modelli per la creazione.

Solo a partire da Cartesio sarà possibile formulare il dubbio ontologico sulla realtà intera. Ma per potersi chiedere se la realtà c’è davvero o se è tutto un sogno (io sogno o son desto?) occorre che vi sia un *soggetto* (io) a formulare questa domanda, il concetto di soggetto prodotto dalla filosofia moderna con Kant. Concludiamo con Cartesio:

«Ripensandoci attentamente mi ricordo di essere stato spesso ingannato nel sonno e fermandomi su questo pensiero vedo chiaramente che non ci sono segni sufficienti per distinguere nettamente il sogno dalla veglia, e me ne stupisco» (R. Cartesio, *Meditazioni sulla filosofia prima intorno all’esistenza di Dio e all’immortalità dell’anima*, 1641; I Meditazione).

Il dubbio sulla realtà servirà a Cartesio per una nuova fondazione della realtà.

## IL MODULO DI QUEST'ANNO

### - § 1. Realismo empirico

Il concetto di realtà, così come oggi comunemente lo intendiamo, trae origine dalla filosofia moderna e in modo particolare da Kant. La razionalità critica messa in campo da **Kant** ha distinto il *realismo trascendentale* dal *realismo empirico*. Egli stesso si considera un *realista empirico* o *idealista trascendentale*, nel senso che i suoi argomenti si impegnano a dimostrare che la conoscenza degli oggetti esterni dipende dalle strutture formali della sensibilità e del pensiero; d'altro canto egli intende confutare la posizione del *realista trascendentale* o *idealista empirico*, che considera la realtà degli oggetti esterni come indipendente e differente dalle percezioni sensoriali che ne abbiamo.

#### Il realista trascendentale

«considera lo spazio ed il tempo come un dato in sé (indipendente dalla nostra sensibilità). Il realista trascendentale si rappresenta dunque le apparenze esterne (ammettendo la loro realtà) come cose in se stesse, *che esistono indipendentemente da noi e dalla nostra sensibilità*, e che perciò, secondo i concetti puri dell'intelletto, sarebbero fuori di noi. È propriamente questo realista trascendentale che in seguito si atteggia ad idealista empirico, e dopo aver falsamente presupposto che gli oggetti dei sensi, se hanno da essere esterni, debbano trovare in se stessi, anche prescindendo dai sensi, la loro esistenza, considera poi da questo punto di vista tutte le rappresentazioni dei nostri sensi come insufficienti a rendere certa la realtà dei loro oggetti».

Invece il *realista empirico*, che rispecchia la posizione da cui parte Kant, considera che le cose esterne esistano

«allo stesso modo in cui esisto io stesso, ed in entrambi casi l'esistenza è fondata sulla testimonianza della mia *autocoscienza* [io penso], con la sola differenza che la rappresentazione di me come soggetto pensante si riferisce semplicemente al senso interno [tempo], mentre le rappresentazioni che designano gli enti estesi vengono altresì riferite al senso esterno [spazio]. Dedurre la realtà degli oggetti esterni è tanto poco necessario quanto dedurre la realtà dell'oggetto del mio senso interno (dei miei pensieri): da entrambi i lati, in effetti, gli oggetti non sono altro se non *rappresentazioni*, la cui percezione immediata (coscienza) costituisce al tempo stesso una sufficiente dimostrazione della loro realtà. L'*idealista trascendentale* è dunque un realista empirico: egli concede alla materia, intesa come apparenza, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma viene piuttosto *percepita immediatamente*. Il realismo trascendentale, per contro, cade necessariamente in imbarazzo, e si vede far posto all'idealismo empirico, perché considera gli oggetti dei sensi esterni come qualcosa di differente dai sensi stessi, e tratta le semplici apparenze come enti indipendenti che esistano fuori di noi.» (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, I edizione, 1781; Parte II, Dialettica trascendentale, Critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale; in Adelphi, Milano 1976; pp. 428-431).

La differente forma di realismo messa in campo da Kant prevede l'assunzione del valore dell'esperienza sensibile dei fenomeni naturali, l'imprescindibile punto di partenza per dare una forma alla "realtà" dei fenomeni esterni; nell'Analitica trascendentale aveva già affermato che:

«[Secondo postulato del pensiero empirico] Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'**esperienza** (con la sensazione) è **reale**. [...] Se noi non cominciamo dall'esperienza, oppure se non procediamo secondo le leggi del collegamento empirico delle apparenze, è allora vano il nostro sfoggio di voler indovinare o ricercare l'esistenza di una qualche cosa. Una forte obiezione contro queste regole, fornite per mostrare mediatamente l'esistenza, è tuttavia mossa dall'idealismo: è questo il luogo opportuno per confutarlo.

[Confutazione dell'idealismo] L'idealismo, (intendo quello materiale) è la teoria che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio, fuori di noi, o semplicemente dubbia e indimostrabile, oppure come falsa e impossibile. Il primo è l'idealismo problematico [lo chiama idealismo "scettico" in *Logica trascendentale, Dottrina trascendentale degli elementi*, in op. cit., p. 438] il quale dichiara come indubitata la sola asserzione (*assertio*) empirica, cioè "io sono".

Il secondo è l'idealismo dogmatico di Berkeley, il quale dichiara lo spazio - con tutte le cose cui esso inerisce, quale condizione inscindibile - come un qualcosa che è in se stesso impossibile, e perciò dichiara anche le cose nello spazio come semplici immaginazioni. L'idealismo dogmatico è inevitabile se si considera lo spazio come una proprietà, che debba toccare alle cose stesse; in tal caso, difatti, lo spazio - con tutto ciò cui esso serve di condizione - è un non ente. Il fondamento di questo idealismo tuttavia, è stato da noi soppresso nell'Estetica trascendentale [Spazio e Tempo forme a priori della sensibilità].

L'idealismo problematico, che non asserisce nulla al riguardo, ma sostiene soltanto la nostra incapacità di dimostrare con l'esperienza immediata un'esistenza al di fuori della nostra, è ragionevole e conforme ad un solido modo filosofico di pensare: tale modo di pensare non ammette alcun giudizio decisivo, prima che sia stata trovata una dimostrazione sufficiente. La dimostrazione deve quindi provare, che riguardo alla cose esterne noi abbiamo altresì *esperienza*, e non soltanto *immaginazione*; il che non potrà certo avvenire se non dimostrando che persino *la nostra esperienza interna* - indubitata secondo Cartesio - è possibile solo quando si presupponga un'esperienza esterna.

[Teorema] La semplice coscienza - ma empiricamente determinata- della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me.

[Dimostrazione] Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione di tempo presuppone qualcosa di *permanente* nella percezione. Questo permanente non può essere tuttavia qualcosa in me, poiché la mia esistenza nel tempo può essere determinata soltanto mediante questo permanente. *La percezione di questo permanente è quindi possibile solo attraverso una cosa fuori di me, e non mediante una semplice rappresentazione* di una cosa fuori di me. Di conseguenza, la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile soltanto *mediante l'esistenza di cose reali*, che io percepisco fuori di me. La coscienza del tempo, orbene, è necessariamente congiunta con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale, e perciò è anche collegata con l'esistenza delle cose fuori di me, intesa come condizione della determinazione temporale. Ossia la coscienza della mia propria esistenza è al tempo stesso una coscienza immediata dell'esistenza delle cose fuori di me.» (*Op. cit.*; II edizione, 1787; Parte I, Analitica trascendentale, I postulati del pensiero empirico in generale, Confutazione dell'idealismo; trad. it. pp. 289-297).

Una volta prese le distanze da questa sterile forma di idealismo (l'esistenza dell'io come realtà determinata nel tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione, e ciò è possibile solo «attraverso una cosa fuori di me, e non già mediante la semplice rappresentazione» *Ib.*, p. 296), la teoria della conoscenza di Kant assume poi l'*idealismo* in un altro senso, che egli chiama *trascendentale*, cioè fondato sulle forme a priori (universali del soggetto) della sensibilità (lo spazio ed il tempo) e dell'intelletto (le categorie).

In Kant le nozioni di idealismo e di realismo mutano di significato in conseguenza delle argomentazioni rivolte a criticare le posizioni empiriste ed idealiste del tempo. La critica richiede un fondamento, il soggetto trascendentale.

## - § 2. Il soggetto trascendentale e la realtà come problema gnoseologico

Già in **Cartesio** la nozione di *realtà* aveva mostrato tutta la sua moderna problematicità: se l'oggetto del conoscere sono le idee, che ne è del mondo esterno? Che cosa può impedirci dal considerarlo illusorio? Solo Dio, o meglio, l'idea di Dio<sup>2</sup>.

Per Cartesio dire che una cosa esiste *oggettivamente* significa dire che esiste sotto la forma della rappresentazione, cioè come *oggetto* del pensare (*cogito*); il *subjectum* è il contenuto della rappresentazione mentre il 'dato', l'*objectum*, è l'idea. L'uso dei termini è ereditato dalla tradizione scolastica: l'idea è la realtà. Invece ciò che caratterizza la modernità di Cartesio è la centralità del *cogito*, l'atto del pensare correlato all'esistere, attraverso cui viene alla luce la presenza dell'infinito (Dio) all'interno di un proprio pensiero finito (io). Cartesio segna il mutamento dell'antico concetto di coscienza in quello moderno di io.

In seguito Locke e Leibniz sviluppano il problema dell'unità ed unicità dell'io; il primo, mettendo l'accento sulla consapevolezza che ognuno acquisisce quando percepisce la propria identità personale<sup>3</sup>; il secondo,

---

<sup>2</sup> Cfr. *Discorso sul metodo*, 1637; IV, 5; *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*, 1641; III e IV.

concepando una sostanza pensante immateriale, la monade, limitata dalla coesistenza con le altre monadi, con le quali forma un continuum reale ed infinito che si costituisce per differenza<sup>4</sup>.

Invece per **Kant** applicare la categoria di sostanza all'io si cade in un *paralogisma*.

Non possiamo conoscere nulla di una realtà immateriale e permanente chiamata "anima", mentre possiamo avere esperienza di come l'io ci appare attraverso le sue *funzioni*, le strutture fisse con cui esso ordina in precisi rapporti, e ciò facendo "unifica", le percezioni sensibili.

Con Kant, l'io penso non è più la sostanza metafisica che fonda la realtà, ma è l'**intelletto** (io trascendentale) che dà alla realtà una forma; esso è autocoscienza [*Selbstbewusstsein*], appercezione pura

«che riunisce in un concetto dell'oggetto tutto il molteplice dato dall'intuizione» (Cfr. *Critica della Ragion Pura*, II edizione; Parte I, Analitica trascendentale, libro I, cap. II, sez. II, §18).

Questa *realtà* dell'io apre una prospettiva del tutto nuova, da cui Kant inaugura il significato moderno del concetto di **soggetto**: quando si dice "io"

«non viene rappresentato null'altro se non un *soggetto trascendentale dei pensieri* (= x), il quale è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono i suoi predicati, e del quale, separatamente non potremo mai avere il minimo concetto. Attorno a tale soggetto, perciò, noi ci aggiriamo continuamente in un circolo, in quanto, ogni volta, per pronunciare un qualsiasi giudizio su di esso, dobbiamo servirci della sua rappresentazione» (*Ibid.*; Parte I, Dialettica trascendentale, libro II, cap. I).

Così per "soggetto" non si intende più l'ente di pensiero che si pone come lo spettatore passivo del mondo, ma si concepisce l'**attore** della sintesi intellettuale, i cui giudizi configurano il mondo. Dunque, per parlare di realismo in questo contesto occorre fare molta attenzione: la realtà non è più ciò che pensavano gli scolastici prima ed i cartesiani poi, perciò essa non coincide con l'*esse in re* della disputa degli universali o con l'esistenza delle cose fuori dalla mente umana, così come intendeva S. Anselmo nell'argomento ontologico sull'esistenza di Dio<sup>5</sup>.

Di questo argomento Cartesio<sup>6</sup> e Leibniz<sup>7</sup> diedero due versioni moderne (per Cartesio l'esistenza reale di Dio è implicita nel suo concetto; per Leibniz la realtà di un mondo contingente richiede l'esistenza di un essere necessario che la giustifica), che Kant rigetta e chiama *a priori*<sup>8</sup>.

Per Kant, concedere o non concedere l'esistenza ad una cosa non riguarda più solo la modificazione logica di un concetto<sup>9</sup>, ma dipende dal nostro **modo di conoscere**: l'io penso trascendentale istituisce un rapporto tra sé e le cose esterne, non le cose in sé, ma i fenomeni di cui l'esperienza sensibile è la prima testimone, per poi diventarne il legislatore, attraverso la funzione ordinatrice delle categorie, che regolarizzano il molteplice fenomenico in quell'insieme conforme a leggi che prende il nome di "natura". Non ci è data dall'esperienza sensibile alcuna realtà metafisica e non possiamo ascrivere all'intelletto altro uso che non sia quello empirico; parlare di realtà, allora, non può più sollevare questioni di carattere ontologico e diventa un **problema** specificamente *gnoseologico*.

### - § 3. Confronto storico-critico tra il realismo gnoseologico e il realismo empirico

Se conoscere la realtà per Kant è un problema perché l'intelletto possiede dei limiti intrinseci, così non era per la metafisica classica.

L'indagine sull'essere e quella sul conoscere, per la metafisica classica antica (*in primis* per Platone ed Aristotele), erano strettamente correlate tra loro, tanto che il significato del concetto di *verità* denotava la perfetta

---

<sup>3</sup> «It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive» (è impossibile per ciascuno percepire senza la consapevolezza di percepire); cfr. *Saggio sull'intelletto umano*, 1690; Libro II, cap. 27, § 9.

<sup>4</sup> Se due monadi avessero le medesime proprietà, sarebbero "indiscernibili"; cfr. *Monadologia*, 1714; I, 8-9.

<sup>5</sup> *Prosligion*, 1078; 2

<sup>6</sup> *Principia philosophiae*, 1644; I, 14

<sup>7</sup> *Monadologia*, §45

<sup>8</sup> Cfr. *Critica della Ragion Pura*, Parte I, Dialettica trascendentale, libro II cap. III, sez. IV

<sup>9</sup> Come avveniva nella metafisica tradizionale, dalla disputa degli universali fino a Kant.

*corrispondenza* tra ciò che esiste nella mente e ciò che si trova al di fuori di essa, una corrispondenza che si attua sia sul piano logico-linguistico che su quello ontologico (la dialettica di Platone; il discorso dichiarativo di Aristotele).

Nel medioevo la scolastica cristiana seguiva la stessa impostazione (*adaequatio rei et intellectus* = adeguazione della cosa e dell'intelletto). In questa fase storica la nozione di realismo è legata ad una concezione essenzialista degli oggetti verso cui la conoscenza è rivolta, pertanto la mente può conoscere (attraverso il giusto criterio) le cose così come sono in se stesse.

Il quadro cambia con la tarda scolastica e con l'avvento dell'empirismo moderno, perché l'interesse si sposta gradualmente da una concezione metafisico-ontologica della verità verso una concezione logica della verità (Ockham, Hobbes, Locke).

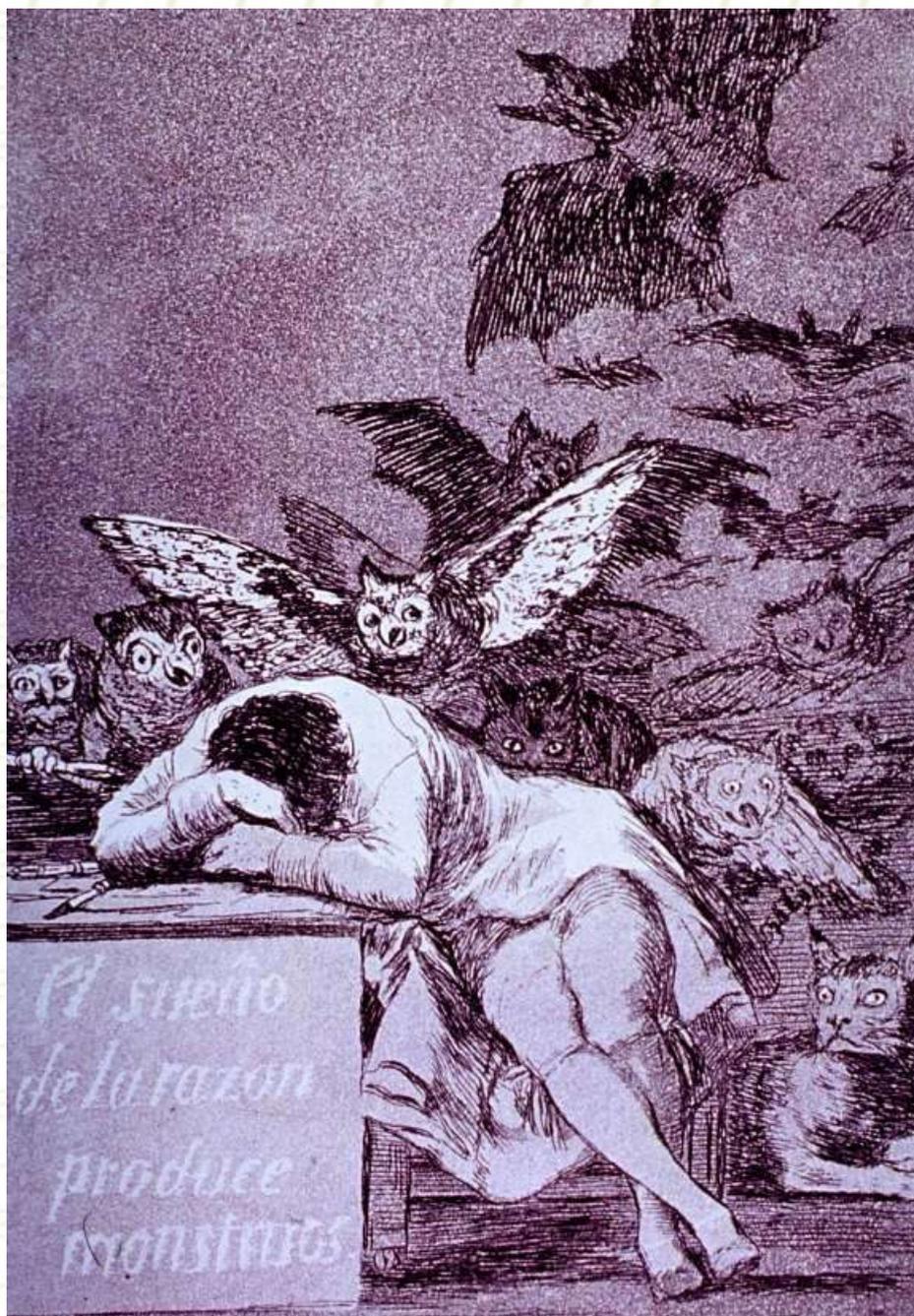
Kant raccoglie questa eredità ed affronta in modo critico il problema della conoscenza della realtà: essa non è data né nel soggetto (*versus* idealismo di Berkeley), né nell'oggetto (*versus* interpretazione newtoniana dello spazio e del tempo, intesi come un oggettivo *sensorium Dei*), ma essa si costituisce in forma trascendentale, in un soggetto universale dedito ad una conoscenza puramente fenomenica; la coscienza di sé e la coscienza delle cose (fenomeni) si realizzano *insieme*, nell'atto stesso del conoscere.

Così il **realismo empirico di Kant** può dirsi *critico*, in quanto giudica la conoscenza delle cose in sé (noumeni) non pertinente all'intelletto umano.

Invece il realismo prodotto dalla **metafisica classica antica**, secondo cui l'intelletto umano può conoscere le cose *in se stesse*, può prendere l'appellativo di **realismo gnoseologico**.

Resta comunque un piano comune ad entrambi i realismi: l'esistenza delle cose indipendentemente dalla capacità di conoscerle.

\*\*\*



Francisco de Goya y Lucientes: *Il sonno della ragione genera mostri*  
(Acquaforte e acquatinta 21,5 x 5cm; Madrid, Biblioteca National)

Il problema dello statuto della realtà e del fondamento reale delle cose che sono oggetto d'esperienza sembra pervadere anche una celebre incisione di Goya (quasi contemporanea alle opere più importanti di Kant) e la lettura della sua opera, l'esperienza estetica che deriva dalla sua fruizione, può aiutarci a comprendere meglio anche lo **spessore cognitivo del problema** che viene sollevato e che non solo può coinvolgere la filosofia ma può anche penetrare il mondo dell'arte.

All'interno della raccolta di incisioni chiamata *Caprichos*, che Francisco Goya pubblica nel 1799, troviamo il *Capriccio 43*, un acquaforte e acquatinta intitolata *Il sonno della ragione genera mostri*.

La tecnica dell'acquaforte prevede l'incisione in una lastra di rame mediante una soluzione di acido nitrico, detta un tempo, appunto, "acqua forte". Si chiamano "capricci" perché hanno un intento satirico, quello di mettere in ridicolo le superstizioni e le apparizioni visionarie che una fantasia oscura e confusa riproduce in forme ed immagini puramente mentali di cose inesistenti.

L'opera raffigura un tavolo orientato verso l'osservatore ed evidenzia una scrittura posta di fronte che assume il significato di un motto, subito dietro c'è l'artista seduto e addormentato, con il pennello abbandonato sopra al tavolo. Alle spalle di chi dorme sopraggiungono le creature mostruose, rappresentate da predatori e volatili notturni (un gatto, delle civette, dei pipistrelli).

Kant nel 1766 aveva pubblicato *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*.

Nell'esordio del Capitolo 3 della Prima parte dell'opera, Kant cita un'affermazione di Eraclito (cfr. Diels fr. 89) scambiandola per un passo di Aristotele:

«Quando siamo svegli abbiamo **un mondo comune**, ma quando sogniamo, ciascuno ha il proprio».

Kant propone di invertire l'ultima proposizione per cui si avrà:

«Se diversi uomini hanno ciascuno il proprio mondo, allora è da supporre che essi sognino».

Poi spiega che Wolff e Crusius sono «fabbricanti di castelli in aria», il primo perché non fa uso di «materiale empirico», il secondo perché usa concetti astrusi per «abitare mondi tratti dal niente». La metafisica, se non vuole restare confinata nel dogmatismo deve uscire dal sogno e limitare le proprie indagini entro i confini concreti dati dall'esperienza. Le fantasticherie di Emmanuel Swedenborg (1688-1772), esposte in *Arcana coelestia* (1749-56), un'opera che tratta di spiritismo, che descrive le visioni mistiche e le esperienze extrasensoriali dell'autore, sono condannate come infondate in quanto prive di base empirica, proprio come ogni tipo di metafisica dogmatica. La conclusione a cui giunge Kant alla fine dell'opera, consiste nell'auspicio e nel proposito di lasciare

«alla sollecitudine ed alla speculazione di teste sfaccendate tutte le rumorose dottrine su **oggetti così remoti**. La ragione umana non è fornita di siffatte ali da poter fendere le alte nubi che velano ai nostri occhi i segreti dell'altro mondo, e ai curiosi che sono così smaniosi di indagarli si può dare la risposta semplice ma molto naturale, che la cosa più prudente è di rassegnarsi ad aver pazienza finché non arrivino là. Ma siccome la nostra sorte nel mondo futuro può benissimo dipendere da come abbiamo tenuto il nostro posto qua, concludo con le parole che Voltaire fa dire al suo onesto Candido, dopo molte discussioni inutili: "pensiamo ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo!"» (I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, Parte III, capitolo 3, conclusione).

Allora il pittore ritratto da Goya, risvegliatosi, ricomincerà a lavorare e dipingere, a ritrarre quelle cose che nella realtà appaiono anche con i tratti del sogno, ma che il suo **atto** rende reali.

#### - § 4. Attività e volontà: la realtà in movimento

Dopo Kant, per l'idealismo tedesco la nozione di **realtà** non si collega più alle cose da conoscere (oggetti) ma denota un **modo dell'essere: l'atto**.

In **Fichte** l'io crea la realtà con l'atto di *porre* l'oggetto che limita se stesso.

Con **Hegel** la realtà diventa una categoria logica ed ontologica che prende il nome di *attualità* (*wirklichkeit* = effettualità) e *determina* l'unità dell'essere con l'esistere.

Una volta conquistato il piano dell'immanenza, il concetto di realtà è applicato dal marxismo alle dinamiche dialettiche, materiali ed economiche della storia umana. Nella terza delle *Tesi su Feuerbach* (1845) **Marx** scrive:

«La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve trovare la verità, cioè **la realtà ed il potere**, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero – isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica».

Qui la prassi, con cui si identifica la realtà, non è già più l'attività dell'io (o dello Spirito) ma diventa l'azione di una *formazione economico-sociale*, il proletariato<sup>10</sup>.

Anche nella filosofia di **Nietzsche** troviamo una critica radicale al concetto di *io*, ma ciò comporta invece una dissoluzione della nozione di coscienza e l'attribuzione di un nuovo significato al concetto di realtà.

---

<sup>10</sup> Cfr. K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, 1845-1846; ed. it. a cura di C. Luporini, Editori riuniti, Roma 1958-2000; pp. 9-12.

Per Nietzsche l'io risulta essere una mera finzione linguistica, una maschera sotto cui si cela la realtà dei desideri e delle volizioni.

«Posto che null'altro ci sia dato come reale se non il nostro mondo di avidità e passioni, che non possiamo scendere o salire verso nessun'altra realtà (*Realität*), se non appunto **la realtà dei nostri istinti** – poiché pensare è solo un reciproco atteggiamento di questi istinti – non sarebbe permesso tentare di chiederci se questo "dato" non sia sufficiente a comprendere sulla base di dati simili, anche il così detto mondo meccanicistico (o materiale)? E non intendo come un'illusione, una "apparenza", una "rappresentazione" (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), ma come un qualcosa con lo stesso grado di realtà che hanno i nostri affetti, nel quale giace ancora chiuso in una possente unità tutto ciò che poi si ramifica e prende forma nel processo organico (e anche, logicamente, si assottiglia e si indebolisce), come una sorta di vita istintiva, nella quale sono ancora sinteticamente congiunte l'una all'altra tutte le funzioni organiche, con l'autoregolazione, l'assimilazione, la nutrizione, la secrezione, il metabolismo, - come una **prefigurazione della vita**?

Infine, fare questo tentativo non solo è permesso, ma partendo dalla coscienza del *metodo*, è imposto. Non accettare molte specie di causalità, fino a quando il tentativo di fare sì che ne sia sufficiente una sola, non sia spinto sino al limite estremo (fino all'assurdo, se mi è concesso dirlo): questa è una morale del metodo, alla quale non si ha oggi il diritto di sottrarsi; deriva "dalla sua definizione", direbbe un matematico.

In fin dei conti, il problema è di sapere se riconosciamo effettivamente la volontà come *agente*, se crediamo alla causalità della volontà come unica.

La "volontà" non può naturalmente agire che sulla "volontà", e non sulla "materia" (non sui nervi, ad esempio): insomma dobbiamo arrischiare l'ipotesi che, ovunque vengano ammessi "effetti", **la volontà agisca sulla volontà** – e che ogni avvenimento meccanico, in quanto in esso diviene attiva una forza, sia appunto forza della volontà, effetto della volontà.

Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta la nostra vita istintiva come l'evoluzione e la ramificazione di un'unica forma fondamentale tipica del volere, cioè la volontà di potenza, com'è la *mia* tesi; ammesso che si potessero ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e che si trovasse in questa anche la soluzione del problema della riproduzione e della nutrizione – ed è un problema unico – ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di definire chiaramente *ogni* forza agente come: **volontà di potenza**.

Il mondo visto dall'interno, definito e designato secondo il suo "carattere intelligibile", sarebbe appunto **volontà di potenza e nulla oltre a questo** » (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1886; aforisma 36).

Nietzsche, in questo aforisma, precisa che per "realtà" egli non intende "il mondo come un'illusione (*Täuschung*)", perciò non concorda né con Berkeley (apparenza; *Schein*) né con Schopenhauer (rappresentazione; *Vorstellung*), ma concepisce il mondo come ciò che «possiede lo stesso grado di *realtà* che hanno anche i nostri affetti» e che può essere considerato come una «prefigurazione (*Vorform*) della vita», una forma primordiale che sta a fondamento stesso della realtà, una smisurata quantità di forze che eternamente si distruggono e si riproducono, insomma un mondo che è pura **volontà di potenza**.

\*\*\*

L'emergere storico, in filosofia, del primato delle nozioni di prassi e di volontà iscrive il problema della realtà in una dimensione completamente dinamica che la dispone ad essere interpretata come sviluppo, storia e divenire. L'avvento della cinematografia nella storia della tecnica e dell'arte all'inizio del Novecento, i suoi gradualissimi sviluppi tecnologici lungo l'arco di tutto un secolo fino a raggiungere le attuali produzioni in 3D, colloca la cinematografia tra le discipline che possono dare un contributo importante ad approfondire la riflessione sul concetto di realtà.

Gilles Deleuze, nel celebre doppio volume *Immagine-movimento e Immagine-tempo* (1985), ha affrontato il tema del "realismo" cinematografico (la capacità di riprendere la realtà così com'è) attraverso un'ontologia dell'immagine che considera le immagini "pensate" dal regista - costruite, articolate, montate e narrate nei suoi film – delle particolari forme di realtà che possiedono un "surplus di realtà", sia rispetto alle immagini delle cose che percepiamo con i sensi, sia rispetto a quelle "neutre" riprese dalla cinepresa. Da ciò deriva che è proprio la realtà che ha bisogno dei grandi autori della cinematografia (e non il contrario), per mostrare quella verità che in

lei risiede e che solo il cinema d'autore sa trovare, comprendere ed esprimere. Non si tratta di una verità necessaria, ma di una verità che dev'essere ricreata, vissuta e fruita in dimensioni spaziali che possono essere plurime, percepita in attimi temporali che possono essere connotati dalla simultaneità, dalla contemporaneità e dall'inversione. Una realtà "virtuale" potenziata dalla tecnica. Un esempio lo fornisce lo stesso Deleuze, commentando il neorealismo italiano degli anni Quaranta e Cinquanta nelle prime pagine di *Immagine movimento*, quando descrive quello stile caratterizzandolo non tanto per i contenuti sociali dei temi che ha affrontato, quanto per l'uso innovativo, in quel periodo, della tecnica di ripresa del "piano-sequenza". La maggiore profondità di campo e la plasticità delle immagini che questa favoriva, contribuiva certo a realizzare una migliore ripresa delle scene nel loro complesso, ma ciò che conta è che l'innovazione tecnica fosse funzionale al valore concettuale delle immagini, cioè che potenziasse il "pensiero per immagini".

Al cinema non solo ci si diverte ma si pensa pure, si può acquisire ciò che Walter Benjamin, in *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica* (1936), chiamava "sensibilità divergente e pensiero critico".

André Bazin, in un articolo nella rivista *Esprit* del novembre 1949, commentando *Ladri di biciclette* (De Sica, Italia 1949) ed indicando la precarietà della condizione di vita del protagonista Antonio Ricci (Lamberto Maggiorani), affermava: «NEL MONDO IN CUI VIVE QUESTO OPERAIO, I POVERI, PER SUSSISTERE, DEVONO DERUBARSI TRA LORO». Quanto di Marx e di Nietzsche possiamo trovare in questa affermazione? Forse parecchio.

Antonio è disoccupato da due anni e il requisito necessario affinché ottenga un lavoro come attacchino è che posseda una bicicletta. Impegnando le lenzuola, Antonio e la moglie Maria (Lianella Carell) acquistano una bicicletta.

L'inquadratura che riprende i due coniugi contenti accanto alla bicicletta è la perfetta rappresentazione delle speranze del proletariato nell'Italia post-bellica; non a caso il nome della marca della bicicletta, strumento principe della mobilità sociale del primo dopoguerra, è *Fides*, fiducia.

Purtroppo, proprio durante il primo giorno di lavoro, un ladruncolo (Vittorio Antonucci) ruba la bicicletta ad Antonio.



Qui incomincia una lunga *via crucis* della ricerca della bicicletta di Antonio, passando dai ricattatori e facendosi aiutare da un amico, che però poi desiste e l'abbandona. Nemmeno la polizia l'aiuta: il brigadiere (Peppino Spadaro) ascolta annoiato il racconto del furto, quando viene subito interrotto dall'ordine per un immediato intervento di un'unità operativa della Celere, quella Celere che, ai tempi del ministro Mario Scelba, si scontrava

nelle piazze d'Italia con gli operai in sciopero. Al riparo dalla pioggia, sotto un cornicione a Porta Portese, Antonio assiste ad un dialogo in tedesco tra seminaristi (uno dei quali è il giovane Sergio Leone): è la lingua dell'occupante tedesco da poco sconfitto, è un'allusione che reca con sé un significato velatamente anticlericale. Non meno amara è la denuncia della benevolenza manifestata dalla "dame di carità", che distribuiscono cibo in cambio di una professione di fede.

Molte volte la sopportazione di Antonio e del figlio Bruno (Enzo Staiola) viene messa alla prova, finché Antonio, esasperato, tenta anch'egli di rubare una bicicletta per poter lavorare. Ma, non essendo un ladro abituale, il tentativo non riesce e solo la presenza di Bruno suscita la pietà del derubato, che decide di non denunciarlo.

Il film termina con una scena di gente anonima che se ne va via, concludendo così la narrazione ed abbandonando i protagonisti al loro triste destino, in un mondo grigio e senza solidarietà.

Il mondo "nietzscheano" degli istinti in lotta per la sopravvivenza e la mancanza di un lavoro stabile, non consentono l'emergenza di alcuna "marxiana" coscienza di classe.

L'ISOLAMENTO SOCIALE E LA PROGRESSIVA SOLITUDINE DELL'IO, PORTANO ALL'ESAURIMENTO DEL SIGNIFICATO STESSO DELLA NOZIONE DI COSCIENZA.

### - § 5. L'inconscio: la realtà primaria

Quasi fosse sulle orme di Nietzsche, **Freud** inaugura il metodo psicoanalitico mettendo in dubbio l'identità dell'io, la trasparenza della sua cristallina unità, per poi scoprire che esso consiste semplicemente in un'istanza dell'apparato psichico che ne contiene anche altre. Come parte di un insieme, all'io non resta che l'esercizio di una difficile mediazione, rivolta ad equilibrare le forze dinamiche, spesso contraddittorie, che vengono prodotte dalle altre istanze psichiche, cioè le pulsioni dell'Es, gli imperativi del il Super-io e le esigenze della realtà. L'assunzione da parte dell'io di questa veste di elemento di confine, adibito all'arduo compito della negoziazione, giunge a modificare anche il significato della realtà con cui esso deve fare i conti. Anche questa, infatti, non può più essere considerata nella sua integrale unitarietà, ma in una duplice dimensione:

- (a) una **realtà interna** (psichica), costituita di desideri, sentimenti, fantasie, immagini e pensieri;
- (b) una **realtà esterna** (materiale), fatta di persone e cose.

Così l'io, per esempio, ha la funzione di distinguere la percezione degli oggetti esterni (b) dalla loro rappresentazione provocata dall'intensità delle attività interiori (a), quali sono i desideri o i ricordi.

Il sintomo, la via verso l'inconscio:

«[Lezione XXXI - "La scomposizione della personalità psichica"]

Io so che voi conoscete, nei vostri rapporti, l'importanza del punto d'inizio, sia che si tratti di persone, sia di oggetti. Questo fu anche il caso della psicanalisi: per lo sviluppo che prese, per l'accoglienza che trovò, non è stato indifferente ch'essa abbia iniziato il suo lavoro con lo studio del **sintomo**, della parte psichica più estranea all'io. Il sintomo proviene da ciò che è rimosso ed è, per così dire, il suo rappresentante di fronte all'io; quello che è **rimosso** è però, rispetto all'io, territorio estero, e precisamente **territorio estero interno**; così come la **realtà** è **territorio estero esterno**.

Dal sintomo la via condusse verso l'**inconscio**, verso la vita degli **istinti**, verso la **sessualità**, e fu questa l'epoca in cui la psicanalisi ebbe a udire obiezioni piene di spirito come quella che l'uomo non è soltanto un essere sessuale, ma conosce anche dei moti più nobili e più elevati. Si sarebbe potuto aggiungere che egli, innalzato dalla coscienza di questi moti più elevati, spesso si arroga il diritto di pensare delle sciocchezze e di trascurare i fatti. Voi sapete meglio ancora che sin dal principio dicemmo che l'uomo si ammala per il **conflitto** tra le esigenze della propria vita istintiva e la resistenza che in lei vi si leva contro, noi non abbiamo dimenticato neanche per un attimo questa istanza che si oppone, che rifiuta, che rimuove; istanza che ci immaginiamo fornita di sue forze particolari, degli istinti dell'io, i quali coincidono appunto con l'io della psicologia popolare. [...]

La situazione in cui ci troviamo all'inizio della nostra ricerca deve indicarci la via da prendere. Noi vogliamo fare dell'io, del nostro proprio io, l'oggetto di questa ricerca. Ebbene non v'è dubbio che ciò è possibile. L'io può

prendere se stesso come oggetto, può trattarsi come altri oggetti, può osservarsi, criticarsi e compiere nei confronti di se stesso, Dio sa quante altre cose ancora. Ciò facendo, una parte dell'lo si pone di fronte all'altra.

L'lo può dunque **scindersi**, e durante qualcuna delle sue funzioni esso si scinde, almeno **transitoriamente**. Le parti che si sono separate possono poi nuovamente riunirsi. Ciò non è propriamente una novità, è forse un'accentuazione insolita di cose comunemente note. D'altro lato ci è familiare la concezione secondo cui la patologia, rendendo i fatti più grandi e più grossolani, ci fa notare delle condizioni normali che altrimenti ci sarebbero sfuggite. Dove ci fa vedere una rottura, uno strappo, può normalmente sussistere un'articolazione. Se gettiamo a terra un cristallo, esso si spezza, ma non arbitrariamente: esso si rompe secondo le sue linee di sfaldatura, le cui delimitazioni, se pure invisibili erano tuttavia determinate già prima dalla struttura del cristallo. Simili strutture screpolate e sconnesse hanno pure gli ammalati di mente. Nemmeno noi possiamo negare agli alienati un po' di quel timore rispettoso che i popoli antichi dimostravano loro. Essi si sono allontanati dalla realtà esteriore proprio per ciò che fanno di più della realtà interna psichica e sono in grado di **mostrarci** ciò che altrimenti ci rimarrebbe inaccessibile. Di un gruppo di questi ammalati noi diciamo che soffrono del delirio di sentirsi osservati. Essi si lagnano di essere molestati incessantemente e, fino nel loro più intimo agire, dall'ossessione di potenze sconosciute, probabilmente di persone e odono in maniera allucinatoria come queste persone annuncino i risultati delle loro osservazioni: ora egli vuol dire questo, ora si veste per uscire, ecc. [...]

Già il contenuto del delirio di sentirsi osservati ci fa intendere che l'osservare è soltanto una preparazione per il giudicare ed il punire, e pertanto indoviniamo che un'altra funzione di quest'istanza deve essere ciò che noi chiamiamo coscienza morale. Difficilmente può esservi in noi qualcosa che separiamo tanto regolarmente dal nostro lo e che contrapponiamo così facilmente ad esso, come appunto la coscienza morale. [...]

Potrei dire che l'istanza speciale che così comincio a distinguere nell'lo, sia la loro coscienza morale; ma è più prudente ammettere che la coscienza morale sia una delle sue funzioni e che l'auto-osservazione, la quale è il presupposto indispensabile dell'attività giudicatrice della coscienza, sia un'altra. E poiché, qualora si riconosca che una cosa esista per proprio conto, si deve dare all'oggetto riconosciuto un nome che lo distingua, vorrei d'ora innanzi designare quest'istanza nell'lo come il **Super-lo**. [...]

Il Super-lo misura l'lo, che si trova inerme in sua balia, con il più severo criterio morale; esso rappresenta in genere l'esigenza della moralità e comprendiamo ora come il nostro sentimento morale di **colpa** sia l'espressione della tensione tra lo e Super-lo. È un'esperienza molto curiosa quella di riscontrare la moralità, che ci è stato detto esser conferita da Dio, e che ci hanno tanto profondamente inculcata, come fenomeno periodico. Poiché dopo un certo numero di mesi, tutta questa manifestazione morale passa, la critica del Super-lo tace, l'lo è riabilitato e gode nuovamente di tutti i diritti umani sino al prossimo attacco. [...]

Il Super-lo sembra avere accolto, in modo unilaterale, solo la durezza e la severità dei genitori, la loro funzione proibitiva e punitiva. [...]

La base di questo processo è una cosiddetta identificazione, vale a dire un adattamento di un lo ad un lo estraneo, in seguito al quale questo primo lo si comporta sotto certi aspetti come l'altro, lo imita, lo accoglie dentro di sé. [...] Se il ragazzo si identifica con il padre, allora vuole essere come il padre; se lo fa oggetto della sua scelta allora lo vuole avere, possedere; nel primo caso cambia il suo lo secondo il modello del padre, nel secondo caso ciò non è necessario. [...]

Questa nuova creazione di un'istanza superiore nell'lo è intimamente connessa con la sorte del **complesso edipico**, cosicché il Super-lo appare come erede di questo legame sentimentale tanto importante per l'infanzia. Comprendiamo che, abbandonando il complesso edipico il bambino dovette rinunciare alle diverse cariche affettive per l'oggetto, da lui collocate nei genitori e che, come **risarcimento** per queste perdite d'oggetto, vengono molto irrobustite nel suo lo le identificazioni con i genitori.[...] Il Super-io si atrofizza nella sua forza e nella sua formazione qualora non si riesca completamente a superare il complesso edipico. [...]

Il Super-lo del bambino viene costruito non propriamente secondo il modello dei genitori, ma secondo quello del Super-lo dei genitori, acquista lo stesso contenuto, diviene portatore di una tradizione, di tutte le valutazioni, che resistono al tempo, le quali sono propagate, per questa via, di generazione in generazione.» (S. Freud, *Introduzione allo studio della psicoanalisi, Nuova serie delle lezioni introduttive* 1933; trad. it di Edoardo Weiss, Astrolabio, Roma 1947; Lezione XXXI, pp. 385-392)

Con l'opera *L'io e l'Es*, del 1923, Freud introduce il termine *Es*, ma sempre nella Lezione XXXI di *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, ne dà questa definizione:

«Questo pronome impersonale [terza persona singolare del pronome neutro in tedesco] sembra adatto in modo speciale per esprimere il carattere essenziale di questa provincia psichica, cioè la sua estraneità dall'io. Super-io, io, ed *Es* sono i **tre regni, territori, province**, in cui dividiamo l'apparato psichico della persona [...].

L'Es non conosce valutazioni né il bene e il male, né qualsiasi morale. Il fattore economico o quantitativo, intimamente congiunto con il principio del piacere, domina tutti i suoi processi. Cariche di istinti che tendono ad un deflusso, ecco tutto ciò che a nostro avviso sta nell'Es. [...]. L'io rappresenta nella vita psichica la ragione e la riflessione, l'Es invece le passioni indomate. [...].

L'io si è separato da una parte dell'Es mediante resistenze di rimozione, ma la rimozione non continua nell'Es. Ciò che è rimosso confluisce col resto dell'Es. Un proverbio avverte di non servire contemporaneamente due padroni. Ma il povero io si trova in una situazione ancora più grave: egli serve **tre padroni severi**, si sforza di creare un accordo tra le loro pretese ed esigenze. [...]

I tre despoti sono: il mondo esterno, il Super-io, e l'Es. [...]

Nella sua tendenza a far da **mediatore** tra l'Es e la realtà [mondo esterno] l'io è spesso costretto a travestire le imposizioni inconscie dell'Es con le sue razionalizzazioni preconscie, a celare i conflitti dell'Es con la realtà, a fingere, con diplomatica mancanza di sincerità, un riguardo verso la realtà, anche quando l'Es sia rimasto rigido ed inflessibile. Dall'altra parte l'io viene osservato ad ogni passo dal severo Super-io, che gli addita determinate norme per il suo contegno, senza riguardo alle difficoltà che provengono dall'Es e dal mondo esterno e che, nel caso di inadempienza a tali norme, lo punisce con i sentimenti spasmodici di inferiorità e di colpa. Spinto così dall'Es ed angustiato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'io lotta per superare il suo *compito economico*, per stabilire l'armonia tra le forze e la influenze che originano in lui e su di lui.

Comprendiamo perché tanto spesso non possiamo reprimere l'esclamazione: "la vita non è facile!"» (*Ibidem*, pp. 396-400)

Dal punto di vista **topico**, l'apparato psichico consiste in un insieme suddiviso in sottoinsiemi, le istanze suddette (dette in linguaggio topico "province"), che detengono una localizzazione nel **cervello**, secondo l'ordine che è stato a loro attribuito dalle teorie di anatomia e di fisiologia che erano in auge nel periodo in cui Freud viveva. Egli ne aveva fatto esperienza, sotto l'aspetto clinico, operando inizialmente su pazienti psicotici (1882-85) sotto la direzione di Theodor Meynert, il più importante neuropsichiatria dell'epoca. Quegli studi e quelle osservazioni indicavano che la corteccia cerebrale è il luogo in cui si svolgono le operazioni psichiche coscienti, mentre la zona sub-corticale è la sede degli istinti.

Perciò si può dire che la localizzazione anatomica delle funzioni psichiche sia stato il presupposto scientifico su cui la nascente psicoanalisi di Freud ha affrontato il problema psicologico della scomposizione della personalità.

Gli anni di studi che sono seguiti, hanno poi evidenziato che l'evoluzione dell'apparato psichico si avvia proprio nel polo pulsionale estraneo all'io, ovvero nell'inconscio, che successivamente – come abbiamo visto - ha il nome *impersonale* di **Es**.

L'Es, dal punto di vista **genetico**

«è la più **antica** delle province o istanze della psiche: il suo contenuto è tutto ciò che è ereditato, presente fin dalla nascita, stabilito per costituzione, innanzitutto dunque le pulsioni che traggono origine dall'organizzazione corporea, e che trovano qui, in forme che non conosciamo, una prima espressione psichica. Sotto l'influsso del *mondo esterno reale* che ci circonda, una parte dell'Es ha subito un'evoluzione particolare. Da quello che era in origine lo stato corticale munito di organi per la ricezione degli stimoli, nonché dei dispositivi che fungono da scudo protettivo contro gli stimoli, si è sviluppata una particolare organizzazione che media da allora in poi fra Es e mondo esterno. Questa regione della vita psichica l'abbiamo chiamata *io*» (*Compendio di psicoanalisi* (1938); in Opere, Boringhieri, Torino 1979, vol. XI; p. 572).

A queste condizioni diventa assai problematico parlare ancora di una realtà della coscienza o di una sua cristallina identità, così come era stata pensata ed assunta in epoca moderna, a partire da Cartesio. Un'assunzione

che si fondava sulla convinzione che l'esistenza umana si dovesse reggere sulla trasparenza del pensiero a se stesso, sulla perfetta corrispondenza tra l'essere e il pensare.

Invece gli interrogativi che Freud si pone, lo collocano *ab inizio* agli antipodi di questo tipo di idealismo, già a partire dai suoi primi studi sull'istologia delle cellule nervose, condotti a Vienna nel laboratorio del neurofisiologo Ernest von **Brüke** (1881).

#### < Scheda A > Psicoanalisi tra fisiologia e fisica

A Vienna Brüke era considerato il rappresentante della teorie scientifiche di Hermann von **Helmholz**, uno scienziato assai noto per i suoi contributi in ottica, acustica, fisiologia e psicologia sperimentale. In particolare Brüke si fece promotore di un movimento scientifico favorevole al meccanicismo, al determinismo, al metodo sperimentale ed ai principi teorici della fisica, tra cui spicca l'esposizione fisico-matematica del *principio di conservazione dell'energia*. Questo era stato aggiornato da Helmholtz nel 1847, sulla base dei suoi studi sulla fisiologia e sul metabolismo degli animali ed in seguito costituì un importante modello di riferimento per la teoria dell'*equilibrio interno all'apparato psichico* proposta da Freud.

Alla base di tutto si colloca il **primo principio della termodinamica**, che era stato formulato per la prima volta nel 1842 dal medico tedesco Robert von Mayer e dal fisico inglese James Joule. Esso afferma che *l'energia dell'universo è costante*, non può aumentare né diminuire, quindi se in un fenomeno si ha consumo di lavoro e produzione di calore, deve risultare una piena equivalenza tra lavoro consumato e calore prodotto. Helmholtz, studiando **l'equilibrio metabolico degli animali**, notò che l'ossigeno e i composti ossidabili che essi assumono dai vegetali dei quali si nutrono, vengono eliminati soprattutto sotto forma di acido carbonico ed acqua, come prodotti della combustione, consumando parte dell'energia chimica potenziale e producendo calore ed energia meccanica; così nel saggio *Sulla conservazione dell'energia (Über die Erhaltung der Kraft, 1847)* diede una sua versione del principio di conservazione dell'energia, arricchendolo di dettagli che prima non erano presenti. Helmholtz aveva poi qualificato con il nome di *energia libera*, l'energia che può trasformarsi in altri tipi di lavoro, mentre chiama *legata* l'energia che può trasformarsi solo in calore; Freud, nella sua teoria sull'**economia dell'apparato psichico** assume questi due termini qualificando come *libera*, l'energia inconscia che scarica rapidamente, e dice *legata*, l'energia conscia che controlla, ritarda o devia la scarica.

In fisica, il principio di conservazione dell'energia, nell'accezione più generale di energia come "energia totale", è considerato oggi un vero e proprio assioma (un principio, quindi, e non una semplice legge) che può essere espresso con l'asserto "in natura nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma". Ad esempio, in un sistema isolato, cioè in un sistema su cui non intervengono forze esterne, **l'energia totale** (la somma dell'energia meccanica, termica, elettromagnetica, della massa ecc. ) **non subisce variazioni**, nemmeno quando le singole forme di energia, di cui l'energia generale è composta, subiscono delle trasformazioni. Con l'equazione di Einstein ( $E = mc^2$ ) si determina il principio di equivalenza di massa ed energia e così vengono unificati il principio di conservazione della materia e quello dell'energia; sotto questo aspetto l'energia e la massa (materia) non sono che due forme della medesima *realtà fisica*, ciò significa che la materia è una forma di energia. Dopo la relatività ristretta ed oltre ad essa, il principio di conservazione dell'energia ha assunto anche importanti implicazioni cosmologiche, finanche *metafisiche*: l'universo stesso può essere considerato come un sistema isolato ed autosufficiente, in quanto per definizione, oltre ad esso non c'è nulla, dentro ad esso non può essere creato o distrutto nulla, ma può solo essere trasformato. La **realtà fisica**, in questa prospettiva, consisterebbe in un **eterno divenire**, senza un'origine né una fine.

La realtà abissale primaria (inconscio) è **instabile**.

Le esperienze avute con Jean Martin Charcot (Salpêtrière, Parigi, 1885) e con Josef Breuer avevano avvicinato Freud all'esercizio dell'ipnosi per la cura dell'isteria, una patologia che stava lentamente guadagnando una dignità scientifica, nonostante l'opposizione della neurofisiologia di orientamento positivista, che giudicava i sintomi isterici, presenti senza lesioni organiche, come un effetto di simulazioni o di suggestioni. Il metodo introdotto da Charcot, per ottenere il controllo dei sintomi nevrotici mediante la suggestione dei pazienti, aveva mostrato una scarsa efficacia e solo temporanea. Fu allora che le ricerche di Breuer e di Freud (*Studi sull'isteria, 1892-95*) tesero a concentrarsi sull'**interpretazione del linguaggio del sintomo**.

In quella nuova prospettiva terapeutica, l'ipnosi veniva utilizzata per ricondurre il paziente in una situazione psicologica simile a quella in cui si era verificato l'evento lesivo che egli aveva dimenticato (*rimosso*), con uno stato di passività e di abbandono tali da permettergli di liberare una forte scarica emotiva (*abreazione*) e da indurre il trauma all'emersione, fino alla piena coscienza dei fatti ed alla correlata graduale scomparsa dei sintomi.

Con tale metodologia, denominata poi *catartica*, si evidenziava che ogni sintomo psiconevrotico ha una sua **storia**, che può essere ripercorsa all'indietro dal **discorso** che il paziente intrattiene con il medico, fino a culminare nell'emersione della causa del sintomo, il ricordo del trauma.

Freud era entrato in disaccordo con Breuer sulla rilevanza terapeutica da attribuire alla relazione di tipo affettivo che si instaura tra il paziente ed il medico che lo cura. Contro i timori di Breuer, Freud mostra che la traslazione affettiva (*transfert*) tra medico e paziente non ostacola la neutralità dell'azione del terapeuta e nemmeno impedisce l'esito oggettivo dei risultati della terapia; viceversa essa induce il paziente a *superare gli argini costruiti da lui stesso* a sua protezione, per l'isolamento dell'evento traumatico che è all'origine dei suoi disturbi. Alcuni anni più tardi, Freud giunge a spiegare che tale evento ha un senso puramente economico per la vita psichica e che perciò lo stesso termine "trauma" designa

«un'esperienza che nei limiti di un breve lasso di tempo apporta alla vita psichica un incremento di stimoli talmente forte che la sua liquidazione o elaborazione nel modo usuale non riesce, donde è giocoforza che ne discendano disturbi *permanenti* nell'economia energetica della psiche» (*Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-17; in Opere, Boringhieri, Torino 1976, vol. VII; p. 437).

Dunque, la relazione duale medico/paziente non costituisce un problema, ma una parte integrante della soluzione, precisamente essa è l'asse portante della terapia, la via d'accesso alla natura del blocco che causa i sintomi nevrotici nel paziente, la strada che conduce alla *scoperta della sessualità*: un'energia di natura sessuale fatta di pensieri, di fantasie e di parole. Con ciò, Freud rileva che ogni paziente in cura, attraverso l'esperienza di *accettazione* della propria sessualità, può meglio essere condotto dal terapeuta a ritrovare, riconoscere ed accogliere gli eventi problematici sedimentati nell'inconscio, per collocarli ed ordinarli gradualmente nella propria dimensione cosciente.

La caduta delle difese nella sfera psichica del paziente apre all'*affettività* un nuovo accesso e permette al *sintomo* di segnalare qualcosa di più che la semplice malattia in sé stessa, diventando ora l'espressione di una particolare sofferenza organica nel processo patologico.

#### < Scheda B > - Genesi della rimozione, uno schema per punti

- 1) La *rimozione* è l'evento responsabile della *formazione del sintomo*.
- 2) La rimozione *esclude* dalla coscienza le rappresentazioni collegate a quelle pulsioni la cui soddisfazione contrasta con altre esigenze della psiche, se non sono soddisfatte (le pulsioni sono le costituenti di quella parte di energia psichica atta ad eccitare e ad indurre l'organismo all'attività).
- 3) Ciò che è rimosso non è la pulsione, ma il suo *rappresentante ideativo*, cioè un pensiero, un ricordo.
- 4) Affetto (un sentimento, un'emozione più o meno intensa, piacevole, violenta ecc.) e rappresentazione sono i due modi con cui una pulsione si esprime.
- 5) Dal punto di vista *mnestico* (relativo alla memoria) la rappresentazione consiste nella ripetizione di un'esperienza percettiva in assenza dello stimolo sensoriale. In questa esperienza vengono trascritti nel sistema della memoria alcuni aspetti dell'*oggetto d'esperienza* (l'oggetto è "esterno" se appartiene al mondo esterno o ad una parte di sé vissuta come esterna; è "interno" se viene introiettato ed esiste solo per il soggetto; è "parziale" se rappresenta una parte del corpo; "totale" quando si tratta di una persona che il soggetto percepisce come un altro da sé per una necessità di relazione) dando luogo a delle "tracce mnestiche" correlate tra loro per simultaneità, causalità e cronologia. Le tracce mnestiche vengono riattivate proprio dall'investimento o dal controinvestimento affettivo, cioè dalla quantità di carica psichica, o libido, che aderisce all'oggetto.

6) L'oggetto così si trova sempre a metà strada tra la *fonte della pulsione* e la *meta della pulsione*; per esempio, la fonte della pulsione è la bocca del bambino, la meta consiste nel bere il latte della madre; in questo caso l'oggetto è un oggetto materiale della realtà esterna, il seno della madre.

7) Le *pulsioni*, in generale, spingono sempre l'organismo alla propria *gratificazione*, mentre le forze psichiche che a queste, per certi versi, si oppongono (pulsioni che tendono all'*autoconservazione* ed alla difesa dell'io) lavorano in favore dell'*integrità dell'organismo*. Per Freud, tuttavia, sussiste solo una differenza di funzione tra queste due categorie di pulsioni, in quanto *entrambe mirano ad instaurare l'unità del vivente*, per costruire, a partire da esse, unità relazionali e sociali sempre più vaste anche nella realtà (cfr. *Al di là del principio di piacere*, 1920).

8) Sullo sfondo delle dinamiche pulsionali resta una polarità costitutiva della mente, il cui funzionamento, in termini di economia libidica, prevede il riconoscimento e la *coesistenza di due principi di valore universale* (si potrebbe dire "trascendentali"). Così nel *processo primario* (la modalità *inconscia* del funzionamento dell'apparato psichico) la libido fluisce liberamente passando da una rappresentazione ad un'altra attraverso lo *spostamento* (trasferimento della carica libidica di una rappresentazione ad un'altra rappresentazione) e per mezzo della *condensazione* (confluenza dei significati relativi alle differenti catene associative in un'unica rappresentazione). In tale contesto, il **principio di piacere** determina la scarica immediata delle pulsioni che, se non sono gratificate, vengono esaudite nell'allucinazione, nel sogno e nella fantasia; successivamente, con l'esperienza della realtà, le pulsioni imparano ad ottenere una soddisfazione col tempo, adattandosi gradualmente alle esigenze della realtà. Infatti, solo nel *processo secondario* (la modalità *conscia* del funzionamento dell'apparato psichico), dopo che il proprio mondo allucinatorio non ha potuto produrre un concreto soddisfacimento dei desideri, compare il **principio di realtà**, che spinge l'apparato psichico a rappresentarsi le condizioni reali del mondo esterno ed a tentare di modificarlo.

9) Secondo Freud, l'evoluzione dell'adattamento all'ambiente e dello sviluppo dell'io sono *sempre* direttamente correlati alla capacità inconscia di escludere dalla coscienza quelle rappresentazioni che sono di ostacolo all'evoluzione della personalità. Tale processo consiste nella **rimozione** e si genera in tre momenti:

a) la fase **originaria** della rimozione, che impedisce ai pensieri e ai ricordi (il rappresentante ideativo) di accedere alla coscienza, per cui la meta del rimosso è l'inconscio;

b) la fase **secondaria** della rimozione, dove l'io o il Super-io censurano le rappresentazioni che non corrispondono alle loro esigenze;

c) la fase in cui la rimozione ritorna deformata (**ritorno del rimosso**) dai meccanismi dello *spostamento*, della *condensazione* e della *conversione*. Ed è proprio nella *conversione* che un conflitto psichico viene trasferito in un **sintomo psicosomatico**, ciò avviene in particolar modo nelle manifestazioni isteriche, dove un conflitto psichico viene trasposto in un sintomo somatico che esprime in **forma simbolica** una rappresentazione rimossa. I sintomi di conversione vanno dagli attacchi convulsivi, ai disturbi di natura motoria, come l'afasia, la paralisi, o di natura sensoriale, come la sordità o la cecità isterica.

Così il sintomo assume il suo vero significato: comunicare un'impossibilità di espressione che può essere superata. Se il corpo parla il linguaggio dei sintomi e la **parola** può curare il corpo, gli effetti che ne derivano sono una psiche che si materializza ed un corpo che si anima. Perciò diventa necessario che il *concetto di sessualità* subisca un'estensione rispetto al suo tradizionale significato, esso non può più denotare solo la funzionalità genitale e la sua regolarità fisiologica, ma deve anche riferirsi al mondo delle relazioni sociali ed esprimersi nelle forme date dalla *sublimazione* (neutralizzazione della carica aggressiva della *libido* sotto forma di attività sociali, intellettuali, artistiche ecc.) e dalla *simbolizzazione*.

Proprio il linguaggio simbolico, per Freud, contiene i segni che rimandano ad una realtà codificata, individuale e culturale, che determina i loro significati; così anche nell'**interpretazione** (*Deutung*) psicoanalitica dei sogni, dei sintomi o dei lapsus, l'attività terapeutica si fa carico della determinazione dei significati (*Bedeutung*) dei fenomeni concreti, degli oggetti e dei loro equivalenti simbolici su cui si concentra il disturbo. L'analista, da una parte si impegna nella **comprensione** (*verstehen*) del *contenuto manifesto*<sup>11</sup> delle produzioni psichiche del

---

<sup>11</sup> Contenuto manifesto = sintomo; contenuto latente = significato del sintomo = interpretazione analitica.

paziente, al fine di coglierne il *contenuto latente*<sup>12</sup>; da un'altra parte invece egli determina la **spiegazione** (*erklären*) dei fenomeni che ha osservato, individuando i nessi causali che li mettono in relazione tra loro<sup>13</sup>.

Così la metodologia della psicoanalisi, collocandosi a mezza via tra la metodologia delle scienze umane e quella delle scienze naturali, con il suo procedimento ambivalente riformula il concetto di **coscienza**, facendo di questo non più l'origine della realtà ma il suo punto d'**approdo**. Infatti la principale finalità che l'analista si propone di attuare, consiste nel permettere al paziente che ha in cura di prendere gradualmente coscienza di quella parte del suo inconscio in cui giacciono irrisolte le sue lacerazioni psichiche e le loro cause. All'analisi, dunque, spetta il compito di sciogliere<sup>14</sup> quei nodi e di superare quei blocchi:

«*wo es war, soll ich werden* [dove c'era l'Es, deve diventare io]» (*Introduzione allo studio della psicoanalisi, Nuova serie delle lezioni introduttive 1933, Lezione XXXI; trad. it. p. 401*).

\*\*\*

Nelle scene finali di un film di Ron Howard, dal titolo *A Beautiful Mind* (USA, 2001), si descrive il lungo percorso di John Forbes Nash, un'esperienza difficile durata per buona parte della sua vita, in cui il protagonista, ammalatosi di schizofrenia, ha progressivamente preso coscienza della propria patologia. Così egli si è curato ed ha potuto controllare il suo disagio psichico fino a dimostrare a sé, alla famiglia e alla propria comunità, non solo di essere uno scienziato di grande valore, ma anche di possedere delle qualità morali e di saperle comunicare agli altri.

Per la patologia di cui egli soffre, raggiungere il secondo di questi due traguardi non è una cosa scontata.

Il ricongiungimento con la moglie Alicia ed il premio Nobel per l'Economia del 1994 sono i segni della sofferta ricomposizione di una scissione.

La prima cosa che i fatti descritti dal film rendono più evidente è che una mente ammalata può raggiungere degli obiettivi che, in termini di prestazione intellettuale, valgono più di quelli che sono in grado di cogliere tante menti "normali". Da ciò risulta l'inconsistenza della nozione medico-antropologica di "normalità".

La seconda cosa riguarda il disturbo psichico e la conseguente **disgiunzione tra pensiero ed emozione** che aveva fatto del giovane Nash una personalità fredda ed arrogante. Ora, in tarda età, finalmente il pensiero e le emozioni sono di nuovo intrecciati tra loro e la sua vita di relazione può trascorrere molto migliorata.

Ci vuole un enorme coraggio per tornare alla ricerca scientifica dopo trent'anni di intervallo e di malattia, ma è proprio ciò che Nash è riuscito a fare.

---

<sup>12</sup> Aspetto fenomenologico ed intersoggettivo dell'analisi.

<sup>13</sup> Aspetto scientifico-oggettivo dell'analisi.

<sup>14</sup> *Analyein* = sciogliere, disfare, abolire.



Allora una mente ammalata può essere anche *bella*? Il film di Howard mostra che l'aggettivo "bella" non si riferisce solo all'intelligenza matematica di Nash, ma riguarda soprattutto la sua conquistata capacità di riuscire a dare agli altri ciò che a loro è dovuto.

Il film testimonia e narra alcune vicende biografiche di questo matematico americano nato nel 1928 (che nel film è interpretato da Russell Crowe), a partire dalla sua ammissione ad un corso di specializzazione post-laurea in matematica, nell'esclusiva Università di Princeton, avvenuta nel 1947 grazie ad una borsa di studio.

"I matematici hanno vinto la guerra, decifrato i codici giapponesi e fabbricato la bomba atomica", dicono a Nash nel discorso di benvenuto a Princeton. I matematici servono al Paese per vincere la Guerra Fredda contro la Russia comunista.

Sylvia Nasar, autrice di una biografia su Nash dal titolo *Il genio dei numeri* (1998; tr. it. Rizzoli, Milano 1998), spiega che la matematica è stata nella sua mente da sempre. Da giovane fu a contatto con i massimi esponenti del pensiero matematico, tra cui spiccano Albert Einstein ed John von Neumann, ma non si unì a nessuno di loro per diventarne il discepolo. Lavorava sempre in solitudine e giungeva alle soluzioni che altri avevano trovato, non con lo studio delle loro teorie ma con le proprie deduzioni. Lo si incontrava talvolta mentre era assorto nei propri ragionamenti e passeggiava fischiettando un motivo di Bach.

Scrive Nasar:

«La fede di Nash nella razionalità e nel potere del puro pensiero era estrema, persino per un matematico molto giovane e persino nella nuova era dei computer, dei viaggi spaziali e delle armi nucleari. Una volta Einstein lo rimproverò perché voleva correggere la relatività senza aver studiato la fisica. I suoi eroi erano pensatori solitari e superuomini come Newton e Nietzsche. I calcolatori e la fantascienza erano la sua passione. Considerava le "macchine pensanti", come le chiamava, sotto qualche aspetto superiori agli esseri umani. Ad un certo punto fu affascinato dall'idea che le droghe potessero amplificare le performance fisiche ed intellettuali. Lo incantava immaginare una razza aliena di esseri iperrazionali che avessero imparato ad ignorare le emozioni. Razionale in modo compulsivo, avrebbe voluto trasformare le decisioni della vita – se prendere il primo ascensore o attendere il successivo, dove investire i propri soldi, quale offerta di lavoro accettare, se sposarsi – in un **calcolo dei vantaggi e degli svantaggi**, in algoritmi e regole matematiche separati dalle emozioni, dalle convenzioni e dalla tradizione. Persino l'atto di rivolgere a Nash un saluto automatico in corridoio poteva provocare in risposta un adirato "perché mi stai salutando?"» (*Op. cit.* pag. 9)

Nel film di Howard l'intelligenza intuitiva di Nash fa di lui un perfetto kantiano. Continuamente egli applica la regolarità della matematica alla realtà ed alla natura delle cose. Osservando la luce rifratta da un bicchiere di cristallo, la rotondità delle fette di limone stese su un piatto, i disegni della cravatta di Nielsen (un collega di

studio che si occupa di crittografia simbolica ed ha decifrato un codice giapponese), Nash “vede” in realtà un teorema (“ci sarà una spiegazione matematica per la bruttezza della tua cravatta?”).

Quando corteggia Alicia Larde (nel film Jennifer Connelly), la sua futura moglie, le mostra la forma ad ombrello che le stelle possono assumere. Una forma che loro hanno perché Alicia e John le stanno disegnando insieme con le dita: “scegli una forma, un animale, qualunque cosa”.



La scrittura dei calcoli sui vetri della finestra del suo studio, ciò che gli altri studenti chiamano con ironia *Window art*, è un altro modo di costruire il mondo (direbbe Nelson Goodman), di calcolare un nostro ordine a cui la natura si deve adattare perché questo è il modo (per Kant è un modo trascendentale, l'unico) con cui possiamo pensarla.

Nel Novecento la matematica è costituita da uno specifico gruppo di discipline, ciascuno con i propri oggetti di studio (insiemi, funzioni, modelli, ecc.) e con la propria autonomia metodologica. Se costruiamo il mondo con la matematica e se vi sono, per così dire, molte diverse matematiche (non più una, come ai tempi di Kant), **che cosa** può congiungere il mondo in cui viviamo con uno dei mondi astratti che noi costruiamo? La risposta sarebbe “**il mondo empirico**”. Ma per Nash, che ha la mente disturbata dalla schizofrenia, il mondo empirico è abitato da un “**vissuto allucinatorio**”.

L'amico Charles, la nipotina Mary, l'agente segreto William Parker, sono solo delle immagini mentali che non reggerebbero alla prova empirica. Quando Nash si accorge che la bimba non cresce mai, si incomincia a convincere e, pian piano, impara a prendere le distanze da quel mondo immaginario. Ma la mente che partorisce inganni e figure allucinatorie, che gli fa ritagliare di nascosto gli articoli di giornale alla ricerca di improbabili complotti internazionali da decifrare, è **la stessa mente** che ha partorito la **teoria dell'equilibrio non competitivo**.

Il matematico John von Neumann e l'economista Oskar Morgenstern pubblicano nel 1947 a Princeton, *The Theory of Games and Economic Behavior*. Con quest'opera nasce la “teoria dei giochi”, ovvero la descrizione matematica dei comportamenti umani che intervengono quando, in determinate forme di interazione, è in gioco una risorsa, una vincita o la sua spartizione tra i partecipanti.

Von Neumann aveva studiato i **giochi a somma zero**, cioè quelli in cui, come gli scacchi o il poker, uno dei partecipanti vince e l'altro perde.

La somma è zero perché se, per esempio, per due partecipanti (A e B) la vincita è 5, la perdita  $-5$  e la parità 0, avremo come possibile risultato completo:

5, -5 se vince il giocatore A; -5, 5 se vince il partecipante B; -0, 0 se è parità.

Non sussiste la possibilità in cui si determini la condizione in cui entrambi vincano o entrambi perdano.

I **giochi a somma non-zero** invece sono quei giochi in cui, almeno in un caso, la somma delle vincite non è zero. Un caso simile si presenta nel *dilemma del prigioniero*.

Un modo per esemplificare l'equilibrio di Nash consiste nell'applicarlo al paradosso noto come *dilemma del prigioniero*. Siamo in un gioco competitivo in cui due prigionieri sono reclusi in due celle differenti e senza possibilità di comunicare tra loro. Essi possono confessare o non confessare di aver commesso un reato e viene a loro spiegato che:

- chi dei due confessa viene condannato a 3 anni di carcere, mentre l'altro che non confessa ne fa 10;
- se entrambi non confessano vengono entrambi liberati;
- se entrambi confessano avranno entrambi 5 anni.

La soluzione secondo la *teoria dell'equilibrio non competitivo* è che, se entrambi non conoscono quale sarà la scelta dell'avversario-complice, entrambi devono confessare. Questa è l'unica situazione di possibile equilibrio del risultato tra i due, se essi **non hanno preso accordi** (la soluzione ottimale sarebbe di non confessare, ma non si possono accordare). Il dilemma del prigioniero aiuta a rilevare che non è vero che seguendo **solo** il proprio interesse personale si ottiene anche un interesse collettivo, come sosteneva Adam Smith<sup>15</sup>. L'interesse proprio e quello collettivo consistono invece nel **rinunciare alla propria condizione ottimale ideale** in cambio di una più **realistica**.

Nel film di Howard è riportato l'esempio del corteggiamento di un gruppo di ragazzi verso una bella ragazza bionda:

"Adam Smith va rivisto. Se tutti ci proviamo con la bionda, ci blocchiamo a vicenda e alla fine nessuno di noi se la prende. Allora ci proviamo con le sue amiche, e tutte ci voltano le spalle perché a nessuno piace essere un ripiego. Ma se invece nessuno ci prova con la bionda, non ci ostacoliamo a vicenda e non offendiamo le altre ragazze; è l'unico modo per vincere [...] Il miglior risultato si ottiene quando ciascun componente del gruppo fa ciò che è meglio per sé e per il gruppo".

L'EQUILIBRIO ECONOMICO PRESUPPONE LA COMPETIZIONE MA DERIVA DALLA COOPERAZIONE.

Ora, il comportamento nella teoria dei giochi può essere calcolato, l'amore no, le ragioni del cuore sono un fatto di fiducia, ci si crede e basta. In una conversazione i due innamorati si dicono:

John – "L'universo è infinito perché tutti i dati indicano che è infinito".

Alicia – "Ma non è stato ancora dimostrato, tu non l'hai visto, come fai a saperlo con **certezza**?"

John – "Non lo so. Ci credo e basta".

Alicia – "È la stessa cosa con l'amore".

C'è una parte della vita di John che non è stata rappresentata nel film: la convivenza con un'altra donna di nome Eleanor, da cui John ebbe un figlio che non volle riconoscere; l'omosessualità episodica; l'idea di un governo mondiale, la fuga in Svizzera e il tentativo di rifiutare la cittadinanza americana; i problemi con Alicia che conducono prima al divorzio, poi al successivo sofferto ricongiungimento.

Quella parte di vita reale di John, che Ron Howard non rappresenta, ma che Sylvia Nasar descrive assai bene, è lì dirci che le ragioni del cuore non seguono un percorso geometrico e lineare per realizzarsi.

*Eros*, che ricomponne ciò che si è scisso, non si può spiegare con l'esattezza del calcolo, necessita di essere vissuto ed *interpretato*.

---

<sup>15</sup> La nota metafora della *mano invisibile*; cfr. Adam Smith, *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, 1776. Tuttavia va ricordato che Smith non è il sostenitore dell'egoismo sociale ed ha speso gran parte della sua esistenza e della sua produzione filosofica per sostenere l'importanza morale della "simpatia", un concetto di matrice humanea che connota la partecipazione emotiva alle emozioni degli altri, quelle diverse dalle nostre. Su questa *diversità* insisterà Scheler, in un suo saggio del 1923 (*Simpatia*), facendo della simpatia la componente principale della nozione di comprensione. Anche per Smith, perciò, le attività economiche richiedono collaborazione, reciproca fiducia e rispetto delle regole morali.

- § 6. Ermeneutica: la realtà nel simbolo

Secondo Paul Ricoeur, «il freudismo vuol essere un **realismo dell'inconscio**» la cui dinamica prende il via dalla perdita di valore della coscienza, del suo potere, delle sue certezze immediate, e si conclude con l'istituzione di una nuova coscienza qualitativamente differente dalla prima, non più rappresentativa ma interpretativa, una *coscienza ermeneutica*.

«Questa situazione non ha niente di strano; né assomiglia affatto a un circolo vizioso, essa caratterizza, in generale il rapporto tra il realismo empirico, che ogni impresa scientifica presuppone, e l'idealismo critico che presiede ad ogni riflessione epistemologica sulla validità di una scienza di fatti» (P. Ricoeur, *Della interpretazione, Saggio su Freud*, 1965; Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 472-475).

Sussiste un nesso tra la psicanalisi ed il realismo empirico, un realismo empirico così come fu pensato da Kant<sup>16</sup>, che coincide con una critica della conoscenza (ed un soggetto trascendentale) rivolta ad istituire un'epistemologia capace di ordinare i fenomeni secondo intelligibilità ed oggettività. Perciò anche la psicoanalisi, per Ricoeur,

«Perviene a ciò che Kant chiamava i giudizi determinanti dell'esperienza; essa determina il campo dell'interpretazione. Bisogna quindi rinunciare a separare metodo e dottrina [...] L'analisi, al termine della sua impresa di decifrazione, raggiunge una realtà allo stesso titolo della stratigrafia<sup>17</sup> e dell'**archeologia**.» (*Ibid.*)

< Scheda C > - Breve traccia biografica su Ricoeur

Paul Ricoeur (1913 - 2005) fu allievo di Gabriel Marcel e condusse i suoi primi studi filosofici in Francia, tra gli anni '30 e '40 del Novecento, concentrando il proprio interesse sulla fenomenologia di Husserl e sull'esistenzialismo di Jaspers. Fu un intellettuale di formazione cristiana riformata, impegnato per gli ideali di un socialismo pacifista. Negli anni successivi al secondo conflitto mondiale, ha insegnato Storia della Filosofia all'Università di Strasburgo, succedendo a Jean Hyppolite, i cui lavori su Hegel, condotti quasi contemporaneamente a quelli di Alexander Kojève e di Jean Wahl, contribuirono fortemente a ridestare l'interesse per l'hegelismo in Francia. Si tratta di una rilettura di Hegel in chiave storica, umanistica ed anti-sistemica, molto consona al clima esistenzialista della filosofia francese del tempo, verso cui anche Ricoeur non restò indifferente. Durante la seconda guerra mondiale viene fatto prigioniero e tradotto in Germania. In quel periodo studia Jaspers e traduce Husserl. Terminata la guerra, nel 1948 pubblica due volumi su Jaspers e Marcel, e nel 1950 esce la sua traduzione su Husserl. A metà degli anni Cinquanta, insegna prima Storia della Filosofia a Strasburgo, dove succede ad Hyppolite, poi alla Sorbona, dove occupa la cattedra di Filosofia generale. Nel 1966 è a Nanterre, in seguito a Chicago. Ha collaborato con l'UNESCO ed ha diretto a lungo gli archivi Husserl a Parigi. Nel 1999 ha vinto il premio Balzan per la Filosofia. In tarda età ha continuato un'intensa attività intellettuale, dimostrando di poter essere considerato tra i maggiori testimoni della cultura filosofica contemporanea.

< Scheda D > - Ermeneutica e Riflessione in Ricoeur

Per ermeneutica Ricoeur intende

«la teoria delle regole che presiedono ad una **esegesi**, cioè all'interpretazione di un testo unico o di un insieme di segni suscettibile di essere considerato come un testo.» (P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 20).

Un'ermeneutica della coscienza è allora la possibilità che la coscienza ha di interpretare i segni perduti **nel mondo della cultura** [Hegel] ed i segni perduti **in noi stessi** [Freud]. Già Heidegger aveva inteso l'interpretazione come intrinsecamente connessa con la pre-comprensione del mondo che è incarnata nel linguaggio, il quale ci è già dato.

---

<sup>16</sup> Cfr. citazione in questo articolo a pag. 4: *Critica della Ragion Pura*, I edizione, 1781; Parte II, Dialettica trascendentale, Critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale.

<sup>17</sup> Ciò che in geologia stabilisce i rapporti temporali tra uno strato di rocce ed un altro, datandoli.

«Il progettare della **comprensione** [*Verstehen*] ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere, diamo il nome di *interpretazione* [*Auslesung*] In essa la comprensione si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione la comprensione non diventa altra da se stessa. L'interpretazione si fonda *esistenzialmente* nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del già compreso, ma nell'*elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione*» (Heidegger, *Essere e tempo*, § 32).

Scheler aveva connesso, prima di Heidegger, il fenomeno della comprensione con la sfera emotiva dell'uomo. La comprensione si esercita nei rapporti inter-umani principalmente di tipo emotivo. Essa utilizza un **linguaggio simbolico** capace di mettere in relazione le esperienze interne, i sentimenti (per es. la tristezza), *nelle* loro espressioni (*nel* pianto). In questo non c'è alcuna condivisione di sentimenti o fusione emotiva, al contrario, è proprio la *differenza* degli stati d'animo tra due persone che può dar luogo alla *possibilità* della comprensione dell'altro. Pertanto la comprensione implica un'*alterità* di sentimenti e di condizioni emotive e comporta la conoscenza del linguaggio simbolico universale attraverso cui si esprimono tutti i fatti emozionali (riso-gioia, pianto-tristezza, rossore-pudore, lamento-dolore, urlo-ira ecc.).

Heidegger insiste e radicalizza la modalità della possibilità (trascendenza) che la comprensione si porta dietro e ne fa la struttura esistenziale umana del *Dasein*, dell'Esserci. La comprensione è la condizione originaria dell'uomo, da cui derivano, solo dopo, l'intuizione e il pensiero (*Ib.* § 31).

Ma proprio perché il comprendere determina la possibilità ed il progetto, esso si avvicina allo spiegare. La **spiegazione** scientifica di tipo causale [*Erklärung*], che procede per inferenze nelle scienze contemporanee (si richiama al procedimento deduttivo, alla causalità efficiente, al finalismo ed alla necessità implicita nella dimostrazione scientifica), fatica sempre più a darsi una volta per tutte. Sembra piuttosto che sia la "capacità di" usare quella determinata legge, la sua applicabilità a determinarne il valore, rispetto alle altre.

Il concetto di **riflessione** viene ripreso da Ricoeur a partire da Locke, poi Kant, Hegel ed Husserl. Ricoeur lo intende in senso **fenomenologico**, reinterpretando l'*epoché* fenomenologica come il momento critico-trascendentale in cui si attua il **distacco** dal reale e, così facendo, l'io pone la condizione "trascendentale" per riferirsi al tempo al mondo e a se stesso. Lo scarto che si genera con la riduzione trascendentale (l'*epoché*), l'atto di ritirarsi (*recul*, così lo chiama Ricoeur) e di distanziarsi dal mondo empirico, permette al **segno** di mostrarsi come tale, rendendo possibile la significazione. Questo è il trascendentale della funzione simbolica. Il senso kantiano ed idealistico (Fichte, Schelling e Gentile) del termine trascendentale, inteso come condizione delle possibilità della conoscenza, viene quindi mantenuto. Del resto così avviene anche in Husserl, per il quale la **riflessione fenomenologica** è la condizione dell'*epoché* universale quanto all'esistenza o non esistenza di mondo, che lascia il terreno empirico per esercitare l'esperienza trascendentale dell'esame del cogito, ridotto trascendentalmente e descritto senza più effettuare la percezione naturale (cfr. *Meditazioni cartesiane*, § 15). Così il mondo non si annulla ma si presenta al ricercatore come un puro fenomeno di coscienza, nelle sue strutture essenziali.

Ricoeur, studioso di Husserl, intende l'esercizio fenomenologico come un'attività intellettuale "riflessiva", rivolta alla concentrazione, dove si fondono insieme la nozione spinoziana di *conatus* e quella platonica di *eros*. Così per *riflessione* egli intende anche lo *sforzo per esistere*, il nostro desiderio di vivere attraverso le nostre *opere* e le opere altrui, che, nel loro insieme, costituiscono la concreta testimonianza delle nostre intenzioni. All'origine del nostro pensiero riflessivo troviamo la posizione del *sé*, perché una filosofia che si dice riflessiva non può che originarsi da quel *sé* che ne è la prima verità, come mostra la tradizione filosofica moderna che parte da Cartesio, si sviluppa in Kant e trova in Fichte la sua espressione più piena. Ricoeur perciò assume l'autoposizione del *sé*, quello che Fichte chiama *giudizio tetico*, il punto da cui si origina la filosofia riflessiva<sup>18</sup>. Tuttavia nell'immediatezza e nell'autoriflessione si trova un inganno: **la riflessione è tutt'altro che una filosofia dell'immediatezza:**

«La riflessione non è l'intuizione mediante una proposizione positiva: la riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio. [...] La posizione di quello sforzo o di quel desiderio, non è solo priva di ogni intuizione ma non è attestata che da opere il cui significato resta dubbio e revocabile. È qui che la **riflessione** fa appello a una interpretazione che vuole mutarsi in **ermeneutica**. Questa è la radice ultima del nostro problema: essa trova in questa connessione primitiva tra l'atto di esistere e i segni che esibiamo nelle nostre opere; la riflessione deve

---

<sup>18</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione, Saggio su Freud*, 1965; Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 58-62.

diventare interpretazione, in quanto non mi è possibile afferrare l'atto di esistere in altro luogo che nei segni disseminati nel mondo. Questo è il motivo per cui la filosofia riflessiva deve **includere i risultati, i metodi e i presupposti di tutte le scienze** [transdisciplinarietà] che tentano di decifrare e di interpretare i segni dell'uomo.

Tale è, nel suo principio e nella sua più vasta generalità, la radice del problema ermeneutico. Lo pongono, da una parte l'esistenza di fatto del linguaggio simbolico, che fa appello alla riflessione, ma anche, in senso inverso, l'indigenza della riflessione che fa appello all'interpretazione: ponendo se stessa, la riflessione comprende la propria impotenza a superare l'astrazione vana e vuota dell' «io penso» e la necessità di superare se stessa decifrando i propri segni perduti nel mondo della cultura [Hegel]. Così la riflessione comprende da sé che non è innanzitutto scienza, che, per dispiegarsi, le è necessario riprendere in se stessa gli opachi, contingenti ed equivoci segni, che sono dispersi nelle culture in cui il nostro linguaggio si radica.» (P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, pp. 62-63)

L'esistenza del simbolo culturale induce una spiegazione che solo la riflessione può dare. Essa *donne à penser*, fa pensare. D'altro canto, la **certezza del cogito cartesiano** è, in se stessa, un principio vuoto senza verità, in quanto dice che siamo ma **non dice che cosa** siamo. Per sapere ciò che siamo, ciò che l'io è, occorre invece porre in atto un'ermeneutica dei significati sedimentati nelle opere prodotte dallo stesso io, un'interpretazione che si appropria dei contenuti del linguaggio simbolico che precede ogni discorso filosofico, di cui è ricco il *mondo della vita* (il mondo concreto dove la conoscenza di sé è strettamente connessa con la conoscenza dell'altro) e della cultura (i cui prodotti sono il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la conoscenza concettuale).

Per Ricoeur la **realtà simbolica** esprime il nostro **radicamento nell'essere**.

Dunque il simbolo non è altro che un segno particolare con cui si manifesta **un'intenzionalità** (l'atto che intenziona gli oggetti, che ne determina il carattere) **dal duplice senso**: c'è un primo senso letterale che ne contiene un secondo, ad esso interno, tutto da interpretare.

Perciò la filosofia deve farsi ermeneutica e diventare un'attività in grado di ricevere le donazioni di senso espresse dal linguaggio dei simboli. Ma i simboli si determinano come forme che rimandano sempre ad altro, perciò trascendono se stesse. Se **il segno ha una natura trascendente**, allora la filosofia riflessiva e la coscienza di sé che li devono indagare mostrano tutto il limite e l'**inadeguatezza del loro fondamento: il cogito ergo sum**.

Non si può più dire, con Cartesio (e gli idealisti), che l'essere è nel pensiero ma si dovrà dire che **il pensiero è nell'essere** e che **l'io si trova gettato nell'essere prima di costituirsi come tale**<sup>19</sup>. Perciò l'esistenza dell'io esige di essere interpretata e Freud, in questo caso, può essere di grande aiuto.

Il *cogito* cartesiano ed il linguaggio simbolico sono le due polarità complementari entro cui si colloca l'esistenza umana e costringono la filosofia a muoversi per via indiretta, integrando la riflessione [io] con l'interpretazione [altro da sé], due attività del pensiero che rinviano l'una all'altra. Noi pensiamo perché il simbolo culturale ci fa pensare, ma poi il pensiero, se vuol essere oggettivo, deve appropriarsi dei significati delle forme culturali attraverso l'esercizio interpretativo. La duplice direzione di senso che la filosofia sembra dover prendere, spinge Ricoeur a riconoscere nel pensiero di **Freud** e di **Hegel** la presenza delle nozioni di **inconscio** e di **spirito**, due concetti che risultano decisivi per l'attuazione del metodo ermeneutico: la realtà inconscia rende possibile un'**ermeneutica della demistificazione**, la realtà come spirito è l'esito di un'**ermeneutica della restaurazione**<sup>20</sup>.

L'inconscio freudiano è il principio di tutti i passati, di tutte le regressioni, costituisce in sé l'antieriorità simbolica che andiamo ad interpretare, riconoscendone il significato.

«Nella misura in cui ideali ed illusioni sono degli analoghi del sogno o dei sintomi nevrotici, è evidente che tutta l'interpretazione psicoanalitica della cultura è un'**archeologia**. Il genio del freudismo è stato quello di aver smascherato la strategia del principio del piacere, *forma arcaica dell'umano*, al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni, sublimazioni. Qui consiste la funzione dell'analisi di ridurre l'apparente novità alla **riemergenza dell'antico**: soddisfacimento scambiato, restaurazione dell'oggetto arcaico perduto, elementi derivati dall'immagine fantastica iniziale, altrettanti nomi per designare questa restaurazione dell'antico sotto gli aspetti del nuovo. Il culmine di questo carattere archeologico del freudismo si ha evidentemente nella **critica della**

<sup>19</sup> Risulta qui evidente l'influenza di Heidegger.

<sup>20</sup> Restaurazione del senso, di un fine ultimo.

**religione.** Sotto il titolo del “ritorno del rimosso”, Freud ha visto ciò che si potrebbe chiamare una arcaicità di cultura [...].

Le ultime opere, *L'avvenire di un'illusione, Disagio della civiltà, Mosè e il monoteismo*, denunciano con accresciuta insistenza la tendenza regressiva della storia dell'umanità. Si tratta dunque di un aspetto che, anziché affievolirsi, non ha smesso di rafforzarsi. [...] Secondo una prima approssimazione, il freudismo è una **interpretazione riduttrice**, un'interpretazione del tipo “non è altro che”, il cui massimo esempio è rappresentato dalla famosa formula sulla religione: la religione è l'universale nevrosi ossessiva dell'umanità. Non bisogna affrettarsi a correggere questa ermeneutica riduttrice, ma sostare in essa, giacché essa non sarà abolita, ma conservata, in un'**ermeneutica più comprensiva.**» (*Ibidem*, pp. 487-488)

L'avvento della psicoanalisi di Freud nella storia del pensiero induce la filosofia di Ricoeur ad impegnarsi in una duplice interpretazione del soggetto. Così abbiamo una filosofia ermeneutica intesa come un'**archeologia del soggetto**, che analizza il movimento regressivo con cui le forme simboliche (come l'Edipo o il Pasto Totemico) si sono sedimentate nell'inconscio, portando alla luce un ordine simbolico arcaico e primordiale<sup>21</sup> che stimola la domanda filosofica e con ciò supera i confini disciplinari (lo studio dello sviluppo dell'età infantile e la cura delle psicopatologie dell'età adulta) che la psicoanalisi di **Freud** si è data.

Parallelamente a questa prima interpretazione del soggetto ed in rapporto dialettico con essa, prende avvio una **teleologia del soggetto** che ha la filosofia di **Hegel** come riferimento ed in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*.

In questo contesto il *télos* dello spirito intende comprendere le figure anteriori con quelle posteriori. La storia del cammino della coscienza verso il sapere passa:

- a) dalla certezza della coscienza immediata (nel suo sviluppo di certezza sensibile-percezione-intelletto);
- b) che diviene poi autocoscienza (il rapporto del soggetto con gli altri soggetti);
- c) quindi ragione (la coscienza che diviene *ragione è certezza di essere ogni realtà -Die Vernunft ist Gewißheit alle Realität zu sein-* e si configura storicamente nel Rinascimento e nell'Età moderna);
- d) spirito (eticità, moralità astratta ed etica dello Stato);
- e) religione (religione naturale, artistica e rivelata: Dio si incarna e risorge come spirito, e permane nella coscienza della comunità dei credenti);
- f) infine filosofia, intesa come la verità che si identifica con la ragione universale, la condizione in cui l'individuo è pienamente cosciente di sé e si realizza come spirito (con la filosofia l'individuo conquista il concetto di ciò che la religione poteva solo rappresentare: l'assoluto non è solo la sostanza del mondo ma è anche il soggetto che vive come spirito).

Lo spirito e lo sviluppo dialettico delle sue figure abita la coscienza individuale ma al contempo la **supera**. Il movimento dialettico della fenomenologia dello spirito di Hegel approda alla medesima **privazione della centralità dell'io** a cui approda, in direzione opposta, ma *simmetrica*, la psicoanalisi freudiana (Freud: presente→passato; Hegel: passato→presente). Teleologia del soggetto ed archeologia del soggetto, ermeneutica della demistificazione ed ermeneutica della restaurazione sembrano condurre allo *stesso esito*.

Tuttavia di contro a questo smarrimento della centralità della coscienza, in Hegel troviamo rafforzato il riconoscimento dell'insuperabilità della vita, il **desiderio di vivere** che, nella sua dinamica dialettica, è il desiderio di vivere per sé e per l'altro da sé, un esito che resta insuperabile:

«Questa non superabilità della vita e del desiderio, la ritrovo a tutti gli altri livelli della dialettica dello sdoppiamento dell'autocoscienza. E per prima cosa non bisogna perdere di vista il fatto che il **riconoscimento** - fenomeno spirituale per eccellenza - è **lotta**. Lotta per il riconoscimento, certo, e non lotta per la vita, ma riconoscimento attraverso la lotta. Ora il significato di questa lotta è che la terribile grandezza del desiderio è trasportata nella sfera dello spirito, nella figura della violenza.

Certo, la passione per il farsi riconoscere oltrepassa la lotta animale per la conservazione o la dominazione e il concetto di riconoscimento è un concetto per eccellenza non economico: la lotta per il riconoscimento non è lotta

<sup>21</sup> Da cui il riferimento al termine *arché*.

per la vita, è una lotta per strappare all'altro la confessione, l'attestazione, la prova che io sono una autocoscienza autonoma; ma questa lotta è una lotta nella vita contro la vita, con la vita; si può dire che nozioni come dominazione e servitù, che appartengono al **linguaggio hegeliano**, sono, in **linguaggio freudiano**, sorti di istinti; la dominazione, in quanto ha attraversato il rischio della morte, e resta in rapporto con la vita, come godimento e distruzione della cosa, attraverso il lavoro servile del vinto nella lotta; la servitù, in quanto ha preferito la vita immediata all'autocoscienza- e ha scambiato la paura della morte contro la sicurezza dell'esistenza serva; fino al punto in cui il lavoro, istituendo un nuovo modo di affrontare le cose e la natura, avvantaggia di nuovo il servo sul signore.

Così sono ancora e sempre la vita, il desiderio, che procurano la positività, la potenza di posizione, direi più vigorosamente, senza di cui non vi sarebbero né signore né servo; sono sempre delle operazioni sulla vita che punteggiano la dialettica: rischiare la vita, darla in cambio - godere, lavorare; è sempre il momento della natura, l'alterità della vita, che, nel senso proprio della parola, alimenta e nutre le opposizioni di ogni coscienza a quella che è altra da lei stessa.

È in questo senso che il **desiderio** è il **superato non superabile**; la posizione del desiderio è mediata, non soppressa; non è un regno che potremmo abbandonare, annullare, annientare; l'illusione della libertà pensante dello stoicismo è appunto quella di porre l'identità di tutti gli esseri razionanti al margine di tutte le differenze, di innalzare l'identità di Marco Aurelio imperatore e di Epitteto schiavo al di sopra della lotta viva e storica. Questo affrancamento semplicemente pensato riconduce all'alterità assoluta; i desideri in lotta non hanno più un sé e il **sé non ha più carne**; è in questo senso che la vita non è superabile. E il termine stesso di Sé - *Selbst* - indica che l'identità con se stesso è sostenuta da questa differenza rispetto a sé, da questa alterità continuamente rinascente che risiede nella vita. È la vita che diventa quell'«altro», su cui il sé non cessa di conquistarsi.» (*Ibidem*, pp. 515-516).

L'impresa filosofica ricoeuriana è tutta protesa alla comprensione della complementarietà delle ermeneutiche che sono contrapposte tra loro e che permangono irriducibili. La dialettica di archeologia e teleologia del soggetto si staglia in questo orizzonte di ricerca e richiede, proprio per la sua più autentica comprensione, che sia portata al cuore della **semantica del desiderio**. Indagare sul pensiero di Freud con il metodo dell'«archeologia del soggetto» in rapporto dialettico con una «teleologia del soggetto» significa scardinare i presupposti e la stessa metodologia della psicoanalisi. Ma Ricoeur non ha come obiettivo una spiegazione, una riproposizione, bensì la **comprensione, l'interpretazione di Freud**, attraverso una nuova meditazione filosofica sul suo linguaggio simbolico.

«Il lettore accorto certamente [...] obietterà che stiamo completamente **uscendo da una problematica psicoanalitica**. Freud ha esplicitamente affermato che la disciplina da lui fondata era una "analisi", cioè sia una scomposizione in elementi che un risalire alle origini, e per **niente affatto una sintesi** [non si può determinare a priori quando termina un'analisi psicoanalitica]. [...] All'analista che mi avvanzerà questa obiezione riconoscerò ciò che egli chiede. Differentissimo è ciò che sto intraprendendo; più ancora dell'indagine sul concetto di archeologia, questa meditazione è di natura filosofica. Dopo aver detto: non comprendo me stesso, leggendo Freud, se non formando la nozione di archeologia del soggetto - ora affermo: non comprendo la nozione di archeologia se non nel suo rapporto dialettico con una teleologia. Quindi, tornando a volgermi verso Freud, io **cerco proprio nella sua opera**, cioè nell'analisi come analisi, il riferimento al **suo contrario dialettico**; spero di mostrare che effettivamente esso vi si trova e che l'analisi è costantemente dialettica; non pretendo però di completare Freud, ma di comprenderlo comprendendomi.» (*Ibidem*, p. 504)

Un'ermeneutica **più comprensiva** si sviluppa sul problema della religione, della fede, tematizzando l'ambiguità del sacro. La **fenomenologia del sacro**, proposta da Ricoeur nelle ultime pagine del *Saggio su Freud*, mostra che nel movimento storico della cultura, i simboli del sacro parlano di "tutt'altro". Mescolati alle figure dello spirito, essi rinviano a «tutt'altro rispetto a qualsiasi storia, e in questo modo *esercitano su tutta la serie di figure dello spirito attrazione e richiamo.*»<sup>22</sup>

In questo senso Ricoeur parla di **filosofia teleologica** come **profezia** ed **escatologia**. Ma la sacralità, la religione e la fede implicano l'esercizio di un'ermeneutica della demistificazione.

<sup>22</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 570.

Kant, con la distinzione tra apparenza (*Erscheinung*) ed illusione (*Schein*)<sup>23</sup> afferma che le apparenze fenomeniche sono le sole realtà che possiamo conoscere in quanto conformi al nostro modo di intuirle; invece si cade in errore se, come Berkeley, le consideriamo illusorie (anche noi stessi finiremmo per esserlo e anche l'intera realtà). Tuttavia **in ambito morale l'illusione assume un valore positivo**. Il postulato morale prodotto dall'antinomia del *sommo bene*, nella *Dialettica della ragione pratica*. È noto che Kant intende per "sommo bene" l'addizione di virtù e felicità; l'uomo, pur agendo per dovere secondo virtù, può essere degno di felicità; ma in questo mondo la virtù non può darsi congiunta alla felicità in quanto la prima ci obbliga a reprimere proprio quelle tendenze egoistiche che, qualora fossero liberate, ci renderebbero soddisfatti e felici. Pertanto, dice Kant, occorre postulare l'esistenza dell'aldilà, dell'immortalità, di Dio, e della libertà. Abbiamo quindi l'equazione: moralità=incondizionatezza=libertà.

Il postulato morale supera così l'impossibilità gnoseologica espressa nella *Dialettica della ragione pura*, dove la tendenza all'incondizionato (il regno dell'assoluto, di Dio e dell'anima) conduce all'errore e all'illusione della metafisica dogmatica.

Secondo Ricoeur, mentre la metafisica dogmatica mistifica l'incondizionato, la ragione pratica ne ricostruisce il senso attraverso un'operazione di **demistificazione**.

«Kant, per primo, ci ha insegnato a considerare l'*illusione* una struttura fondamentale dell'incondizionato. Lo *Schein* trascendentale non è un semplice errore, un puro accidente della storia del pensiero, è un'**illusione necessaria**. Si trova qui, a mio parere l'origine radicale di ogni "falsa coscienza", al di là della menzogna sociale, della menzogna vitale, del ritorno del rimosso<sup>24</sup>; **Marx, Freud e Nietzsche operano già al livello di forme seconde** e derivate dell'illusione, ed è per questo che le loro problematiche sono parziali e rivali. Lo stesso penso di Feuerbach: il movimento con cui l'uomo si svuota nella trascendenza è un movimento secondo rispetto a quello in cui si impadronisce del "tutt'altro" per obbiettarlo ed averlo a sua disposizione, giacché è per impadronirsene che egli vi si proietta, allo scopo di colmare il vuoto della propria inscienza.» (*Ib.*, pag. 571)

#### < Scheda E > - I maestri del sospetto

Ricoeur intende l'interpretazione anche come *esercizio del sospetto*. Marx, Nietzsche e Freud sono i *maestri della scuola del sospetto* che ci rivelano la formula negativa della "**verità come menzogna**" e decidono, ognuno a suo modo, con modi anche in conflitto tra loro, di considerare la coscienza come una **falsa coscienza**. Così facendo, ognuno di loro porta il sospetto al cuore stesso della fortezza cartesiana. (cfr. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 47).

In **Marx** la falsa coscienza è collegata al concetto di *Klassenbewusstsein*, **coscienza di classe**, che egli elabora nel Poscritto alla II edizione del *Capitale*, muovendo dal rovesciamento dell'idea di coscienza in Hegel (immanenza totale della realtà nella coscienza). Con ciò Marx intende che, nello sviluppo della storia, solamente una classe in ascesa può avere una coscienza di classe *vera*, e cioè adeguata al perseguimento dei propri interessi. Per quanto riguarda la critica marxiana al primato dell'idea di coscienza, forse vale la pena leggere un passo significativo dell'*Ideologia Tedesca*, in cui Marx prende le distanze sia dall'idealismo che dall'empirismo, quali forme di *pensiero astratto*:

«Non è la coscienza che determina la vita ma è **la vita che determina la coscienza**. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli individui reali e viventi e si considera la coscienza soltanto come la *loro* coscienza. Questo modo di giudicare non è privo di presupposti. Esso muove da presupposti reali e non se ne scosta per un solo istante. I suoi presupposti sono gli uomini, non in qualche modo isolati e fissati fantasticamente, ma nel loro **processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni determinate**. Non appena viene rappresentato questo *processo di vita attivo*, la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi che sono anch'essi *astratti*, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli idealisti.» (K. Marx, *Ideologia Tedesca*; tr. it. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1958; pp. 13-14.).

<sup>23</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, Parte I, Estetica trascendentale, §8 Osservazioni generali.

<sup>24</sup> Cfr. qui alle righe conclusive dello "Schema per punti" a pag. 18; punto 9c.

Per **Nietzsche** la verità è una **menzogna che copre un'altra menzogna**, che prescrive una costante e dinamica capacità di comprensione.

«L'uomo si delinea automaticamente agli occhi di tutti i filosofi come un'*aeterna veritas*, come un essere uguale a se stesso in ogni vortice, come una sicura misura delle cose [...] Ma tutto si è fatto: **non esistono fatti eterni**, come *non esistono verità assolute*. Perciò, da ora in poi, è necessario il *filosofare storico* e, con esso, la virtù della modestia.» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Vol. I, Parte I, § 2)

Per **Freud** la verità consiste nello smascheramento di una menzogna psicologica: la cristallina identità e la staticità intransitoria della coscienza<sup>25</sup>.

Prima dell'avvento dei tre "maestri del sospetto" Ludwig **Feuerbach** aveva iniziato la sua opera di demistificazione ontologica. Per Feuerbach il genere umano svuota se stesso dei predicati che gli appartengono riferendoli a Dio.

Nelle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1843), Feuerbach critica Hegel sostenendo che all'origine della filosofia non sono l'assoluto, Dio e l'idea ad essere, bensì sono le determinazioni reali, materiali, la **finitudine** della realtà e dell'uomo. Questo è un tema molto caro a Ricoeur.

Scriva Feuerbach:

«Il nostro compito è quello di mostrare che la **distinzione tra il divino e l'umano è illusoria**, cioè che null'altro è se non la distinzione fra *l'essenza dell'umanità* e *l'uomo individuo*, e che, per conseguenza anche l'oggetto ed il contenuto della religione cristiana sono umani e nient'altro che umani. La religione, per lo meno la religione cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con se stesso o meglio con il proprio essere, riguardato però come un *altro* essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò delle qualificazioni dell'essere *umano*». (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 1841, trad. it., Feltrinelli, Milano 1975; pp. 35-36).

«L'uomo nella religione ha come oggetto il proprio **essere ignoto**» (*Ibidem*, pag. 55).

Perciò Ricoeur commenta che l'uomo si svuota nella trascendenza con lo scopo di COLMARE LA "PROPRIA INSCIENZA"<sup>26</sup>.

Il compito dell'ermeneutica consiste nel superare la contrapposizione tra le interpretazioni demisificatrici (Marx, Freud e Nietzsche) e le ambizioni dei filosofi che, mettendo in atto un'**interpretazione restauratrice del senso**, intendono salvare la portata veritativa del linguaggio simbolico che si forma in stretto rapporto con l'esistenza del Sacro. Tra questi ultimi **Ricoeur** colloca se stesso. Allora

«non si distinguerà mai abbastanza la fede dalla religione, **la fede nel "tutt'altro" che si avvicina**, dalla credenza nell'oggetto religioso che si aggiunge agli oggetti della nostra cultura.» (P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 572)

Seguendo le indicazioni ricoeuriane, **possiamo procedere in senso demistificatorio** e raccogliere da **Nietzsche** il tema della "morte di Dio"<sup>27</sup>. Non si tratta di negare Dio in senso logico e astratto, perché non esistono principi logici astratti in grado di rendere conto della sua esistenza. La stessa logica, per Nietzsche, non è altro che una necessità biologica per la sopravvivenza, essa non conduce ad alcuna verità in sé. Il concetto di Dio in tutte le religioni, nelle metafisiche della trascendenza ed in particolar modo nel cristianesimo, è l'espressione del disgusto nichilistico per la vita. Nietzsche accoglie il valore della predicazione e dell'opera di Cristo, in cui non si trova mai un segno di quel risentimento e di quella negazione della vita terrena di cui invece sono responsabili l'interpretazione paolina ed il fenomeno storico del cristianesimo.

**Freud** si muove nella stessa direzione quando sostiene che la civiltà può progredire solo se si libererà dal peso illusorio della religione. Ma l'accento è di tipo scientifico. Solo distogliendo

<sup>25</sup> Cfr. la parte del brano di Freud che è citato qui nell'articolo a pag. 13: "L'io può dunque scindersi [...]".

<sup>26</sup> Cfr, l'ultima riga del brano citato qui a pag. 28.

<sup>27</sup> Cfr. *La gaia scienza*, 1882; *L'Anticristo*, 1888.

«dall'al di là le sue speranze e concentrando sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili, l'uomo probabilmente riuscirà a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno» (S. Freud, *Avvenire di un'illusione* 1927, in *Il disagio della civiltà ed altri scritti*, ed. Boringhieri, Torino 1982; pag. 190.)

**Ricoeur** sottolinea il valore della critica alla religione, ma per evidenziare quanto i suoi oggetti sacri (*in primis* il "concetto" di Dio) conducano alla reificazione ed all'alienazione della fede intesa come illusione. Occorre allora volgersi in modo nuovo verso i segni del sacro.

Innanzitutto una rivalutazione del senso del sacro nel cristianesimo, un'**ermeneutica ricostruttiva**, può fare appello ai contributi filosofici e teologici dati da Karl **Barth** negli anni Venti e Trenta del Novecento ed a quelli offerti circa due decenni dopo da Rudolf **Bultmann**.

La teologia dialettica di Barth radicalizza la distanza esistente tra Dio ed uomo, che vede il secondo come "**totalmente Altro**" rispetto al primo ed il solo a poter colmare tale distanza. L'unico atteggiamento morale che l'uomo può darsi per avere accesso al sacro è quello dell'**ascolto della parola rivelata**<sup>28</sup>.

Per Bultmann il mito oggettiva la forza trascendente dell'annuncio cristiano ricorrendo ad immagini di forze soprannaturali e superiori all'uomo. Quando il pensiero religioso si è presentato sotto queste forme mitiche, ha giustamente suscitato la reazione del mondo scientifico. Se invece la Scrittura viene considerata sulla base degli interrogativi antropologici ed esistenziali che riguardano il dominio delle possibilità umane e la loro comprensione, quali il **destino** e la **responsabilità** degli uomini, allora essa lascia libero il campo al **rapporto dell'esistenza con Dio**.

Proprio questa

«**esegesi kerygmatica**<sup>29</sup>, come la intendono Karl Barth e Bultmann, può dare il cambio alla riflessione e offrire a un pensiero di stile meditativo nuove espressioni simboliche, situate nel punto di rottura e di sutura tra il "tutt'altro" e il nostro discorso.» (P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 567.)

Ricoeur, riflettendo su *Avvenire di un'illusione* di Freud, riconosce allo psicanalista la capacità di aver ritrovato, con l'opposizione *Eros/Thanatos*,

«un certo contenuto mitico portato avanti dalla tradizione del romanticismo tedesco, e attraverso il quale è risalito a Platone e a Empedocle chiamando Eros "la potenza per cui tutte le cose stanno insieme". Ma mai è giunto a sospettare che questa mitica di Eros riguardasse una **epigenesi**<sup>30</sup> **del sentimento religioso**, né che Eros potrebbe essere un *altro nome* del Dio giovanneo e, prima ancora, quello del dio del Deuteronomio e, ancora prima, quello del dio di Osea, quando il profeta celebra le nozze nel deserto. [...] Mi sembra che Freud escluda senza ragione, voglio dire senza una ragione psicoanalitica, la possibilità che la fede sia una partecipazione alla fonte di Eros e che in tal modo essa riguardi, non la consolazione del fanciullo che è in noi, bensì la *potenza di amare*, che la **fede** tenda a rendere adulta questa potenza, di fronte all'odio in noi e fuori di noi, di fronte alla morte [...] Ma in cambio la sua critica può aiutarmi a scorgere ciò che questo *kerygma* dell'amore esclude: una cristologia che infligge le pene e un Dio morale – e ciò che esso implica: una certa **coincidenza** tra il Dio tragico di **Giobbe** e il dio lirico di **Giovanni**.» (*Ib.*, pag. 578)

La realtà che ha per oggetto l'ermeneutica di Ricoeur è la **realtà del simbolo**. Principalmente essa è penetrata dalla **riflessione**, una capacità di recepire il **senso delle formazioni simboliche**. Dato che le forme simboliche rimandano sempre ad altro, la riflessione deve **farsi comprensione**, intesa come una capacità di compiere un atto di *mediazione*, un'operazione squisitamente filosofica che appare chiaramente in quella situazione che in Heidegger prende il nome di *Zirkel des Verstehens*<sup>31</sup>. Questo è un atto pratico, un movimento spontaneo dell'Esserci che si realizza secondo le possibilità assunte in quel momento. Tali possibilità d'essere valgono solo per quel **momento** in quanto traggono origine dai presupposti, dalle pre-comprensioni, dai pre-giudizi, che sono «le convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono». Le precomprensioni sono, per esempio, gli interrogativi storici, antropologici ed esistenziali che gli uomini si pongono riguardo al loro destino e alla loro responsabilità, così come sono stati individuati da Bultmann e raccolti da Ricoeur. Il circolo di comprensione-

<sup>28</sup> Cfr. Il commento di Barth all'Epistola di S. Paolo, *Lettera ai romani*, (1919) segna anche la ripresa delle tematiche kierkegaardiane nel Novecento.

<sup>29</sup> *Kerygma* significa messaggio, annuncio. Designa l'atto e il contenuto delle prime predicazioni cristiane.

<sup>30</sup> Una realtà che si genera *ex novo*, senza essere già stata contenuta in un'altra realtà

<sup>31</sup> Circolo della comprensione.

interpretazione, che «deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso», comporta un *lavoro di mediazione* tra questi due termini, che non può avvenire uscendo fuori dal circolo ma solo «nello starvi dentro nella maniera giusta»<sup>32</sup>.

Precomprensione e interpretazione sono due termini che assumono solo **di volta in volta** il loro valore teoretico-conoscitivo di verità o di falsità.

Perciò, per quanto riguarda la **fedè**, Ricoeur accetta l'interpretazione freudiana che la riduce a timore e consolazione perché essa è vera quando si fa della fede un **uso oggettivo**. Non dice nulla però della fede come **desiderio soggettivo** (qui l'interpretazione freudiana non conduce a verità), a cui rimanda la figura biblica di **Giobbe**. Egli è il **simbolo** di una fede adulta che non accetta di essere consolata, che si prende carico di un **desiderio** che riceve un senso solo per via indiretta.

«La sua fede è più vicina al **terzo genere della conoscenza di Spinoza** che non a qualsiasi religione della Provvidenza». (P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, p. 590)

#### < Scheda F > - L'amore intellettuale di Dio in Spinoza

L'*Amor Dei intellectualis* è il terzo genere di conoscenza per Spinoza:

«Propositio XXXII: *Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei, tamquam causa.*

Noi proviamo diletto di tutto ciò che conosciamo con il terzo genere di conoscenza, e tale diletto è accompagnato dall'idea di Dio come causa.

Propositio XXXVI: *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse. Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti Amoris, quo Deus se ipsum amat.*

L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto egli può essere spiegato mediante l'essenza della mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè **l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito con il quale Dio ama se stesso.**» (B. Spinoza, *Etica more geometrico demonstrata*, 1677; Bompiani, Firenze 2007, Parte V, prop. 32 e 35, alle pp. 630-635).

#### - § 7. Che ne è della realtà?

Abbiamo visto come Ricoeur sia prima partito dalla psicoanalisi freudiana, in qualità della sua posizione implicitamente critica nei confronti del razionalismo cartesiano e della sua idea della centralità della coscienza, che viene concepita come l'unica realtà data per certa; abbiamo poi constatato come egli sia approdato ad un'idea di **soggettività** intesa come un **compito** da sviluppare e da realizzare. L'obiettivo filosofico di tale adempimento consiste nel riportare la soggettività all'essere e, superando ogni dualismo, collocarla in una dimensione di finitudine aperta alla possibilità di comprensione e di partecipazione all'essere, attraverso l'interpretazione del linguaggio simbolico che ne segnala la presenza.

Anche Richard **Rorty** (1930-2007), un filosofo americano di formazione analitica, si è interrogato a fondo sul significato storico e filosofico del **razionalismo cartesiano**, e più in generale del **razionalismo moderno**, ma le sue risposte sono assai diverse da quelle presentate da Ricoeur.

Negli anni Sessanta, Rorty ha seguito l'interpretazione **monistica** della realtà proposta da Gilbert Ryle (1900-1976), un esponente della scuola analitica britannica che ha criticato in modo radicale ogni forma di dualismo di stampo cartesiano, in particolare il **dualismo mente-corpo**.

Per **Ryle**, la filosofia è la disciplina che studia il linguaggio e che ne individua l'uso improprio. Come Gottlob Frege e Bertrand Russell, iniziatori della moderna filosofia dell'analisi del linguaggio, anche Ryle è convinto che i problemi filosofici abbiano origine con l'**uso improprio del linguaggio**. Quando diciamo "ho male ai piedi" oppure "ho mal di stomaco", attribuiamo ad una sensazione la categoria della proprietà e così **creiamo entità**

<sup>32</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 32; tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 194.

**inesistenti**<sup>33</sup>. Se invece correggiamo le precedenti espressioni con “soffro di male ai piedi” ecc., il mal di piedi è connotato correttamente come una patologia fisiologica ed usciamo dal precedente **errore categoriale** (errore riguardante l’uso di categorie logiche o semantiche). L’errore categoriale che interviene quando asseriamo l’enunciato “ho mal di testa” potrebbe assumere un’importante rilevanza filosofica. Qualora il termine “testa” assumesse il significato improprio di “mente”, ci riferiremmo sempre ad un’entità determinata, oppure si tratterebbe di un semplice nome che si riferisce ad una **funzione fisiologica** complessa attribuibile ad un altro particolare organo?

Per Ryle la descrizione di stati mentali si fonda su un errore categoriale che può essere eliminato se riferiamo tali stati a modi del **comportamento** e dell’**azione**. Allora con mente si connota il **cervello e le sue funzioni**, il suo modo di essere *attivo*. Se ad un amico che per telefono ci chiede delucidazione sull’esito di un nostro viaggio a Parigi, rispondiamo che “non l’abbiamo ancora vista”, intendendo con questo che semplicemente non abbiamo ancora visitato il Palazzo del Louvre, la Torre Eiffel ed altri noti monumenti, incorriamo in un errore argomentativo chiamato “fallacia di transito da un genere ad un altro genere”, cioè deduciamo dal fatto particolare che non abbiamo visitato alcuni edifici importanti, un fatto generale del tutto **astratto**: non abbiamo visto la città. Ma è possibile l’atto di “visitare (o vedere) la città”? Analogamente altri oggetti di natura esclusivamente **mentale** possono essere considerati *reali*, mentre dietro ad essi non esiste altro che una disposizione al comportamento (nel nostro caso la disposizione a visitare altre parti della città che non abbiamo ancora visitato). Credere alla realtà degli stati mentali, contrapposta alla realtà degli stati fisici significa riprodurre l’idea platonica e cartesiana di un principio interiore che guida il corpo e quindi credere a ciò che Ryle chiama polemicamente il **fantasma in una macchina**.

«L’assunzione assurda della leggenda intellettualistica è che il fare sia intelligente se preceduto da una specie di progettazione interiore. Ora noi progettiamo spesso il da farsi e il progetto è stupido se siamo stupidi, altrimenti no, e talvolta roviniamo un buon progetto con una cattiva esecuzione.

Ma se la qualità di un progetto deve dipendere da un’ulteriore progettazione a sua volta stupida o intelligente, ne abbiamo un **regresso all’infinito**<sup>34</sup>. Questo mostra l’assurdità della posizione intellettualistica.

L’operare sensato è distinto da quello sciocco in base a come è **condotto**, e ciò vale per l’operare intellettuale non meno che per quello pratico. Non si può definire “intelligente” per mezzo di “intellettivo”, e il saper fare per mezzo del saper conoscere; “pensare a ciò che si sta facendo” non vuol dire “pensare cosa fare e insieme farlo”. Fare una cosa intelligentemente, è fare **una** cosa sola e non due: l’azione si distingue per la maniera **non** per qualche suo **antecedente**.» (G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, 1949; Laterza, Roma-Bari, 1982; p. 24)

**Rorty**, alla fine degli anni Sessanta incomincia ad impegnarsi in una critica della tradizione analitica anglo-sassone, superando la storica distinzione che la vede divisa al suo interno in scuola del positivismo logico e scuola del linguaggio ordinario, per denunciarne l’**esaurimento** ed il **superamento**.

Le sue nuove ricerche lo inducono, da una parte al recupero di autori che appartengono alla tradizione storica del **pragmatismo americano** - Dewey, Peirce e James -, da un’altra parte lo convincono ad avvicinarsi ad autori che rappresentano la **filosofia ermeneutica europea**.

L’errore principale che Rorty imputa alla **filosofia analitica** consiste nell’aver **professionalizzato** la filosofia al punto tale da averla ridotta ad una disciplina accademica al pari di tante altre discipline e di averne **limitato** l’orizzonte d’indagine **alla sola epistemologia**. In questo processo di formalizzazione e di riduzione, essa ha **perduto l’approccio storico ai problemi**, fino a pervenire ad una vera e propria ossessione anti-storicistica. Ciò ha comportato non solo un conseguente ostracismo verso Hegel e l’idealismo in genere, ma anche la demonizzazione di autori come Nietzsche, Freud ed Heidegger, accomunandoli tutti sotto le etichette di pensatori oscuri, metafisici e nichilisti.

Al contrario Rorty, in *La Filosofia e lo specchio della natura* (1979), recupera proprio questa linea di pensiero accostandola al pragmatismo americano e al Wittgenstein del linguaggio ordinario, fino a costituire un progetto di “resurrezione” della filosofia, che egli definisce con il termine di **post-filosofia**.

<sup>33</sup> Trattiamo un contesto fisiologico come se fosse ontologico.

<sup>34</sup> La conclusione del ragionamento formula nuovamente la premessa ad un livello superiore, in questo consiste l’**ulteriorità** del progetto.

«Di solito i filosofi considerano la loro disciplina come una discussione di problemi perenni, eterni - problemi che si presentano non appena si cominci a riflettere. Alcuni di questi riguardano la differenza tra gli esseri umani e gli altri esseri, e si concentrano nelle questioni riguardanti la relazione tra mente e corpo. Altri problemi concernono la legittimazione delle pretese di conoscenza e si concentrano nelle questioni riguardanti i “fondamenti” della conoscenza. Scoprire questi fondamenti significa scoprire qualcosa sulla **mente** e viceversa. In questo modo la filosofia come disciplina si considera il tentativo di sottoscrivere o di ridimensionare le pretese alla conoscenza avanzate dalla scienza, dalla morale, dall’arte o dalla religione. La filosofia si propone di fare questo sulla base della propria speciale comprensione della natura della conoscenza e della mente. La filosofia può essere **fondazionale** nei confronti della cultura restante, perché la cultura è la raccolta delle pretese di conoscenza, mentre la filosofia sottopone a giudizio tali pretese. Può fare questo perché comprende i fondamenti della conoscenza e trova questi fondamenti attraverso lo studio dell’uomo-come-soggetto-della-conoscenza, dei “processi mentali” o delle “attività della rappresentazione” che rendono possibile la conoscenza. Conoscere significa rappresentare accuratamente quel che si trova fuori della mente; in tal modo capire la possibilità e la natura della conoscenza significa capire il modo in cui la mente riesce a costruire tali rappresentazioni. Il compito centrale della filosofia è quello di costituire una **teoria generale della rappresentazione**, una teoria che sia in grado di dividere la cultura in aree che rappresentano bene la realtà, in quelle che la rappresentano meno bene, e in quelle che non la rappresentano affatto (malgrado la loro pretesa di riuscirci).

Dobbiamo al XVII secolo, e in particolare a **Locke**, la nozione di una “teoria della conoscenza” basata sulla comprensione dei “processi mentali”. Dobbiamo allo stesso periodo, e in particolare a **Descartes**, la nozione di “mente” come entità separata in cui si attuano i “processi”. Dobbiamo al XVIII secolo, e in particolare a **Kant**, la nozione della filosofia come tribunale della ragione che conferma o respinge le pretese della cultura restante, ma questa nozione kantiana presupponeva l’assenso generale alle nozioni lockeane dei processi mentali e a quelle cartesiane della sostanza mentale. Nel XIX secolo, la concezione della filosofia come una disciplina fondazionale, che “fonda” le pretese di conoscenza, venne consolidata dagli scritti dei neokantiani. **Occasionali proteste** contro questo modo di concepire la cultura come bisognosa di “fondazione” e contro le pretese di una teoria della conoscenza che vuole soddisfare questo compito (ad esempio da parte di **Nietzsche** e di **William James**) passarono del tutto inosservate. Per gli intellettuali la “Filosofia” divenne un sostituto della religione. Si trattava dell’area della cultura in cui si toccava la base di tutto, in cui si trovavano il vocabolario e le convinzioni che permettevano all’intellettuale di spiegare e di giustificare *in quanto tale* la propria attività, e di scoprire in tal modo il significato della propria vita.

All’inizio del nostro secolo, questa **pretesa** venne nuovamente affermata da filosofi (in particolare **Russell** e **Husserl**), che si posero di mantenere la filosofia “**rigorosa**” e “**scientifica**”. Ma c’era una nota di disperazione nelle loro voci, poiché in tale periodo il trionfo della laicità sulle pretese della religione risultava ormai quasi completo. Di conseguenza il filosofo non poteva considerarsi in quanto tale all’avanguardia intellettuale, o ritenersi protettore degli uomini contro le forze della superstizione. Era inoltre sorta, nel corso del XIX secolo, una nuova forma di cultura - la cultura dell’uomo di lettere, dell’intellettuale che scriveva poesie, romanzi e trattati politici e, oltre a questo scriveva anche la critica delle poesie, dei romanzi e dei trattati altrui. Descartes, Locke e Kant avevano scritto in un periodo in cui la laicizzazione della cultura era resa possibile dal successo della scienza naturale. Ma intorno all’inizio del XX secolo, gli scienziati erano divenuti tanto remoti dalla maggior parte degli intellettuali, quanto lo erano stati i teologi. Poeti e romanzieri avevano preso il posto di filosofi e predicatori come maestri di morale della gioventù. Il risultato fu che quanto più la filosofia divenne “scientifica” e “rigorosa”, tanto meno si trovò ad avere qualcosa a che fare con il resto della cultura e tanto più assurde sembrarono le sue pretese. I tentativi dei filosofi analitici, come dei fenomenologi, di “fondare” questo e di “criticare” quello, venivano respinti proprio da quelle attività che si proponevano di fondare e di criticare. La filosofia nel suo insieme veniva rifiutata da quanti abbisognavano di un’ideologia o di un’immagine di sé.

È su questo sfondo che dobbiamo guardare all’opera dei tre filosofi più importanti del nostro secolo: a **Wittgenstein**, **Heidegger** e **Dewey**. Ciascuno di questi tentò in un primo tempo di trovare una nuova maniera di rendere la filosofia “fondativa”, una nuova maniera di formulare un contesto ultimo per il pensiero. Wittgenstein tentò di costruire una nuova teoria della rappresentazione che non avesse nulla a che fare con il mentalismo; Heidegger tentò di costruire una nuova serie di categorie filosofiche che non avessero nulla a che fare con la scienza, con l’epistemologia, con la cartesiana ricerca della certezza; Dewey infine cercò di costruire una versione naturalizzata della concezione hegeliana della storia. Ciascuno dei tre giunse a considerare illusorio il proprio primo tentativo, in quanto teso a mantenere una concezione sicura della filosofia, dopo che le nozioni necessarie

per dar corpo a tale concezione (le nozioni di conoscenza e di mente del XVII secolo) erano state scardinate. Ciascuno dei tre nell'opera successiva si liberò della concezione kantiana della filosofia come fondativa e consumò il proprio tempo a metterci in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è **terapeutica piuttosto che costruttiva, edificante piuttosto che sistematica**, tesa a far riflettere il lettore sui motivi che ha di filosofare, piuttosto che a fornirgli un nuovo programma filosofico.» (R. Rorty, *La Filosofia e lo specchio della natura*, 1979; tr. it. Bompiani, Milano 1986; pp. 7-9)

#### < Scheda G > - Locke tra Cartesio e Kant: la fondazione della mente

Nel IV libro del *Saggio sull'intelletto umano* (1690), John Locke ha affermato che la conoscenza si fonda sull'accordo o sul disaccordo delle idee tra loro. La *percezione* (il pensiero stesso) di questo accordo può risultare immediatamente nell'*intuizione*, senza l'intervento di altre idee; può invece risultare dalla mediazione di altre idee (le prove) nella *dimostrazione*. Ma se la conoscenza è data dalla conformità delle idee tra loro, CHE NE È DELLA REALTÀ DELLE COSE LÀ FUORI? Per affermare la realtà dell'io Locke riprende il *cogito* cartesiano: penso, dubito e perciò mi percepisco come *realtà pensante*: Per la realtà di Dio egli recupera la dimostrazione *ex causa*: l'esistenza delle cose non può essere generata dal nulla, una realtà precedente e superiore l'ha prodotta. Per la realtà delle cose c'è la sensazione in atto, ma in assenza di quest'ultima **svanisce ogni certezza sulla loro realtà**. Non ci resta che stabilire solo la probabilità della loro esistenza e classificare le collezioni di idee semplici che ci facciamo sulla loro natura, per identificarle sotto la forma di un nome convenzionale che le rappresenta all'intelletto. Il richiamo all'esperienza ed alla sensazione fa di Locke un empirista, ma la convinzione che la realtà del pensiero si dimostri da sé, fa di lui un fedele cartesiano.

Quando Locke nega l'innatismo, non intende negare l'esistenza dell'anima immortale (anche su questo non contraddice Cartesio) ma l'esperienza di un suo presunto contatto con la verità. Per Cartesio le idee sono innate perché sono iscritte nell'anima immortale creata da Dio, garante di verità. Diversamente dal razionalismo metafisico cartesiano, la dottrina platonica dell'*anamnesi* non prevede l'esistenza di un Essere Creatore, ma di un *filosofo che la sponga*, in quanto l'atto anamnastico consiste nel ricordo del *passato contatto dell'anima con la verità* (cfr. *Fedro*, 247c-d). Per cui, secondo Locke, *non c'è alcuna verità innata né morale* (critica l'innatismo dei platonici di Cambridge) *né speculativa* (critica il razionalismo di Cartesio e Leibniz). Inoltre non c'è nemmeno modo di sostenere la natura universale ed infallibile di una ragione umana (critica ogni razionalismo) che l'esperienza mostra quanto sia diversamente distribuita in ogni uomo (cfr. *Saggio sull'intelletto umano*, libro I, capitoli II e III). Infine l'esperienza stessa (cfr. *Saggio sull'Intelletto umano*, II, 1, 2) *non produce di per sé conoscenza* (Locke è un empirista e non un sensista) ma fornisce "i materiali" (*the materials*) alla ragione conoscitiva.

Per Cartesio la filosofia del cogito produce le certezze, per Locke invece il pensiero produce solo probabilità e convenzione, ma per entrambi la realtà è una **realtà della mente**.

Con Immanuel Kant la mente si identifica con la ragione **giudicante** che

«*deve procedere innanzi con i principi dei suoi giudizi basati su stabili leggi e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande*, senza lasciarsi guidare da essa sola, per così dire, con le dande. In caso contrario difatti le osservazioni casuali, fatte senza alcun piano tracciato in precedenza, non sono affatto tenute assieme da una sola legge necessaria, mentre proprio questo è ciò che la ragione cerca e di cui ha bisogno. Tenendo *in una mano i suoi principi*, sulla cui sola base delle apparenze concordanti possono valere come leggi, e *con l'altra mano l'esperienza*, che essa ha escogitato seguendo tali principi, la ragione deve accostarsi alla natura, certo per venire ammaestrata da questa, non però nella qualità di uno scolaro, che si fa suggerire tutto ciò che vuole il maestro, bensì nella qualità di un *giudice* investito della sua carica, il quale *costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli propone loro*.» (cfr. I. Kant, *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*)

#### < Scheda H > - Nietzsche e James, esempi di anti-fondazionalismo

Friedrich **Nietzsche**, in *Umano troppo umano* (1878) propone un modello di scienza come sapere disinteressato e svincolato dai riferimenti metafisici e fondazionali di stampo platonico-cristiano, che dominano la cultura europea inibendone la vitalità.

Il pragmatismo della teoria della conoscenza di William **James** [*Pragmatismo*, 1907; *Il significato della verità*, 1909] considera le idee della mente dal punto di vista pratico ed operativo. La verità delle idee è data dalla loro *funzionalità*; pertanto esse non rispecchiano la realtà ma si adattano (darwinianamente) ad essa.

#### < Scheda I > - Husserl e Russell, tra rigore e scientificità: la filosofia come sistema

La filosofia fenomenologica di Edmund **Husserl** (1859-1938) ha nel concetto di *intenzionalità* il suo punto di partenza. Esso è il carattere fondamentale di ogni vissuto di coscienza. La conoscenza è un atto di coscienza rivolto ad un oggetto ad essa esterno, perciò la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Il carattere intenzionale di quest'atto caratterizza in modo *preliminare* gli oggetti verso cui la coscienza si volge, cioè li forma prima di giudicarli. Per trovare ciò che gli oggetti sono in quanto oggetti presenti "qui ed ora" nella coscienza, occorre certamente riattivare la capacità originaria della filosofia di "andare alle cose stesse", ma per farlo occorre riferirsi ai vissuti della coscienza, all'incessante fluire dell'esperienza vissuta immanente alla coscienza; in ultima analisi, alla percezione immanente della coscienza che cartesianamente dice "io penso, io sono, io vivo".

Tuttavia il nuovo cartesianesimo di cui si nutre la fenomenologia, fa cadere il dualismo pensiero-estensione, in quanto la realtà si estende all'interno del pensiero stesso, come evidenzia il concetto di *io trascendentale*, un'io inteso ontologicamente (al suo interno è presente tutta la realtà, anche il *noi* intersoggettivo, intesi entrambi come realtà possibile, da farsi, mai già data) a cui si perviene con la *riduzione trascendentale* sull'io empirico (l'*epoché* che mette tra parentesi l'io e il mondo empiricamente intesi).

Il **rigore** della filosofia è allora da intendersi come la ricerca di una **precisione** e di un'autenticità nella descrizione dei fenomeni **presenti alla coscienza**. Così la scienza fenomenologica intende superare la scienza naturale recuperando il senso più autentico dell'io teoretico, disinteressato, e rivolgersi al mondo come *mondo-della-vita*, come mondo dotato di senso, di un fine, non meramente descritto come dato di fatto. La "tesi naturale" della scienza vede in un albero che brucia *solo il processo chimico* della sua decomposizione, l'*epoché* fenomenologica ci permette invece di percepirne prima *il senso*. La direzione di senso si costituisce a partire da ciò che l'io percepisce, ricorda o immagina di quest'albero. L'albero *prima* di essere qualificato "albero" è percepito o ricordato come verde, illuminato, profumato, ecc., ha una sua forma dinamica unitaria, una *Gestalt* che si determina. Non si tratta, quindi, di escludere la scienza dal mondo, ma di ricollocarla in un mondo dotato di direzioni di senso.

Poter ri-comprendere l'autenticità del mondo, per Husserl, significa ripristinare il **primato del sapere filosofico**, inteso come *sapere totale*, capace perciò di includere al proprio interno il mondo obiettivo costruito dalla scienza.

ED È PROPRIO QUESTA PRETESA SUPERIORITÀ CHE RORTY INTENDE SUPERARE CON LA POST-FILOSOFIA.

In direzione opposta ad ogni tipo di idealismo invece si muove la filosofia di Bertrand **Russell** (1872-1970), ma anch'essa mantiene una prerogativa fondazionale. Il realismo è il presupposto del suo pensiero, il **logicismo** il suo primo esito. Insieme a Cantor e Frege, egli istituisce il programma logicista di ridefinizione della matematica in termini logici, che porta alla descrizione del numero come classi di classi. Nel 1902 Russell scopre la celebre antinomia che porta il suo nome, che **invalida** la teoria degli insiemi di Cantor e il programma logicista di Frege.

Essa può essere formulata così: data la proprietà di un insieme A di "non appartenere a se stesso" e dato l'insieme di tutti gli insiemi che hanno la stessa proprietà di A, l'antinomia logica della conclusione consiste nel fatto che l'insieme A "appartiene a se stesso solo se *non* appartiene a se stesso". In seguito risolve l'antinomia considerandola una violazione del "principio del circolo vizioso", che afferma: "nessun insieme può contenere elementi definibili in termini dell'insieme stesso". Le entità che componevano la teoria degli insiemi sono così riorganizzate in una più complessa teoria dei tipi e delle descrizioni (*Principia Mathematica*, 1910-1913).

L'**atomismo logico** di Russell è la teoria delle proposizioni "atomiche", elementari ("Piove". "Questo è un ombrello"), che compongono le proposizioni molecolari ("Se piove, allora porto l'ombrello"), dove la logica regola la validità delle relazioni tra le proposizioni atomiche e dove l'esperienza, invece, accerta l'esistenza dei fatti atomici di cui le proposizioni si servono. Così i problemi filosofici sono riconducibili alla loro struttura logica, mentre la possibilità e la validità della conoscenza consiste nella **rigorosa corrispondenza** tra un enunciato

atomico ed il fatto empirico che in esso si esprime. La logica costituisce il **linguaggio** con cui il **mondo** può essere descritto e conosciuto.

< Scheda L > - Wittgenstein, Heidegger e Dewey: la filosofia come terapia

Ludwig **Wittgenstein** (1889-1951) nel *Tractatus* riprende la posizione russelliana (Russell redige l'introduzione dell'opera) della corrispondenza tra i fatti ed il linguaggio logico che li descrive. Secondo la sua teoria raffigurativa del linguaggio, le proposizioni hanno il ruolo di descrivere le immagini che ci facciamo dei fatti. La verità o falsità delle proposizioni molecolari dipende dalla verità o falsità delle proposizioni atomiche. Il linguaggio logico è costituito da queste due sole tipologie di proposizioni; le grandi domande metafisiche non possono essere espresse attraverso di esse, perciò non hanno senso. Lo stesso dicasi per l'etica e l'estetica, perché anch'esse non sono l'immagine (*Bild*) di alcun fatto nel mondo.

Dopo il 1930, esaurito l'interesse per il linguaggio logico e per la sua purezza cristallina, egli prende a considerare il **linguaggio** nella sua **pluralità di impieghi**, come **linguaggio ordinario e comune**, dove il significato delle proposizioni non è più dato dalla verifica fattuale, ma deriva dall'**uso** che ne facciamo in contesti diversi.

Martin **Heidegger** (1889-1976) parte da un'ermeneutica dell'esistenza in cui si interroga sul senso originario dell'essere e vi risponde attraverso l'ente che manifesta la nullità del suo essere.

Approda poi ad un'ontologia del linguaggio poetico, l'unico linguaggio capace di esprimere quella condizione dell'ente il cui spazio del possibile è legato alla sua impossibilità nel tempo. La distanza ontologica tra ente ed essere non può essere colmata, come vorrebbe il pensiero metafisico, ma solo esperita da quell'ente che può mettersi all'**ascolto** dell'essere.

Per John **Dewey** (1859-1952), la realtà si costituisce nel rapporto dinamico uomo-natura, un rapporto i cui fini travalicano i desideri ed i bisogni umani. Il naturalismo deweyano si **oppone** ad ogni forma di **antropocentrismo**. L'esistenza umana è instabile e la principale fallacia filosofica consiste nell'aver divinizzato il mutamento delle cose che l'evoluzione naturale esprime. Le filosofie di Eraclito, Hegel e Bergson hanno commesso questo errore e non hanno riconosciuto alla mente umana il ruolo che le compete. La **realtà naturale non è data ed ordinata una volta per tutte** ma è aperta al proprio costituirsi ed evolversi con il contributo di ogni essere vivente; in questo contesto l'intelligenza umana può emergere come utile **strumento** per riordinare le esperienze, trasformarle in nuove situazioni più stabili e più favorevoli alla vita. La mente è uno strumento naturale nelle mani dell'uomo, grazie al quale egli produce altri strumenti, le idee, con cui modificare la realtà. Le **idee** non si formano né prima né dopo l'esperienza ma **durante** questa, per prove ed errori, generando, dopo verifiche e conferme, i giudizi validi da sottoporre a nuove esperienze. In sede scientifica la concezione operativa e pragmatica dell'intelligenza pone in stretta correlazione il pensiero con l'azione (l'azione dev'essere pensata e il pensiero verificato concretamente).

In campo morale mezzi e fini sono intrinsecamente relati al contesto in cui l'azione si deve compiere. Essi vanno scelti non sulla base di una pura buona intenzione (autonomia della morale, Kant) e nemmeno accettati supinamente, pressati dalla situazione ambientale e contingente, perché questo escluderebbe il contributo creativo dell'intelligenza. Nessun fine è un fine in sé ma dev'essere giudicato concretamente, considerando i mezzi per realizzarlo.

Ogni esperienza presenta un aspetto estetico, nel senso che, come nell'arte essa si presenta in una precisa situazione ed è lì che si determina qualitativamente. Nel mondo dell'arte la produzione di opere si ottiene esercitandosi ad avere esperienze più armoniche, più unitarie e coordinate nelle parti che le costituiscono. Pertanto l'arte ha un valore educativo: insegna ad esercitare un controllo intelligente ed armonico sull'esperienza.

Per Rorty la filosofia analitica non può essere "terapeutica" perché è una variante della filosofia kantiana, in quanto traspone il concetto di rappresentazione dal piano mentale a quello linguistico, con il medesimo scopo epistemologico.

Prendendo spunto da *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) di Thomas Kuhn<sup>35</sup>, Rorty giudica *normali* le fasi in cui la filosofia accetta ed applica il paradigma che intende sia la fondazione del sapere.

---

<sup>35</sup> Cfr. R. Rorty, *La Filosofia e lo specchio della natura*, 1979; tr. it. Bompiani, Milano 1986; pp. 239-273.

La filosofia ermeneutica di Heidegger e la filosofia del linguaggio ordinario di Wittgenstein invece abbandonano la prospettiva costruttiva e sistematica della ricerca della verità per inoltrarsi nel sentiero *rivoluzionario* della **terapia** e dell'**edificazione**.

«Mentre anche i rivoluzionari con meno pretese possono permettersi di avere delle opinioni su un mucchio di cose, esattamente come i loro predecessori, i **filosofi edificanti** si trovano a dover screditare la nozione stessa di avere delle opinioni, evitando contemporaneamente di avere un'opinione sull'aver opinioni. Questa è una posizione imbarazzante, ma non impossibile. Wittgenstein e Heidegger la risolvono piuttosto bene. Un motivo per cui se la cavano come se la cavano, consiste nel fatto che essi non pensano che quando diciamo qualcosa ci troviamo necessariamente a esprimere un'opinione su un argomento. Può essere che stiamo semplicemente *dicendo qualcosa* — **partecipando a una conversazione** piuttosto che contribuendo a una ricerca. Forse dire delle cose non vuole sempre dire come le cose sono. Entrambi i filosofi suggeriscono di imparare a vedere la gente dire delle cose, buone o cattive che siano, senza dover vedere in questo l'estrinsecazione di rappresentazioni interne della realtà. Ma questo suggerimento costituisce soltanto il loro strumento di penetrazione, perché subito dopo, dovremmo smettere di considerarci come chi *vede* in tal modo, senza cominciare a vedere qualsiasi altra cosa. Dobbiamo completamente **rimuovere** dal nostro linguaggio **le metafore visive**, in particolare quelle del **rispecchiamento**.» (R. Rorty, *La Filosofia e lo specchio della natura*, 1979; tr. it. Bompiani, Milano 1986; pp. 284-285)

L'errore della filosofia tradizionale o "normale", consiste nel voler mantenere viva l'ipotesi epistemologica moderna della conoscenza come **rispecchiamento** di una natura immediatamente data all'occhio immateriale della mente, senza alcuna mediazione del linguaggio e senza alcuna comprensione dei paradigmi storico-culturali in cui le cose acquistano la loro concretezza e producono le loro incessanti trasformazioni. L'attività post-filosofica deve evitare di produrre conclusioni e certezze, restando aperta e riscoprendo i valori della **saggezza** e della **dialettica** di Aristotele, occupandosi di **prassi** e di **comunicazione** piuttosto che di giustificazioni epistemologiche o trascendenti. Perciò,

«l'impegno morale dei filosofi dovrebbe essere quello di **continuare la conversazione dell'Occidente**, piuttosto che insistere nel mantenere un posto all'interno di quella conversazione per i problemi tradizionali della filosofia moderna.» (*Ib.* pag. 304).

Il pluralismo e la secolarizzazione sono allora il tratto distintivo di quella che potremmo chiamare assieme a Rorty post-filosofia, dove la categoria epistemica dell'oggettività viene sostituita e tradotta nella categoria sociale di **solidarietà**, una categoria che tiene conto della prassi storica dell'uomo. Non più, quindi, una filosofia intesa come "regina delle scienze", sempre impegnata a trovare il sistema giusto e definitivo entro cui sintetizzare i risultati delle altre discipline, ma una filosofia come "critica della cultura", aperta alla **proliferazione dei valori**, una **disciplina storica** predisposta all'individuazione di ciò che è **utile** alla vita dell'uomo nelle diverse visioni del mondo e nella **relatività di ogni sforzo teorico**.

Non ci sono principi metafisici che governano la storia e la società dall'alto e gli uomini vivono in una **realtà contingente**. Sullo sfondo persiste la convinzione dell'intraducibilità dei singoli vocabolari, storici, culturali e filosofici, in un metalinguaggio scientifico universale. All'orizzonte invece si staglia la proposta politica e storica di un'**utopia pragmatista** connotata da un'ironia di stampo volteriano, che Rorty definisce "**liberale ed ironista**".

«I liberali sono coloro che pensano che la crudeltà è il nostro peggior misfatto. Uso il termine "**ironico**" per designare un individuo che guarda a viso aperto la contingenza delle sue credenze e dei suoi desideri più fondamentali, uno che è storicista e nominalista quanto basta per aver abbandonato l'idea che tali credenze e desideri rimandino a qualcosa che sfugge al tempo e al caso. Gli ironici liberali sono persone che hanno, tra questi loro desideri infondabili, la speranza che la sofferenza possa diminuire e che possa aver fine l'umiliazione subita da alcuni esseri umani a causa di altri esseri umani.

Per gli ironici liberali la domanda «Perché non dovremmo essere crudeli?» non ha risposta — la convinzione che la crudeltà è una cosa orribile **non ha alcun sostegno teorico**. E neppure c'è risposta alla domanda "Come fai a decidere quando combattere contro l'ingiustizia e quando dedicarti ai tuoi progetti privati di autocreazione?". Gli ironici liberali si accorgono che questa domanda non è meno vana delle seguenti: "È giusto consegnare *n* innocenti alla tortura per salvare la vita di *m x n* altri innocenti? Se sì, qual è esattamente il valore di *n* e *m*?", oppure: "Quand'è che si possono privilegiare i membri della propria famiglia, della propria comunità, rispetto ad altri esseri umani, presi a caso?". Chiunque pensi che esistono risposte teoriche ben fondate a questo genere di

domande — algoritmi che risolvono i dilemmi morali di questo tipo — dentro di sé è ancora o un teologo o un metafisico. Crede in un ordine a-temporale e immutabile che determina lo scopo dell'esistenza umana e stabilisce una gerarchia di responsabilità.

Gli intellettuali ironici che non credono nell'esistenza di un tale ordine sono di gran lunga meno numerosi (perfino nelle fortunate, ricche, colte democrazie) di coloro che pensano che ve ne *deve* essere uno. La maggioranza dei non-intellettuali aderisce ancora a **qualche forma o di fede religiosa o di razionalismo illuministico**. Perciò l'ironia è stata spesso giudicata intrinsecamente ostile non solo alla democrazia ma anche alla solidarietà umana: alla solidarietà con la massa degli uomini, con tutte quelle persone che sono convinte che un simile ordine deve esistere. Ma non è così. L'ostilità nei confronti di una particolare forma di solidarietà, storicamente condizionata ed eventualmente fuggitiva, non è ostilità verso la solidarietà come tale. Uno dei miei obiettivi in questo libro è di suggerire la possibilità di un'**utopia liberale**, di una società utopica dove l'ironia, nel senso descritto, sarebbe universale. Una cultura post-metafisica mi sembra non più impossibile di una cultura post-religiosa, ed egualmente desiderabile.

Nella mia società utopica la solidarietà umana non sarebbe considerata come qualcosa di cui ci si deve rendere conto liberandosi dei "pregiudizi" o scavando in profondità nascoste, ma come un obiettivo da raggiungere. E non con la ricerca, ma con l'immaginazione: riuscendo grazie all'immaginazione a vedere gli altri individui diversi da noi come nostri simili nel dolore». (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, ironia e solidarietà*, 1989; tr. it. Laterza, Roma-Bari 2001; pp. 3-5)

L'ironia è la posizione disincantata che deve assumere il nuovo tipo di pensatore post-filosofico.

Egli è liberale, storicista e nominalista perché solo così è in grado di comprendere e comunicare la contingenza di suoi convincimenti più profondi.

Egli è poi un neopragmatista che crede in un'utopia liberale, non connotata come un destino naturale o storico dell'uomo, ma come la migliore idea politica creata dagli uomini per mettere in relazione la libertà individuale con la giustizia sociale.

Il termine post-filosofia rimanda ad una reazione alla nozione scientifica della filosofia, per la quale non hanno più senso i rigidi confini disciplinari che solo le istituzioni culturali si attardano a conservare. De-professionalizzare la filosofia significa riconoscere alla filosofia il ruolo storico che più le compete nel saper porre i problemi e nell'argomentarne le possibili soluzioni, anche se questo significa dover vagabondare da una disciplina all'altra, cioè essere **transdisciplinari**, come molti filosofi sono stati ed ancora sono (Sartre, Valéry..ecc..).

L'atteggiamento critico in Rorty è evidente, anche se l'aspetto *debole* della sua filosofia riguarda lo sganciamiento da certi presupposti epistemologici della filosofia moderna, **senza smarrire le finalità pratiche e teoretiche** che la filosofia occidentale ha saputo maturare ed individuare nel corso della sua storia.

Come Rorty, anche Hilary **Putnam** è un filosofo analitico che prende le distanze dalla propria prima formazione, tuttavia egli **non assume lo stesso atteggiamento di abbandono nei confronti della filosofia come disciplina**.

In particolare, nei suoi ultimi scritti ha inteso superare la dicotomia che separa i fatti dai valori, la conoscenza dall'etica, restituendo alla filosofia, ed alla filosofia analitica in particolare, lo spessore di una disciplina profondamente critica.

Nella ricerca di una comune radice tra verità e bene, egli ha incontrato e reinterpretato le analisi di filosofi della tradizione **pragmatista**, quali sono James e Dewey, il criticismo di Kant e la **filosofia del linguaggio ordinario** che Wittgenstein ha sviluppato nella seconda fase del suo pensiero.

La grande ammirazione che Putnam nutre per **Dewey** deriva principalmente dal fatto che egli aveva rilevato che

«la funzione dell'etica non consiste, in prima istanza, nel pervenire alla formulazione di "principi universali". Il primo obiettivo di un filosofo morale, secondo la visione di Dewey, che è quella da me difesa, dovrebbe essere non l'elaborazione di un "sistema", ma un contributo alla soluzione di problemi di natura pratica - come Aristotele sapeva molto bene. Anche se nella soluzione di problemi di carattere pratico siamo spesso *guidati* da principi universali (o perlomeno da principi che sono ritenuti universali e privi di eccezioni), sono pochi i problemi reali che

possono essere risolti se trattati come semplici istanze di una generalizzazione universale. Pochi problemi pratici significa che, quando li abbiamo risolti (Dewey sosteneva che la soluzione di un problema è sempre previsionale e fallibile), è quasi impossibile poter affermare che cosa abbiamo appreso all'incontro con una "situazione problematica" nella forma di una generalizzazione universale che possa essere applicata in modo non problematico ad altre situazioni. Persino Kant - spesso considerato il maggior rappresentante di questo genere di teoria etica che vorrebbe fondarsi su regole morali universali -, persino Kant era consapevole del fatto che ciò che chiamiamo "legge morale" non può essere applicata a situazioni concrete senza l'aiuto di ciò che egli chiama "ingegno naturale"<sup>36</sup> e che tale "ingegno naturale" o "giudizio naturale" non è qualcosa di **riducibile ad un algoritmo**. [...]

Secondo la mia concezione, l'etica non si fonda su un singolo interesse o obiettivo, ma su una varietà di interessi diversi (immagino che Dewey avrebbe detto che, in un modo o nell'altro, l'etica si fonda in ultima istanza su **ogni interesse umano**) [...] Il fatto che Dewey si sia occupato di epistemologia e di riformismo sociale, e dell'interrelazione tra i due, ha condotto a profondi fraintendimenti della sua filosofia. Dewey non è stato soltanto un attivista politico che si è battuto per la democrazia e per la ricerca - una ricerca fallibilistica, non riduzionista delle cause che sono alla radice dei problemi sociali e dei modi in cui una riforma sociale democratica potrebbe risolverli con successo, ma egli è stato sicuramente *almeno* questo. Come Kant, Dewey è stato un grande studioso di estetica e un grande filosofo morale, e insieme un grande epistemologo; come nel caso di Kant, sarebbe impossibile comprendere correttamente il pensiero di Dewey senza capire a fondo i profondi legami che egli vedeva fra queste tre discipline. [...]

Ciò che accomuna gli scritti di estetica e gli scritti di etica di Dewey, così come gli scritti di estetica e gli scritti di morale di Kant, è la complessa visione della natura umana. [...]

Dewey a differenza di Kant, **rifiuta** completamente l'idea che esista una **motivazione morale unica e a sé stante**. Nella variante kantiana di questa idea, la motivazione morale è una sola, alquanto complicata: essa riguarda il desiderio di manifestare compiutamente il fatto che io sono un essere razionale dotato di libero arbitrio, capace d'imporre a me stesso una legge, la quale, secondo Kant, è la sola legge morale possibile che un essere libero e razionale possa avere, *quale esito del desiderio di avere una legge, desiderio che qualsiasi essere libero e razionale potrebbe avere*.

Ma Dewey **rifiuta anche** l'idea di Jeremy Bentham che vi sia un **unico impulso naturale**, l'impulso della simpatia, il quale, combinato con la riflessione e l'imparzialità darebbe origine all'etica<sup>37</sup>. [...]

Della trattazione kantiana Dewey contesta non soltanto la metafisica trascendentale della libertà, ma anche il dualismo tra l'agire fondato sulla mia "ragion pura" in quanto essere libero e l'agire che si fonda sull'"inclinazione" (la seconda rappresenterebbe semplicemente la nostra natura animale, la prima la nostra anima immortale). Tale dualismo caratterizzerebbe la metafisica kantiana, almeno nella *Critica della ragion pratica*<sup>38</sup>. L'imperativo categorico kantiano nella sua formulazione più nota (agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare, per tuo volere, una legge universale) non è tuttavia, secondo Dewey, del tutto inutile<sup>39</sup>. Credo che a rendere Dewey particolarmente significativo per i tempi attuali sia il suo rifiuto intuitivo e realistico di

<sup>36</sup> Nota di Putnam: Il termine esatto usato da Kant è *Muttermwitses*. «Il Giudizio è un talento particolare, che non si può insegnare, ma soltanto **esercitare**. Quindi il Giudizio è l'elemento specifico del così detto *ingegno naturale* (*Muttermwitses*), al cui difetto nessuna scuola può supplire» (*Critica della Ragion Pura*, parte II, libro II, Introduzione: "Del giudizio trascendentale in generale").

<sup>37</sup> Per Dewey la simpatia è una tendenza psicologica ed affettiva che è **funzionale** alla promozione ed allo sviluppo di operazioni ed azioni comuni, di pratiche cooperative e sociali. Per Bentham essa è un semplice istinto naturale immediato non ancora elaborato dalla mente.

<sup>38</sup> Nota di Putnam: «È **impossibile** tracciare una qualsiasi **linea netta tra il contenuto del bene morale e il soddisfacimento naturale**. Il fine, il giusto fine e l'unico giusto fine dell'uomo, è dato dalla realizzazione libera e completa di ciò che è in potenza in ciò che è il suo oggetto appropriato. Il bene consiste nell'**amicizia**, nella **famiglia** e nelle **relazioni politiche**, nell'**utilizzo economico di risorse meccaniche**, nella **scienza**, nell'**arte** e nelle loro forme ed elementi complessi e variegati. Non esiste un bene morale separato e in contrapposizione: non vi è una "volontà buona", separata ed in concorrenza.» (J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics*, (1908) in J.A. Boydston (a e. di), *The Middle Works of John Dewey*, cit., parte II, p. 273.)

<sup>39</sup> Nota di Putnam: «Come metodo (sebbene non unico) per realizzare il pieno significato di un particolare corso d'azione, non vi è nulla di meglio che chiedere a noi stessi se potremmo sentirci **impegnati per sempre** nei confronti del principio che lo informa di sé; inoltre, in che modo potremmo impegnare gli altri ad accettarlo e a comportarsi nei nostri confronti in accordo con esso? [...] In breve, **generalizzando un fine, ne rendiamo evidente il carattere generale**. Questo metodo **non procede tuttavia** (come avrebbe voluto Kant) da semplici considerazioni che riguardano la legge morale **separate da un fine concreto**, ma si sviluppa da un fine proprio perché messo alla prova da una riflessione fondata su un'indagine esaustiva di tutto ciò che esso comporta [l'implicazione dei mezzi sul fine e le conseguenze prodotte dalla realizzazione di un fine].» (*Ivi*, parte II, pp. 283-284).

ridurre l'etica a un singolo tratto biologico (come la simpatia) o a qualsiasi altra cosa, a una regola o a un sistema di regole, insieme al suo insistere che, nonostante tutto, l'intelligenza dei problemi **-intelligenza situata-** è insieme possibile e necessaria per risolvere i problemi etici e politici.. [...] Dewey non aveva una fede cieca nel progresso; egli era piuttosto un *ottimista strategico*, e un **ottimista strategico** è ciò di cui abbiamo davvero bisogno nell'epoca attuale.» (H. Putnam, *Etica senza ontologia*<sup>40</sup>, 2004; tr. it. Bruno Mondadori, Milano 2005; pp. 10-22)

Dewey concepisce l'etica come la disciplina che si occupa della soluzione dei problemi che incontriamo nella vita pratica. Questo genere di problemi si presenta in una forma **tutt'altro che predefinita** e non si presta mai a soluzioni definitive, sembrerebbe perciò che essi siano situati **agli antipodi dei problemi scientifici**, se per scienza si intende la fisica. Invece, sia per Dewey che per Putnam, la conoscenza della verità e la ricerca del bene si originano entrambe nell'uomo come **risposte circostanziate nel tempo a problemi specifici ed in contesti culturali differenti**. Ciò comporta l'**abbandono** dell'idea che la filosofia, tanto in ambito teoretico quanto in ambito pratico, debba ricercare l'**esistenza di verità universali e necessarie**.

La **filosofia analitica** sembra andare nella direzione giusta nel momento in cui mette l'argomentazione al centro dell'attività filosofica, ma poi **decade in una metafisica** quando applica le proprie analisi su **oggetti immaginari**, oggetti d'intuizione. Allora il termine heideggeriano "onto-teologia", con il quale il filosofo tedesco indica lo smarrimento metafisico del senso dell'essere diventato ente, può servire per introdurre la deriva "inflazionistica" in ontologia.

Il migliore esempio di **ontologia inflazionistica** è il **platonismo**. La teoria delle forme di Platone sostiene di poter spiegare solo con l'intuito dell'intelletto l'esistenza di oggetti reali che sfuggono alla percezione sensoriale e al senso comune. All'inizio del Novecento i *Principia Ethica* (1903) di George Edward **Moore** spiegano che i giudizi etici riguardano solo un'unica qualità soprasensibile ed intuibile che è "**il buono**"; così facendo si riducono tutti i problemi morali all'unico problema della presenza o dell'assenza di una sola qualità chiamata "buono". Introdurre ed ammettere nel catalogo dell'ontologia gli enti d'intuizione, per un filosofo pragmatista, significa produrre un'ontologia inflazionistica.

**Aristotele** non rientra nei produttori di questo tipo di ontologia etica perché sostenne che vi sono **molte problemi di natura etica**, non c'è solo il problema del bene, ci sono anche i problemi che riguardano le virtù, a cui è impossibile rispondere riferendosi all'idea formale del bene.

Vi sono poi i filosofi che hanno prodotto l'eccesso opposto in ontologia: la **deflazione**. Questi **riducono o eliminano gli enti dal catalogo dell'ontologia**. Tra loro troviamo gli **edonisti** che asseriscono, in campo etico, che il bene non è altro che il piacere (riducono il bene a piacere); in altri ambiti troviamo i **nominalisti** che affermano che le proprietà delle cose non sono altro che nomi (eliminano le proprietà), gli **atomisti antichi**, come Democrito, che negano l'esistenza di ogni cosa eccettuati gli atomi ed il vuoto (il loro materialismo riduce le entità), gli **idealisti**, come Berkeley, che negano l'esistenza di ogni cosa eccettuati le idee e lo spirito (il loro idealismo elimina le entità materiali).

Invece la concezione etica di Putnam non sfocia **né nell'inflazionismo, né nel deflazionismo**:

«In luogo dell'Ontologia (si noti la maiuscola) io difendo quello che chiamerei un *pluralismo pragmatico*, ovvero il riconoscimento che nel **linguaggio ordinario** noi utilizziamo – non a caso- svariati registri di discorso, soggetti a regole differenti e idonei ad essere applicati a situazioni diverse, con caratteristiche logiche e grammaticali differenti: giochi linguistici differenti nel senso di Wittgenstein. Ciò non avviene a caso, perché l'idea che esista un solo linguaggio un unico tipo di gioco linguistico che potrebbe descrivere l'intera realtà, è soltanto un'illusione.

Il mio "**pluralismo pragmatico**" potrebbe forse chiarire perché respingo l'eliminativismo, sia nel senso del materialismo di Democrito, sia nella forma dell'idealismo di Berkeley. Ma perché rifiuto la metafisica inflazionista (per esempio quella "platonica")? La mia risposta è che io sostengo, con i pragmatisti e - ancora - con Wittgenstein, che il pluralismo pragmatico non richiede di individuare oggetti misteriosi e sovrasensibili che trascendano i nostri giochi linguistici. La verità può esprimersi nei giochi linguistici che di fatto impieghiamo nel discorso ordinario, e i sovrasensibili che i filosofi hanno aggiunto ai giochi linguistici sono soltanto - come affermava

---

<sup>40</sup> Il testo è tratto da due cicli di lezioni tenute a Perugia, le *Hermes Lectures*, e ad Amsterdam, le *Spinoza Lectures*.

Wittgenstein con un'espressione alquanto pragmatista - esempi di qualcosa che "gira a vuoto".» (*Ibidem* pp. 33-34)

### < Scheda M > - Breve traccia biografica su Putnam

Hilary Putnam nasce a Chicago il 31 luglio 1926, da una famiglia ebrea. La sua formazione ha tra i maggiori punti di riferimento le ricerche del filosofo neopositivista Hans Reichenbach (1891-1953), del filosofo analitico Willard Van Orman Quine (1908-2000). Nel 1960 insegna Filosofia al MIT (Massachusetts Institute of Technology); nel 1965 è docente di Philosophy all'università di Harvard. In quegli anni si impegna politicamente a favore dei gruppi giovanili di orientamento pacifista e marxista contrari all'intervento americano in Vietnam. In seguito abbandonerà il radicalismo politico. Dal 1976 è Professor di Matematica e Logica matematica sempre all'Università di Harvard. Il pensiero di Putnam abbraccia un ampio spettro di questioni legate all'epistemologia, alla filosofia della matematica, alla logica, alla filosofia del linguaggio, alla filosofia della mente, all'etica. Nella filosofia della mente egli abbraccia il funzionalismo (gli stati mentali sono funzionali ad un sistema cognitivo) contro il comportamentismo (Ryle: gli stati mentali sono modi per individuare comportamenti) ed il fisicalismo (Herbert Feigl: gli stati mentali sono stati neurologici). Putnam rivendica quindi l'autonomia del mentale rispetto ad ogni sua spiegazione in termini fisico-chimici o comportamentali.

La crescita continua della conoscenza empirica implica un'assunzione continua di nuovi criteri per descrivere gli enti e la realtà, ma proprio questo suo continuo procedere impedisce la stabilizzazione del riferimento nella teoria della conoscenza: "che cosa ci stiamo chiedendo quando ci domandiamo **che cosa c'è?**". Due filosofi che a metà del Novecento avevano rappresentato due stili filosofici molto differenti, se non addirittura incompatibili, sono pervenuti alla medesima conclusione. Per l'esistenzialismo di **Heidegger** il problema della **realtà esterna** è considerato uno **pseudo-problema** in quanto la sola realtà è la realtà dell'Esserci e non si dà un soggetto senza mondo. Per il neopositivismo di **Carnap** nel mondo fisico e nel mondo psichico accadono gli stessi fenomeni materiali che possiedono la medesima tavola chimica degli elementi (fisicalismo, riduzione del linguaggio a linguaggio della scienza), inoltre le asserzioni sull'esistenza o sull'inesistenza della realtà sono **pseudo-asserzioni** perché non sono verificabili sperimentalmente. Così LA NOZIONE DI "REALTÀ" È STATA PORTATA AL SUO DISSOLVIMENTO.

Abbiamo però visto come la filosofia di **Rorty**, con la sua **versione debole di realtà** - una realtà **contingente**, indeterminata, imprevedibile e libera, tutta da interpretare - contribuisca a rianimare una riflessione sul concetto di realtà. Del resto, sempre seguendo Rorty; la stessa **storia** dell'uomo ci spiega che proprio le sue prime **esigenze pratiche** lo hanno spinto a farsi un'idea dell'ambiente che lo circonda, per poi assumere quell'atteggiamento speculativo che gli ha permesso di esplorare il mondo con i concetti.

Tuttavia, se le prime immagini "prefilosofiche" del mondo sono lo sfondo da cui sono sorte le elaborazioni organiche delle teorie del mondo, ciò non significa che queste ultime siano sempre state predefinite dalle prime. Le prime impressioni sono semplicemente il punto di partenza da cui si diramano varie e molteplici possibilità teoriche che interpretano il mondo con il proprio linguaggio, secondo i loro linguaggi.

Inoltre è vero che la via teorica implica una **scelta**, una decisione che dà corpo alla propria teoria tra il ventaglio di alternative possibili; ma quando si vincola ciò solo ai contesti storico-culturali di riferimento o alle esigenze pratiche del momento, si corre il rischio di cadere nel **relativismo** e forse anche nell'**arbitrarietà soggettiva**.

Secondo **Putnam** il problema è che la filosofia di Rorty interpreta la scelta teorica come una scelta pratica, cioè come una decisione che va presa sotto la spinta delle sole esigenze pratiche legate ai vantaggi o agli svantaggi che si ottengono in contesti culturali differenti e questo può condannare l'atto dello scegliere ad una **impasse** soggettivistica ed arbitraria.

Se invece poniamo alla guida della scelta teorica le **esigenze cognitive** (scelta cognitiva), lo scopo del conoscere, la comprensione del nostro naturale impulso a sapere, si apre davanti a noi un orizzonte di **possibile oggettività**. Allora il riferimento all'oggettività della conoscenza mette in campo il problema del **realismo**.

La posizione realista prevede un impegno ontologico verso le realtà esistenti nel campo d'indagine di una determinata disciplina. Perciò, date tante tipologie di enti reali, vi saranno altrettanti realismi.

Il **realismo scientifico** è un realismo che si impegna sull'esistenza di realtà non osservabili ma solo postulate dalle scienze empiriche, come i quark o gli ioni. Il **realismo "platonista"**, o "platonismo matematico e logico", si impegna sulla credenza di oggetti astratti come i numeri o gli insiemi. Il **realismo del senso comune**, assume come esistenti gli oggetti dell'esperienza quotidiana, come i piatti, le sedie, i lampioni, i televisori. In tutti i casi il realismo si impegna contro le apparenze (tutti gli oggetti menzionati non sono immaginari). Più difficile è parlare di **realismo etico** o di **realismo psicologico**, in quanto non si possono facilmente definire come "oggetti", le realtà di cui si occupano l'etica e la psicologia. Si dovrà allora parlare di impegno sull'esistenza di "enunciati" etici o psicologici.

Il realismo si determina anche in funzione del tipo di interpretazione che si dà alla nozione di **verità**.

Perciò si parla di **realismo epistemico** quando la nozione di verità è definita dalle nostre facoltà conoscitive, nel senso che il **mondo "vero"** è quel mondo che è **in funzione** della nostra reale **possibilità di conoscerlo**, pertanto la posizione del realista epistemico può facilmente **scivolare nell'anti-realismo** (gli oggetti esistono solo nella mente). Questo rischio non lo corre chi assume la posizione del **realismo non-epistemico**, nel quale si ammette l'esistenza degli oggetti della disciplina in questione *indipendentemente* da ogni nostra possibilità di conoscerli. Putnam assume inizialmente la posizione del realismo non-epistemico proprio perché risulterebbe compatibile con la forma di **realismo metafisico** da lui sostenuta in un primo tempo. Per Putnam il realismo metafisico si definisce in **quattro tesi**:

- a) il mondo è costituito da una totalità fissa di oggetti *indipendenti* dalla mente;
- b) la verità comporta una relazione di *corrispondenza* fra linguaggio e mondo;
- c) esiste un'*unica teoria vera* (UTV) che descrive il mondo;
- d) ogni enunciato del linguaggio è vero o falso (bivalenza logica V/F).

Con Kurt Gödel si stabilisce che un sistema formale contiene sempre delle proposizioni che non riesce a dimostrare, cioè è compatibile con i punti (a), (b), e (d), ma non con (c). Non si può più accettare che esista un'unica teoria vera che descrive il mondo.

Così Putnam approda al **realismo metafisico sofisticato** e sostituisce la tesi (c) con la tesi delle *descrizioni equivalenti*. La posizione epistemologica che ne deriva consiste nel considerare che la nostra teoria che illumina un determinato campo d'indagine, resta un buon resoconto su quel "mondo", ma accanto ad essa esiste sempre la possibilità che ve ne siano **altre altrettanto valide**. Se per esempio si decide che le acquisizioni della scienza moderna sono inevitabilmente collegate alla validità della teoria della relatività, si considera questa come un a-priori assoluto e si chiude ogni altro rapporto con ulteriori esperienze teoriche. L'epistemologia, secondo questa interpretazione, non progredisce per linea retta ma attraverso una serie di **cerchi concentrici**, in ognuno dei quali è posizionata una teoria valida. Ciò consente di superare i problemi prodotti dal principio di incompletezza di Gödel e lasciare spazio ad altre considerazioni teoriche valide che descrivono in altro modo gli stessi fatti.

I significati dei fatti, delle cose, non nascono già tali nella mente ma si costituiscono nel linguaggio in uso in una determinata comunità di parlanti. Sulla terra l'acqua che beviamo è fresca, limpida e dissetante; in un'ipotetica "**terra gemella**"<sup>41</sup> un altro liquido potrebbe avere le medesime proprietà (estensione) ma invece non essere più "acqua". Sulla terra quel liquido possiede la formula chimica H<sub>2</sub>O sulla terra gemella no (è per es. XYZ): non si tratta dello stesso fatto, dello stesso fenomeno. Sotto questo aspetto il mondo e i parlanti non formano due insiemi separati bensì **un solo insieme** e ciò implica che **la verità ed il riferimento** (il significato delle parole) diventano nozioni **interne** al linguaggio in uso nella comunità dei parlanti.

Ci troviamo perciò di fronte ad un **realismo epistemico**, che giudica vero solo ciò che *possiamo* conoscere, ed al contempo abbiamo scelto una forma di **realismo interno**, cioè un realismo che desume la **propria oggettività** dal patrimonio comune di conoscenze incorporate nello schema concettuale che è in uso nella comunità di parlanti di cui siamo parte. Questa è la soluzione realista a cui giunge Putnam.

«[Secondo la prospettiva filosofica del realismo metafisico] il mondo consiste di una certa totalità fissa di oggetti indipendenti dalla nostra mente, esiste esattamente **una sola descrizione vera e completa di «come è il mondo»** e la verità comporta una **relazione di corrispondenza** di qualche genere tra le parole, o i segni del

<sup>41</sup> Cfr. Putnam, *Mente, linguaggio, realtà*, 1975, tr. it. Milano 1987.

pensiero, e le cose esterne, o insiemi di cose esterne. La chiamerò **«prospettiva esternista»** poiché il suo punto di vista preferito è quello dell'Occhio di Dio.

La prospettiva che difenderò in queste pagine non ha alcun nome che non si presta assolutamente a essere frainteso. Essa si è affacciata relativamente tardi nella storia della filosofia e ancora ai nostri giorni continua a essere confusa con altri punti di vista di tipo ben diverso. La chiamerò **«prospettiva internista»**, poiché una caratteristica di tale tesi è quella di ritenere che chiedersi *di quali oggetti consista il mondo* abbia senso soltanto **all'interno di una data teoria o descrizione**. Molti filosofi «internisti», sebbene non tutti, ritengono inoltre che vi sia più d'una teoria o descrizione «vera» del mondo. La **«verità»** è, secondo una visione internista, una specie di accettabilità razionale (idealizzata) — una specie di **coerenza ideale delle nostre credenze le une con le altre** e con esperienze *in quanto tali esperienze siano esse stesse rappresentate nel nostro sistema di credenze* — anziché una corrispondenza con uno «stato delle cose» indipendente dal discorso e dalla mente. Non c'è alcun punto di vista dell'Occhio di Dio che si possa verosimilmente conoscere o immaginare: invece, vi sono soltanto vari punti di vista di persone reali, che riflettono diversi interessi e scopi, sottesi alle loro descrizioni e teorie («teoria coerentista della verità», «non-realismo», «verificazionismo», «pluralismo» e «pragmatismo» sono tutti termini che sono stati applicati alla prospettiva internista: ognuno di essi ha però connotazioni che li rendono inaccettabili a causa di altre loro applicazioni storiche). **I filosofi internisti rifiutano l'ipotesi dei cervelli in una vasca.**<sup>42</sup>» (H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, 1981; tr. it. Saggiatore, Milano 1985; pp. 57-58)

#### «Il caso di cervelli in una vasca»

Questa è una possibilità fantascientifica discussa dai filosofi: si immagini che un essere umano (potrete immaginare di essere voi stessi questo personaggio) sia stato sottoposto a una operazione da uno scienziato crudele. Il suo **cervello** (o il vostro) è stato **distaccato dal resto del corpo e posto in una vasca piena di sostanze nutrienti** che lo mantengono in vita. I terminali nervosi sono stati collegati a un **computer** super-scientifico che fa sì che la persona, di cui quello è il cervello, abbia **l'illusione** che tutto sia perfettamente normale. Gli sembrerà che vi siano persone, oggetti, il cielo e così via, ma, in realtà, tutto ciò che quella persona sente non è che il risultato degli impulsi elettronici trasmessi dal computer ai terminali nervosi. Il computer è così perfezionato che, se la persona cercherà di alzare una mano, gli impulsi trasmessi dal computer faranno sì che egli «veda» e «senta» la mano che si alza. Inoltre, cambiando il programma del computer, lo scienziato crudele potrà far sì che la vittima «provi» (anche come allucinazione) qualsiasi situazione o ambiente lo scienziato vorrà fargli provare. Lo scienziato potrà anche **cancellare il ricordo** dell'operazione al cervello, cosicché la vittima crederà di aver sempre vissuto in questo ambiente. Alla vittima potrà persino sembrare di essere comodamente seduto a leggere queste stesse parole che raccontano del caso **ipotetico**, divertente ma assurdo, di uno scienziato crudele che distacca dal resto del corpo il cervello delle sue vittime per metterlo in una vasca piena di sostanze nutrienti che lo mantengono in vita. Egli si sentirà invitato a immaginare che i terminali nervosi siano stati collegati a un computer super-scientifico che fa sì che la persona di cui quello è il cervello abbia l'illusione che...

Se una possibilità di questo tipo viene citata nel corso di una lezione sulla *Teoria della conoscenza*, lo scopo è, naturalmente, quello di porre in un modo **moderno** il classico problema dello **scetticismo** (*come fai a sapere che non ti trovi realmente in questa situazione?*), ma questa situazione è anche un modo utile per sollevare il problema dei rapporti tra la **mente** e il **mondo**.

Invece di un solo cervello in una vasca, si potrebbe immaginare che tutti gli esseri umani (e forse tutti gli esseri senzienti) non siano altro che cervelli in una vasca (o sistemi nervosi in una vasca, se si vogliono considerare esseri senzienti anche quelli che hanno appena un sistema nervoso minimo). Naturalmente, lo **scienziato crudele** [finalismo] dovrebbe essere **al di fuori della vasca** — **oppure no**, potrebbe anche non esserci alcuno scienziato crudele e (benché ciò sia assurdo) potrebbe darsi semplicemente il caso che l'Universo sia un **macchinario automatico** [determinismo] che governa una vasca piena di cervelli e di sistemi nervosi.» (*Ibidem*, pag. 12)

**«Secondo noi** [filosofi **internisti**], quella dei cervelli in una vasca è **soltanto una storia**, una semplice costruzione linguistica: **non** può assolutamente essere **un mondo possibile**. La tesi secondo cui tale storia potrebbe essere vera in un altro universo, una specie di Realtà Parallela, sottintende dall'inizio un punto di vista dell'Occhio di Dio, come si vede facilmente: infatti, **dal punto di vista di chi viene raccontata la storia?**

<sup>42</sup> Putnam usa questo esempio per dare una descrizione del "realismo internista" che non sia debitrice delle "etichette" storiche.

Certamente **non** da quello di alcuna delle creature senzienti **in** questo mondo; né da quello di qualsiasi osservatore di un altro mondo che interagisca con il nostro, poiché un «mondo» **include** per definizione tutto ciò che interagisce in qualsiasi modo con tutte le cose che esso contiene.

Se, per esempio, *voi* foste quell'unico osservatore che **non** è un cervello in una vasca e spiaste i cervelli in una vasca, il mondo non sarebbe, perciò, uno in cui *tutti* gli esseri senzienti sono cervelli in una vasca: l'ipotesi secondo la quale ci potrebbe essere un mondo in cui *tutti* gli esseri senzienti sono cervelli in una vasca presuppone dunque fin dall'inizio una visione della verità dall'Occhio di Dio, o, più precisamente, una visione della verità **da nessun occhio**, ossia una verità assolutamente **indipendente dall'osservatore**.

**Per il filosofo esternista, invece**, l'ipotesi secondo la quale saremmo tutti cervelli in una vasca non è così semplice da scartare, poiché la verità o meno di una teoria non consiste nel fatto che essa si possa o no applicare al mondo visto da un osservatore qualsiasi, o da più osservatori (la verità, cioè, non è in relazione all'osservatore), ma consiste, invece, nella **corrispondenza con il mondo quale esso è in se stesso**. Il problema a cui si trova davanti il filosofo esternista è dato, come abbiamo già accennato, dal fatto che la relazione stessa di corrispondenza dalla quale dipendono (secondo la sua tesi) la verità e il riferimento **non può**, logicamente, **essergli nota** se anch'egli è un cervello in una vasca. Perciò, se siamo effettivamente cervelli in una vasca, **non possiamo pensare di esserlo**, tranne che nel senso tra parentesi [noi siamo cervelli in una vasca], ma questo pensiero tra parentesi non risponde alle condizioni di **riferimento** necessario perché esso sia *vero*. È dunque **impossibile che siamo cervelli in una vasca.**» (*Ibidem*, pag. 58)

La concezione **oggettivistica** della realtà (quella esternista) propone di cercare e di trovare la via che colleghi il linguaggio ad un mondo esterno (corrispondenza). A questa si oppone la concezione **sogettivistica** o relativistica della realtà (Rorty, Derrida, filosofia ermeneutica) che rifiuta l'idea della realtà come copia e propone di considerare soggettivi i sistemi di pensiero e le teorie scientifiche. L'alternativa consiste nel **realismo interno** di Putnam, vicino alla prospettiva costruzionista che fu espressa da Kant alla fine del Settecento e ripresa negli anni Sessanta del Novecento in filosofia analitica da Nelson Goodman. Per questa prospettiva realistica

«**gli oggetti non esistono indipendentemente dagli schemi concettuali**, ma siamo noi che scomponiamo il mondo nei vari oggetti quando introduciamo i nostri schemi di descrizione: poiché sia gli oggetti sia i segni sono entrambi **interni** rispetto allo schema di descrizione, è possibile dire quale segno corrisponde a quale oggetto. [...]

L'internismo **non nega** che ingredienti derivanti dall'**esperienza** concorrano alla conoscenza, che non è considerata come una storia il cui unico vincolo sia la coerenza interna, **ma nega** che vi siano ingredienti che non siano essi stessi modellati in qualche modo dai nostri concetti, dal vocabolario di cui ci serviamo per narrarli e descriverli, o [cioè nega anche che vi siano] ingredienti di cui si può dare un'unica descrizione indipendentemente da ogni scelta concettuale.» (*Ibidem*, pp. 60-62)

Secondo Putnam siamo noi che scegliamo di penetrare in un determinato campo di fenomeni con le nostre flessibili strutture cognitive e di osservarli con le lenti offerte da una certa teoria oppure da un'altra. Non ci sono fatti già pronti da sottoporre alle nostre analisi, bensì vi sono delle realtà già modellate dalla nostra attività organizzatrice e dalla nostra storia, questi sono i nostri oggetti d'esperienza. Al di fuori di questo c'è solo l'inconoscibile, il noumeno kantiano. Ma a differenza di Kant, non è la mente, un io trascendentale universale, ad organizzare l'esperienza. L'organizzazione è data dal **linguaggio** che si usa, dalla sua natura intrinsecamente sociale, flessibile, variabile e perfettibile.

Kant pensava ad una gnoseologia in termini di rappresentazione, dove, se vogliamo usare una metafora presa a prestito dalla narrativa, l'autore reale del racconto è l'io trascendentale.

Putnam invece si spinge più in là, per lui, sempre utilizzando la stessa metafora, la commedia non ha un "autore trascendentale" (per esempio, come nell'opera di Luigi Pirandello *Sei personaggi in cerca di autore*, dove l'autore non c'è), in più le storie sono molte, gli attori sono essi stessi autori e la commedia non è tale, ma è la vita reale. Non c'è una sola storia, bensì molte versioni di essa e gli autori **nelle** storie sono tutti reali<sup>43</sup>.

Del resto, come sappiamo, gli oggetti che postula la fisica moderna sono intrinsecamente connessi con il **modo** con cui l'osservatore li osserva. Perciò Putnam denomina il suo "realismo interno" anche "**realismo di Pirandello**" o "**kantismo demitizzato**", cioè un kantismo senza noumeni e soggetti trascendentali.

---

<sup>43</sup> Cfr. Putnam, *Verità e etica*, 1978, tr. it. Milano 1982; p. 160 e sgg. .

**Bibliografia di riferimento**

- Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, 1078; Rizzoli, Milano 1992.
- Aristotele, *Perì psychēs*, IV sec. a. C.; Bompiani, Milano 2001.
- K. Barth, *Lettera ai romani*, 1919-1922; Feltrinelli, Milano 1962.
- W. Benjamin, *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica*, 1936; Einaudi, Torino 2000.
- U. Curi, *Ombre delle idee*, Pendragon, Bologna 2002.
- G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, 1983, Ubulibri, Milano 1989.
- G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, 1985, Ubulibri, Milano 1989.
- R. Descartes *Discorso sul metodo*, 1637; Laterza, Roma-Bari, 1980.
- R. Descartes *Meditationes de prima philosophia*, 1641; in *Opere filosofiche*, a c. di E. Lojacono, vol. I, Utet, Torino 1994.
- R. Descartes, *Principia philosophiae*, 1644; in *Opere filosofiche*, a c. di E. Lojacono, vol. II, Utet, Torino 1994.
- J. Dewey, *Esperienza e natura*, ed. it. in *Il pragmatismo*, a c. di A. Santucci, Utet, Torino 1970.
- L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 1841; Feltrinelli, Milano 1975.
- S. Freud – J. Breuer, *Studi sull'isteria*, 1892-95, in *Opere*, vol. I, a c. di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1966.
- S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-17; in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1976.
- S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1919-20, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1966.
- S. Freud, *L'io e l'Es*, del 1923, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1966.
- S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, 1927; in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1966.
- S. Freud, *Disagio della civiltà*, 1929; in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1966.
- S. Freud, *Introduzione allo studio della psicoanalisi, Nuova serie delle lezioni introduttive*, 1933; Astrolabio, Roma 1947.
- S. Freud, *Compendio di psicanalisi*, 1938; in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* 1807; ed. it. a c. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, 1931; Bompiani, Milano 1989.
- W. James, *Pragmatismo*, 1907; Il Saggiatore, Milano 1994.
- I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, 1776; Rizzoli, Milano 2001.
- I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, 1787, ed. it. Adelphi, Milano 2001.
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 1962; Einaudi, Torino 1969.
- G. W. Leibniz, *Monadologia*, 1714; in *Saggi filosofici e lettere*, a c. di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963.
- J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, 1690, Bompiani, Milano 2004.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, 1845; Editori Riuniti, Roma 1966.
- K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, 1845-1846; Editori Riuniti, Roma 1958-2000.
- K. Marx, *Il Capitale*, 1867 (vol. I), 1885-94 (vol. II-III a c. di F. Engels); Editori Riuniti, Roma 1973.
- G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903; ed. it. a c. di N. Abbagnano e G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964.
- S. Nasar, *Il genio dei numeri*, 1998; Rizzoli, Milano 1998.

- F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, 1878-80 (2 voll.), Newton Compton, Roma 1979.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 1882; Adelphi, Milano 1965.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1886; Newton Compton, Roma 1979.
- F. Nietzsche, *L'Anticristo*, 1888; Adelphi, Milano 1970.
- H. Putnam, *Mente, linguaggio, realtà*, 1975, Adelphi, Milano 1987.
- H. Putnam, *Verità e etica*, 1978; Il Saggiatore, Milano 1982.
- H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, 1981; Il Saggiatore, Milano 1985.
- H. Putnam, *Etica senza ontologia*, 2004; Bruno Mondadori, Milano 2005.
- P. Ricoeur, *Della Interpretazione, Saggio su Freud*, 1965; Il Saggiatore, Milano 2002.
- R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1979; Bompiani, Milano 1986.
- R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, ironia e solidarietà*, 1989; Laterza, Roma-Bari 2001.
- B. Russell – A. Whitehead, *Principia Mathematica*, 1910-1913; Longanesi, Milano 1980.
- G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, 1949; Laterza, Roma-Bari, 1982.
- A. Smith, *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, 1776; Utet, Torino 1965.
- B. Spinoza, *Etica more geometrico demonstrata*, 1677; Bompiani, Firenze 2007.
- P. Vidali, *A Beautiful Mind, La costruzione della realtà in Kant*; in AAVV, *Esercizi di Filosofia al Cinema*, Edizioni Pensa., Lecce 2006; p. 141 e sgg..
- J. von Neumann - O. Morgenstern, *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 1947.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921-22; Einaudi, Torino 1989.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 1935-45 (I parte), 1945-49 (II parte); Einaudi, Torino 1999.

**LABORATORIO TEMATICO DI FILOSOFIA  
LICEO CLASSICO LUIGI GALVANI DI BOLOGNA; APRILE-MAGGIO 2010**

**REALTÀ E REALISMO IN FILOSOFIA**

a cura di:  
**Glauco Miranda**  
**Pierluigi Morini**  
**gli Alunni della Classe III D**

**1. Presentazione (Glauco Miranda)**

Consapevoli delle crescenti difficoltà che gravano su ogni tentativo di innovazione didattica o di rivitalizzazione della professione docente, o meglio, consapevoli delle crescenti difficoltà gravanti sull'insegnamento tout court, anche quest'anno abbiamo pensato alla formula del "laboratorio tematico (già molto apprezzata dagli studenti lo scorso anno scolastico) come ad uno spazio di confronto regolato, ma aperto ad ogni sollecitazione, momento vivo di scambio e dialogo filosofico dove l'allievo propositivo e brillante, l'introverso spigoloso e profondo, l'intuitivo discontinuo, ma appassionato, lo svegliato dotato, in una parola, il più ampio spettro di personalità ed intelligenze cooperino ed apprendano la "ricerca" e la "speculazione."

Lo scorso anno, in due prime del Liceo classico, la recezione attiva ed interessata dei temi trattati, il desiderio, direi la passione di partecipare e discutere, i contributi scritti di livello apprezzabile, ed in fine l'apprezzamento dei genitori, (che pure avevano espresso inizialmente perplessità legate al timore rivelatosi poi infondato di un carico eccessivo di lavoro per i propri figli), risultarono decisamente superiori alle nostre attese.

È sempre difficile infatti valutare a priori le reazioni di un ambiente o di un modello educativo, (quello della cultura classica) che generalmente refrattario alle novità in campo didattico, è stato sottoposto negli ultimi anni ad ogni sorta di sconvolgimento, ad una serie di sommovimenti contraddittori, se non addirittura incoerenti, ideologici (magari in nome dell'anti-ideologia) demagogici in quanto sempre improntati ad operazioni di facciata buone a far marketing in vista dell'auspicato pieno di iscrizioni, senza una reale ispirazione o forza innovativa.

Del resto proprio come l'anno passato noi non nutriamo certezze precostituite, i nostri zaini da lavoro non nascondono effetti speciali o trucchi, ma sono carichi di buone intenzioni e qualche idea. In una scuola dimidiata, (con inscalfibile continuità che attraversa ed unifica l'alternarsi dei governi e dei programmi), tra l'inaridimento dei fondi, delle idee, delle motivazioni e l'innesto artificioso di una cultura aziendalistica che, rinnovando i fasti del fordismo, vorrebbe convertirla in una catena di montaggio per la produzione di "pezzi" da immettere sul mercato, scartando (come ovvio) gli "inadatti" o i "pezzi difettosi", in una scuola che rifiuta di ascoltare o dimentica di educare, mi sembra importante strappare al tempo ordinario e meccanico delle scadenze imprescindibili ed usuali, un tempo per il pensiero e del pensiero, un tempo sospeso, un "altrove" che cancella la routine dei gesti e dei pensieri, rendendo possibile finalmente al docente e ai suoi studenti uno sguardo oltre l'orto concluso della vita e della cultura scolastica, quasi una gita fuori porta piena di entusiasmo, di sorprese e di incontri inattesi.

Allora, forse, anche parole come "merito" o "eccellenza", ora molto di moda, possono acquisire un significato più aderente all'esperienza dell'insegnare e dell'apprendere, dello scambio di idee e del valore di una presenza, di ciascuna presenza che senta la necessità di "esserci" e di spendere energie nella condivisione di un esperimento, nel comune sforzo di "far filosofia."

È stato delineato dunque un percorso didattico, (che verrà scandito in quattro incontri intercalati da momenti di approfondimento e di scrittura a casa in lavori individuali e di gruppo) destinato a sollecitare una rilettura ed una reinterpretazione di alcuni fondamentali paradigmi razionali del pensiero filosofico, alla luce del concetto di "Realtà" su cui si è focalizzata l'indagine del Professor Morini.

Una reinterpretazione stimolata, così ci auguriamo, anche da una “introduzione estetica” al pensiero filosofico attraverso la visione di un quadro di Francisco Goya, *Il sonno della ragione genera mostri*, di due film (*A Beautiful Mind* di Ron Howard e il troppo obliato *Ladri di biciclette* di Vittorio de Sica) scelti per i molteplici agganci al tema trattato e caratterizzati da rimandi che suggeriscono, ove si voglia valorizzarli, tracce, sentieri che conducono dall’espressione artistica alla Filosofia.

Rispetto allo scorso anno mutano i destinatari ed i protagonisti del nostro piccolo esperimento, trattandosi degli alunni di una Terza, sicuramente più maturi o sperimentati, ma anche più distratti ed affaccendati, sequestrati dall’ipnosi delle “Simulazioni” di terza prova e dall’esame incombente, stregati e frastornati da un’assordante e rutilante offerta dei più svariati corsi di laurea, alle prese con la mania di finirli una buona volta con la scuola e con i professori.

Peraltro la classe, la Terza D di questo anno scolastico 2009/2010, sembra terreno particolarmente interessante per un’esperienza del genere: ricca di elementi attivi ed intelligenti, soffre proprio di quella assuefazione, di un certo passivo adattamento ed adeguamento ai contenuti, di un orientamento unilaterale all’efficienza ed al raggiungimento, almeno nella maggioranza dei casi, degli *standards* richiesti, dei crediti certificabili, del complesso di quei risultati quantitativi reificati in schede e griglie che costituiscono e sostanziano l’acquietante routine della scuola attuale, cui si accennava dinanzi, ingannevole strato di biacca che a stento e del tutto superficialmente può mascherare il disagio o la sensazione di girare a vuoto.

Credo che se riusciremo ad insinuare almeno la voglia ed il gusto di tornare a conoscere ed a riflettere, se ritroveremo e ci riconosceremo nel piacere del “Simposio”, dello stare assieme per leggere e discutere, forse questo nostro lavoro non sarà stato del tutto inutile né andrà del tutto disperso.

Perciò ci incontreremo nei Lunedì di primavera (due in Aprile, due in Maggio) dalle dieci alle dodici, a meditare “come mai il giorno fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana possa avere un volto così luminoso, così trasfiguratamente sereno”, ricercando anche noi, e sia pure nel nostro ridottissimo spazio ed angusto orizzonte, “la filosofia del mattino.”

## 2. Tema e metodologia (Pierluigi Morini)

Il Laboratorio tematico di Filosofia, che abbiamo presentato quest’anno ha per tema il concetto di **Realtà** ed il significato di **Realismo** in Filosofia.

**I contenuti del Modulo didattico, che gli studenti hanno seguito per prepararsi agli elaborati scritti, sono esposti in maniera dettagliata nell’ARTICOLO PUBBLICATO IN QUESTO STESSO NUMERO, intitolato *INTERPRETAZIONI DELLA REALTÀ*.**

Perciò, in questa sede mi limito ad indicare i principali riferimenti del percorso laboratoriale ed i **modelli di razionalità**<sup>1</sup> che da questo sono emersi. Ho rilevato che, mettendo a tema il problema del significato della realtà, emergono dalla storia del pensiero occidentale alcuni autori che rappresentano, a diverso titolo, dieci paradigmi razionali che affrontano il problema del realismo sotto prospettive differenti, dotando la nozione di realtà di altrettanti diversi significati:

1) Nella metafisica classica antica e nella scolastica medioevale coloro che difendono il realismo gnoseologico intendono il conoscere come un atto rivolto ad enti o oggetti che esistono al di fuori della mente.

2) La nozione di realtà da Kant è intesa come un *problema gnoseologico* da risolvere con il realismo empirico o idealismo trascendentale.

---

<sup>1</sup> Per approfondire questa metodologia didattica si può consultare il saggio: A. Girotti - P. Morini, *Modelli di razionalità, nella storia del pensiero filosofico e scientifico*, Edizioni Sapere, Padova 2004. Inoltre sono disponibili in Internet i seguenti articoli di Pierluigi Morini contenuti in «Comunicazione filosofica» ([www.sfi.it](http://www.sfi.it)): 1) *La filosofia per modelli di razionalità: una proposta metodologica*; 2) *La filosofia attraverso il cinema*; entrambi pubblicati nel n. 17, ottobre 2006, alle pp. 4-15; 166-182; 3) *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, sul rapporto tra filosofia ed altre discipline (scienza, arte, teatro e cinema), nel n. 18, giugno 2007, alle pp. 105-124; 4) *Logica ed estetica nell’insegnamento della filosofia. Identità: dilemma logico e dilemma etico-politico*, sul tema dell’identità, nel n. 20, maggio 2008, alle pp. 13-48; 5) *All’inizio è stupore. L’origine della domanda e costituzione del sapere in Platone ed Aristotele*; sulla filosofia di Platone e di Aristotele a partire dalla nozione di “meraviglia”; 6) G: Miranda – P. Morini, *L’esperienza didattica del Laboratorio tematico di Filosofia*, entrambi pubblicati nel n. 23, maggio 2010, alle pp. 33-73.

3) Idealismo e marxismo: la realtà è il frutto di un'attività prodotta (dall'Io, dallo Spirito, dalle Categorie Sociali emergenti).

4) Nietzsche: la realtà è quella degli istinti e delle volontà in conflitto tra loro.

5) Freud: la realtà ci è data dal mondo esterno, ma risiede anche e principalmente nel nostro vissuto inconscio.

6) Heidegger e Carnap: la nozione di "realtà" è stata portata al suo dissolvimento.

Due filosofi che a metà del Novecento avevano rappresentato due stili filosofici molto differenti e per certi versi addirittura incompatibili, sono pervenuti a questa medesima conclusione<sup>2</sup>.

7) Ricoeur: la realtà è simbolica, rimanda ad altro e va interpretata.

8) Rorty: la realtà è contingente, è l'artefatto delle nostre limitate azioni.

9) Putnam: la realtà è ciò che esiste all'interno di un determinato campo di indagine.

Dunque, in sintesi, i paradigmi razionali possono essere così definiti:

- 1) Modello di razionalità del realismo gnoseologico (metafisica classica)
- 2) Modello di razionalità empirico-trascendentale (kantismo, realismo come problema)
- 3) Modello di razionalità della creazione e produzione (idealismo e marxismo, teoresi e prassi)
- 4) Modello di razionalità volontaristico (Nietzsche)
- 5) Modello di razionalità psicoanalitico (Freud)
- 6) Modello di razionalità anti-realista (Heidegger – Carnap)
- 7) Modello di razionalità ermeneutico (Ricoeur)
- 8) Modello di razionalità post-filosofico e post-moderno (Rorty)
- 9) Modello di razionalità del realismo internista (Putnam)

Sono stati utilizzati, quali strumenti didattici, alcuni schemi e mappe concettuali,<sup>3</sup> la breve analisi di un'acquaforte di Francisco Goya, *Il sonno della ragione genera mostri* (Spagna 1799), la visione ragionata di due film, *Ladri di biciclette* (V. De Sica, Italia 1949) e *A Beautiful Mind* (R. Howard, USA 2001). Gli studenti si sono impegnati in quattro elaborati scritti (due lavori individuali e due in gruppo, alternati tra loro), prodotti a casa, al termine di ognuno dei quattro incontri svolti in classe durante i mesi di aprile e maggio.<sup>4</sup> I migliori brani tratti dai lavori degli studenti vengono qui riportati al § 4, corredati delle opportune correzioni.

---

<sup>2</sup> Per l'esistenzialismo di Heidegger il problema della realtà esterna è considerato uno pseudo-problema, in quanto la realtà è la realtà dell'Esserci e non si dà un soggetto senza mondo. Per il neopositivismo di Carnap, nel mondo fisico e nel mondo psichico accadono gli stessi fenomeni materiali che possiedono la medesima tavola chimica degli elementi, inoltre le asserzioni sull'esistenza o sull'inesistenza della realtà sono pseudo-asserzioni perché non sono verificabili sperimentalmente.

<sup>3</sup> Tre schemi si trovano qui al § 3.

<sup>4</sup> L'impianto teorico della metodologia didattica è il medesimo dell'anno precedente, perciò rimando ai paragrafi 2 e 4 dell'articolo di G: Miranda – P. Morini, *L'esperienza didattica del Laboratorio tematico di Filosofia*, pubblicato nel n. 23 di *Comunicazione Filosofica* del maggio 2010; riferimenti alle pp. 57-61; 66-67.

3. Schemi di supporto

**3.1 - Saggio su Freud, 1965;**  
 L'ermeneutica di **Paul Ricoeur**,  
 L'interpretazione della realtà nel simbolo

**La psicoanalisi di Freud, per Ricoeur, è un realismo dell'inconscio**, un'impresa di decifrazione della realtà interna che stabilisce scientificamente i rapporti temporali tra gli elementi che la compongono.

Interpretazione

<p>In primo luogo Ricoeur intende per ermeneutica, la scienza dell'interpretazione dei testi scritti. In questo saggio il suo interesse si focalizza in modo particolare su <b>Hegel</b> e su <b>Freud</b>.</p> <p>Entrambi produrrebbero, secondo la prospettiva ricoeuriana, un'ermeneutica della coscienza; per il primo la coscienza <b>interpreta i segni perduti nel mondo della cultura</b>, per il secondo l'io (denominazione funzionale di un apparato psichico che non corrisponde più alla nozione moderna di coscienza) <b>interpreta i segni perduti nella propria vita psichica</b>.</p>	<p>- Heidegger - L'interpretazione è l'assunzione del già compreso, è l'esplicitazione della comprensione in senso esistenziale; la comprensione non è un atto conoscitivo teoretico ma è una determinazione <b>pratica</b> ed indica il momento spontaneo e produttivo nel quale ogni esistenza umana progetta se stessa secondo le <b>proprie possibilità</b>.</p> <p>- Scheler - La comprensione è un atto pratico che si genera quando nei rapporti umani è coinvolta la sfera <b>emotiva</b>. Ciò implica la conoscenza del linguaggio simbolico delle emozioni. Così, e non per empatia, si comprendono le emozioni degli <b>altri</b>, consapevoli della loro <b>differenza</b> dalle proprie.</p>
---	---

Riflessione

Ricoeur intende la riflessione in senso fenomenologico (Husserl), come l'atto con cui la coscienza **prende le distanze dal mondo empirico**, alla ricerca di ciò che è essenziale nella realtà. Nel suo caso, l'**essenziale del reale** è il **linguaggio simbolico** che va riconosciuto, compreso ed interpretato.

Allora la riflessione non è più semplicemente identificabile con l'intelletto cosciente (Locke) e con la sua funzione produttiva (Kant, Fichte ed Hegel). E nemmeno l'atto con cui l'io posiziona sé nel mondo creandolo e riconoscendolo (Fichte) può essere riconducibile ad alcunché d'intuitivo ed immediato (la certezza cartesiana dell'io-penso), ma necessita di una riflessione su ciò che c'è già nel mondo, prima dell'io empirico. Soprattutto l'io, inteso cartesianamente nella sua validità ed universalità, resta indeterminato nei suoi contenuti e nel suo sforzo per esistere deve operare su ciò che è già stato prodotto e sedimentato nella storia della cultura (mito, religione, arte, filosofia). Accogliere l'idea che la realtà è simbolica, costituita dai simboli della produzione culturale umana, significa disporre la riflessione ad entrare in un rapporto dialettico con l'interpretazione.

Perciò la filosofia deve farsi ermeneutica e diventare un'attività in grado di ricevere le donazioni di senso espresse dal linguaggio dei simboli. Nel pensiero di **Freud** e di **Hegel**, Ricoeur ritrova la presenza delle nozioni di **inconscio** e di **spirito**, due concetti che risultano decisivi per l'attuazione del metodo ermeneutico.

<p>La <b>realtà simbolica</b> esprime il nostro radicamento nell'essere.</p>	<p>- Freud - La realtà inconscia rende possibile un'<b>ermeneutica della demistificazione</b> che passa per un'<b>archeologia</b> del soggetto, così come la intende la psicoanalisi. Presente→passato</p>
--	--

<p>Il simbolo non è altro che un segno particolare con cui si manifesta un'intenzionalità, cioè un atto con cui la coscienza determina le caratteristiche degli oggetti che intende conoscere, che è leggibile in due modi:</p>	<p>- Hegel - La realtà come spirito è l'esito di un'ermeneutica della restaurazione del senso stesso della realtà, intesa come teleologia del soggetto, così come è stata espressa nella Fenomenologia dello Spirito. Passato→presente</p>
---	--

C'è una semantica del desiderio a cui è riconducibile sia il linguaggio psicoanalitico di Freud sia il linguaggio filosofico hegeliano.

L'analisi del vissuto psichico, l'esercizio del portare a scioglimento i nodi che rappresentano le lacerazioni della psiche in Freud e la sintesi conclusiva a cui approda lo sviluppo dello Spirito in Hegel, comprendendo la fenomenologia delle figure anteriori con quelle posteriori, conducono allo stesso esito: il **desiderio di vivere resta insuperato ed insuperabile**. Ciò è vero tanto per l'autocoscienza hegeliana in lotta quanto per l'eros freudiano, il principio coesivo e vitale, che è costretto dalla realtà - in *Disagio della civiltà* - a sublimare l'energia libidica in forme etiche più funzionali alla civiltà, quali la fede, la devozione religiosa o il sacrificio di sé per gli altri.

Un'ermeneutica più comprensiva deve dunque volgersi verso la religione, tanto esercitando il sospetto sulla verità del suo oggetto, quanto suscitando l'auspicio del suo progetto escatologico. La fenomenologia del sospetto implica una teologia dialettica.

<p><b>La scuola del sospetto</b>, che incrina il rapporto tra la coscienza e la verità</p>	<p><b>La via del totalmente Altro</b>, che ricolloca la verità sul piano del desiderio</p>
--	--

- **Marx** - Solamente una classe in ascesa può avere una coscienza di classe vera, e cioè adeguata al perseguimento dei propri interessi. Non è la coscienza che determina la vita ma è la vita che determina la coscienza.

- **Nietzsche** - Non esiste un'eterna verità, ma tutto si è fatto.

- **Freud** - La verità consiste nello smascheramento di una menzogna psicologica: la cristallina identità e la staticità intransitoria della coscienza.

- **Barth e Bultmann** - L'unico atteggiamento morale che l'uomo può darsi per avere accesso al sacro è quello di pensarsi e viverci come "totalmente altro" rispetto a Dio. L'ascolto della verità colloca la coscienza sul piano della trascendenza.

Desiderio di comprensione e di partecipazione all'essere che ne chiarisce la trascendenza

La realtà che ha per oggetto l'ermeneutica di Ricoeur è la **realtà del simbolo**. Principalmente essa è penetrata dalla **riflessione**, una capacità di recepire il senso delle formazioni simboliche. Dato che le forme simboliche rimandano sempre ad altro, la riflessione deve farsi **comprensione** ed assumere **solo di volta in volta** il valore teoretico di verità o di falsità. Perciò, per quanto riguarda **la fede**, Ricoeur **accetta l'interpretazione freudiana** che la riduce a timore e consolazione, perché essa è vera quando si fa della fede un **uso oggettivo**. Non dice nulla, però, della fede come **desiderio soggettivo** (qui l'interpretazione freudiana non conduce a verità), a cui rimanda la figura biblica di **Giobbe**. Egli è il **simbolo** di una fede adulta che non accetta di essere consolata, che si prende carico di un **desiderio** che riceve un senso solo per via indiretta. La sua fede, per Ricoeur, è più vicina al **terzo genere della conoscenza di Spinoza**, *l'amor Dei intellectualis*, che non a qualsiasi religione della Provvidenza.

**3.2- Phaenomenologie des Geistes,**

di Georg Wilhelm Friedrich **Hegel,**

pubblicata a Bamberg ed a Würzburg nel 1807

- La Prussia, terra natale di Hegel, nell'autunno de 1806 era entrata nella quarta coalizione antifrancesa (con Austria, Russia e Inghilterra). Napoleone sconfigge l'esercito prussiano nell'ottobre del 1806 in Turingia, a Jena e ad Auerstadt, poi invade la Germania e la occupa fino alla Vistola (Polonia). L'opera fu terminata dall'autore nella notte che precedette la battaglia di Jena e fu salvata dal saccheggio delle truppe napoleoniche, che colpì la città senza risparmiare la casa di Hegel.

- La *Fenomenologia dello Spirito* consiste nella **storia della formazione (Bildung)** della coscienza, la trama dei **modi** in cui il sapere si manifesta alla coscienza (perciò viene usato il termine 'fenomenologia'), attraverso cui essa entra in rapporto con l'oggetto per conoscerlo e comprenderlo fino alla piena coincidenza con esso. Non si tratta tanto di una semplice narrazione cronologica di eventi, quanto di una "scienza dell'esperienza della coscienza", della **riappropriazione "anamnestica" del passato nel presente** da parte dell'umanità, che così diviene consapevole di sé e del mondo oggettivo. Il **percorso di autoesame attraverso cui la coscienza si "rischiara a se stessa", fino a diventare puro Spirito** (coincidenza di oggetto e concetto), avviene per gradi. Esso non è altro che la via che segue lo Spirito infinito per riconoscersi come tale attraverso le sue manifestazioni finite, che Hegel esemplifica nel susseguirsi di **figure** ideali e storiche.

- L'opera si suddivide in **sei sezioni** a cui corrispondono le **tappe del cammino** che la coscienza intraprende per giungere al Sapere assoluto; esse sono: **Coscienza, Autocoscienza, Ragione, Spirito, Religione e Spirito assoluto**. All'interno di ogni sezione la coscienza persegue sempre una pretesa di verità che ha per obiettivo la **corrispondenza** o coincidenza di oggetto e concetto. Il criterio attraverso cui la coscienza ottiene questa corrispondenza è adeguato a quel preciso momento del sapere.

- Ogni criterio mostra la propria inadeguatezza quando viene meno la determinazione finita prodotta dal sapere, dato che ogni determinazione è **sempre negazione di** qualcosa da cui deve differenziarsi. Come il bocciolo che sparisce nella fioritura e lascia spazio al fiore, e questo a sua volta al frutto, che è la "verità" del fiore, così ogni determinazione sparisce per lasciar posto alla determinazione successiva, e con ciò la nega, fino alla costituzione di quella totalità organica che è la pianta. *Determinatio negatio est* (Spinoza).

- Mostrare il divenire della filosofia è **propedeutico** alla filosofia stessa, alla filosofia come scienza, cioè alla possibilità che il singolo che fa filosofia possa riconoscersi nello Spirito universale.

**1 - Coscienza**

- La coscienza naturale aspira a *cogliere l'oggetto di conoscenza*.

**1.1 - Certezza sensibile** - La coscienza, nel primo tentativo di conoscere una cosa si trova di fronte alla massima generalità del "questo", del "qui" e dell' "ora", i quali, nonostante indichino qualcosa di particolare, possono connotare sempre *qualsiasi cosa*.

**1.2 – Percezione** - La mancanza totale di contenuto rende inadeguata l'esperienza della certezza sensibile, perciò la coscienza prende su di sé la genericità dell'oggetto, determinando lei stessa le qualità dell'oggetto (colore, peso, dimensione, odore, ecc.). Così la coscienza determina anche se stessa come una realtà universale, un ente generico ordinatore delle cose.

**1.3 - Intelletto** - Nella percezione la coscienza si trova di fronte all'aporia in cui l'oggetto è al contempo *uno e molti* (ha molte proprietà), un'aporia che l'intelletto risolve riconoscendo che l'essere dell'oggetto si manifesta alla coscienza solo come un oggetto in rapporto ad altri oggetti, un rapporto determinato da leggi che sono riconducibili alle strutture formali dell'intelletto.

## 2- Autocoscienza

- Dopo aver risolto l'oggetto in se stessa (conoscenza), ora la coscienza si dispone alla *comprensione di sé e del rapporto con le altre autocoscienze*

**2.1 – Brama (Begierde, concupiscenza, appetito) e conflitto** - Sorge la necessità del riconoscimento reciproco tra le autocoscienze, che passa per la brama di possesso della natura e per la conseguente lotta per la propria autoconservazione, che di quella brama ha bisogno. *Conatus in existentia perseverandi* (Spinoza). La conquista e la difesa della propria vita e della propria indipendenza implica anche il conflitto con le altre autocoscienze, in una lotta che può risolversi nella morte. Lo sconfitto, per non perdere la vita, accetta la servitù.

**2.2 – Signoria e servitù** - Il signore pone tra sé e gli oggetti il lavoro del servo che li produce e così si condanna a *dipendere* dalla sua attività. Il servo, d'altro canto, si forma nel lavoro (auto-limitando la propria brama) e dà forma (di Spirito) alla natura (con gli oggetti che produce). Tuttavia, nonostante l'inversione dei ruoli, la sua *libertà* è ancora irretita nella servitù.

**2.3 – Libertà come indifferenza** - La liberazione dell'autocoscienza passa per la storia delle scuole filosofiche e delle dottrine religiose. Il modello stoico del libero pensiero, che persiste anche in un corpo in catene (Epitteto), lascia irrisolto il problema della libertà; mentre l'*atarassia* conduce all'indifferenza ed allo scetticismo. Lo scettico si contraddice perché la sospensione del giudizio sull'esistenza del mondo comporta il suo pensiero in atto *nel* mondo.

**2.4 – Libertà come trascendenza: la coscienza infelice** - La negazione del mondo reale spinge l'autocoscienza alla ricerca della verità nella *trascendenza*, prima in un Dio inaccessibile (ebraismo), poi in un Dio incarnato (cristianesimo). La morte di Dio sulla croce e la resurrezione che culmina con l'ascensione al cielo, gettano la coscienza nella disperazione.

### 3- Ragione

- La coscienza scopre la *razionalità obbiettiva* ed il contesto sociale borghese in cui si sviluppano le *iniziative individuali*.

3.1 – **Ragione osservativa** - Con il naturalismo rinascimentale e l'empirismo moderno, l'autocoscienza diventa *certa in sé di essere ogni realtà*. È il momento dell'osservazione degli effetti dell'azione dello spirito sulla natura. Si producono esperimenti e si cercano le leggi che ordinano la natura e l'io. Ma gli organismi naturali e l'io non sono semplici oggetti già dati, cose.

3.2 - **Ragione attiva** - Per consentire all'autocoscienza uno sviluppo etico, devono essere superati l'edonismo (felicità fine a se stessa), il romanticismo ('legge del cuore' che vieta l'accesso ad una realtà che è invece conflittuale), il moralismo astratto (il culto della virtù, proprio degli illuministi al potere).

3.3 – **Ragione individuale** – L'atteggiamento morale cela un inganno: l'individuo spaccia per morale la dedizione ai propri interessi egoistici. Le leggi universali non sono prodotte dall'umanità ma dai singoli che poi le esaminano. L'individuo come *sostanza etica* può realizzarsi solo nello *Stato*.

#### 4- Spirito

– Dalla dissoluzione del moralismo emerge una coscienza che assume in sé la consapevolezza del *primato Coscienza* - La coscienza naturale aspira a *cogliere l'oggetto di conoscenza*.

4.1 – **Eticità** – Lo spirito è certo di se stesso (il modello è la Grecia classica) e fa coincidere la propria individualità con il bene della collettività. Lo spirito “vero” della *polis* greca, che qui si configura, si deve però confrontare con i limiti dell'immediatezza e della relativa semplicità di questo modello etico-politico.

4.2 – **Cultura** - Lo spirito smarrisce se stesso di fronte al sorgere dell'universalità astratta nello *Stato di diritto*. L'esercizio del potere è in mano all'imperatore (“signore del mondo”). Nel formalismo dello Stato, lo spirito si rende estraneo a sé e discrimina tra il bene dell'interesse generale ed il male dell'interesse particolare. Ma il linguaggio politico può facilmente invertire i termini e disgregare ulteriormente il legame tra individuo e società. Le scissioni tra individuo e società, che si succedono storicamente, hanno il loro culmine nella Rivoluzione Francese, che, nata sotto l'auspicio della libertà, culmina nell'arbitrio e nel terrore. Il mondo della cultura, che lo spirito ha eretto a baluardo della propria sostanza etica, è al tramonto.

4.3 – **Moralità** – La libertà è autodeterminazione morale, la morale autonoma di Kant. Solo la rivoluzione morale educa l'individuo all'universalità. Tuttavia la legge del dovere per il dovere, priva di contenuti, giustifica qualsiasi azione empirica. Il formalismo morale lascia l'agire nell'indeterminatezza e conduce all'atteggiamento romantico dell'*anima bella*, che non si oppone più al mondo ma ne fugge per cercare l'incontro con il divino. Ma pensare di staccarsi dalla realtà del mondo è una presunzione assai pericolosa che può condurre alla solitudine ed alla pazzia. La via di uscita consiste nell'apertura reciproca delle coscienze attraverso la comunicazione ed il perdono vicendevole, che si concretizza in un vincolo spirituale universale.

## 5- Religione

– L'Assoluto parla di sé ed esponendo i modi delle proprie manifestazioni alla coscienza umana e, attraverso di questa, *diventa oggetto di coscienza*. L'essenza dell'Assoluto è vissuta e *rappresentata (separata* dalla sua essenza) in una dimensione di trascendenza interiore.

5.1 - **Religione naturale** – Nella pura semplicità geometrica delle piramidi e degli obelischi viene rappresentato l'elemento puramente formale, indifferenziato, della religiosità. Ogni determinatezza dell'esperienza religiosa si risolve e viene presa insieme in questo primo elemento semplice e totalizzante.

5.2 - **Religione artistica** – L'esterno si configura come un elemento interiore nell'animo dell'artista che nella Grecia antica opera ispirato dalla divinità. Nell'opera d'arte *astratta* (arte plastica-figurativa e linguaggio oracolare nella Grecia antica) l'artista diviene consapevole della propria funzione spirituale di mediazione tra divino e terreno. Così la divinità perde il proprio aspetto di estraneità al mondo per diventare antropomorfa, rappresentata come un'*opera d'arte vivente*. Infine, attraverso il linguaggio chiaro ed universale dell'epica (l'uomo viola l'aura del divino e diventa il protagonista della rappresentazione), quello catartico della tragedia (il mondo divino è purificato dal medesimo destino tragico a cui soggiace il mondo umano), quello demistificatorio della commedia (che si impadronisce dell'essenza assoluta mettendone in ridicolo ogni forma di venerabilità e di santità), si configura lo spopolamento del cielo dagli dei.

5.3 - **Religione rivelata** – Nello spazio vuoto lasciato libero dalla perdita degli dei, viene alla luce lo Spirito come Concetto puro. Nella religione del farsi uomo da parte di Dio (*Menscherwendung Gottes*, incarnazione di Dio), Dio offre una piena manifestazione di sé, che la coscienza può riconoscere e da cui può essere riconosciuta. Il Dio incarnato del cristianesimo (che muore, resuscita e ascende al cielo) è la perfetta rappresentazione della vita dello Spirito assoluto. Esso è *soggetto* e spirito al contempo.

**6- Sapere assoluto (Filosofia)**

– La coscienza supera la differenza tra sapere e verità. Così il sapere esprime sia l'essenza della coscienza che l'essenza del suo oggetto. Il *sapere assoluto* si manifesta attraverso tre processi di unificazione di due opposte totalità: la coscienza e la religione

**6.1 - Primo processo di totalizzazione: togliere il limite dell'universalità astratta** – La coscienza rinuncia all'universalità astratta della sua pura interiorità e si affida all'essere, alla differenza assoluta; la religione rinuncia all'universalità astratta della propria essenza immobile e suprema per divenire, con il cristianesimo, la religione disvelata. Il sapere assoluto che si genera con questa *unificazione* è anche la dissoluzione di coscienza e religione intese come strutture separate.

**6.2 - Secondo processo di totalizzazione: togliere il limite della successione temporale** – Lo Spirito può presentarsi come *Spirito del Tempo*. Ciò che è "altro", non è più estraneo alla vita e all'autocoscienza dello Spirito e può svilupparsi liberamente in ogni sua forma più particolare e nella più radicale negazione di sé, senza oscurare la certezza del suo autoriconoscersi. Il Sapere assoluto è l'autoriconoscimento dell'Assoluto nel suo essere Altro.

**6.3 - Terzo processo di totalizzazione: togliere il limite dello spazio e del tempo** – Il superamento del limite implica un *sacrificio*, il sacro ufficio di *restituire all'oggetto*, dopo averlo in sé compreso, *la totale libertà*. Ciò avviene quando lo Spirito diventa altro da sé nello spazio e si fa *Natura*. Avviene poi quando lo Spirito diviene altro da sé nel tempo e si fa *Storia*. La storia è intesa come memoria (*Erinnerung*) di ogni possibile forma di esperienza della coscienza.

3.3- Il Realismo in Hilary Putnam

Come Rorty, anche Hilary Putnam è un filosofo analitico che prende le distanze dalla propria prima formazione, tuttavia non assume lo stesso atteggiamento di abbandono nei confronti della filosofia come disciplina.

L'etica di John Dewey è presa a modello da Putnam in quanto rifiuta sia il formalismo morale (Kant) inteso come un sistema di regole fondato su una legge universale (imperativo categorico), sia il naturalismo morale (Bentham e l'utilitarismo classico) che riduce la morale ad un sistema di impulsi biologici *già dati*, atti ad evitare il dolore e a conservare la vita, calcolabili in funzione dell'utilità personale e collettiva.

Dewey concepisce l'etica come la disciplina che si occupa della soluzione dei problemi che incontriamo nella vita pratica. Questo genere di problemi si presenta in una forma *tutt'altro che predefinita* e non si presta mai a soluzioni definitive; sembrerebbe perciò che essi siano situati agli antipodi dei problemi scientifici, se per scienza si intende la fisica. Invece, sia per Dewey che per Putnam, la conoscenza della verità e la ricerca del bene si originano entrambe nell'uomo come risposte circostanziate nel tempo a problemi specifici, anche scientifici, ed in contesti culturali differenti. Ciò comporta l'abbandono dell'idea che la filosofia, **tanto in ambito teoretico quanto in ambito pratico**, debba ricercare l'esistenza di verità sostanziali e permanenti.

Putnam, soprattutto nei suoi ultimi scritti, intende superare la dicotomia fatti/valori, la distinzione rigida della scienza dall'etica, restituendo alla **filosofia analitica del linguaggio** la sua funzione critica. La filosofia analitica sembra andare nella direzione giusta nel momento in cui mette l'argomentazione al centro dell'attività filosofica, ma poi si trasforma in metafisica quando applica le proprie analisi su oggetti immaginari ed oggetti d'intuizione.

L'etica delle virtù prodotta da Aristotele in antichità resta ancora oggi un buon approccio contro la tendenza "platonista" rivolta all'elaborazione di una teoria etica centrata sull'idea formale del bene (platonismo e kantismo).

**Ontologia inflazionista:**

Platone e platonismo.

L'esito "platonista" della filosofia di uno dei fondatori dell'analisi del linguaggio (riduzione in senso logico di enunciati complessi ad enunciati semplici): gli enti di intuizione in G. E. Moore.

**Ontologia deflazionista:**

Nominalismo nella teoria del concetto.

Edonismo morale.

Materialismo metafisico degli atomisti antichi.

Idealismo dogmatico di Berkeley.

Per Putnam le “entità” che popolano il nostro linguaggio ordinario (cfr. studi di Wittgenstein sul linguaggio ordinario) sono il risultato dell’uso costante di una svariata gamma di registri linguistici, costruiti e sviluppati in diversi contesti storici e culturali. In questa prospettiva, perciò, non dobbiamo soltanto chiederci “che cosa c’è?”, ma piuttosto “a che cosa serve?”, “in funzione di che cosa, ciò esiste?”.

La filosofia di Rorty ha proposto una versione debole di realtà, una realtà contingente, indeterminata e imprevedibile, comprensibile solo attraverso un’ermeneutica storica, un pluralismo culturale ed una filosofia intesa come pratica transdisciplinare. Ma la post-filosofia di Rorty, così polemica con l’epistemologia, rischia di cedere al relativismo ed al soggettivismo.

Putnam, pur condividendo l’orizzonte pragmatista entro cui si muove Rorty, obietta a quest’ultimo che se è vero che lo sviluppo della prassi (le scelte che hanno spinto i primi uomini ad agire) è stato il presupposto storico-genetico dello sviluppo della teoresi (le scelte teoriche possono *inizialmente* sorgere da esigenze pratiche), ma è certamente pur vero che da quel primo presupposto la teoresi può svilupparsi anche autonomamente e produrre scelte *oggettive*.

Il riferimento all’oggettività della conoscenza mette in campo il problema del **realismo**. La posizione realista prevede un impegno ontologico verso le realtà esistenti nel campo d’indagine di una determinata disciplina.

Perciò, in generale, date tante tipologie di enti reali, vi saranno altrettanti realismi. Il **realismo scientifico** è un realismo che si impegna sull’esistenza di realtà non osservabili ma solo postulate dalle scienze empiriche, come i quark o gli ioni. Il **realismo “platonista”**, o “platonismo matematico e logico”, si impegna sulla credenza di oggetti astratti come i numeri o gli insiemi. Il **realismo del senso comune**, assume come esistenti gli oggetti dell’esperienza quotidiana, come i piatti, le sedie, i lampioni, i televisori. In tutti i casi il realismo si impegna contro le apparenze (tutti gli oggetti menzionati non sono immaginari). Più difficile è parlare di **realismo etico** o di **realismo psicologico**, in quanto non si possono facilmente definire come “oggetti”, le realtà di cui si occupano l’etica e la psicologia. Si dovrà allora parlare di impegno sull’esistenza di “enunciati” etici o psicologici.

Le tre fasi dello sviluppo del concetto di realismo in Putnam

**-1 Realismo metafisico** (corrisponde a tutte e quattro le tesi qui sotto esposte) e **realismo non-epistemico** (corrisponde alla tesi -a -):

e) il mondo è costituito da una totalità fissa di oggetti *indipendenti* dalla mente

f) la verità comporta una relazione di *corrispondenza* fra linguaggio e mondo

g) esiste un'*unica teoria vera* che descrive il mondo

h) ogni enunciato del linguaggio è vero o falso (bivalenza logica V/F).

Kurt Gödel stabilisce che un sistema formale contiene sempre delle proposizioni che non riesce a dimostrare, ciò è compatibile con i punti (a), (b) e (d), ma non con (c). Putnam non può più accettare che esista un’unica teoria vera che descrive il mondo.

**-2 Realismo metafisico sofisticato:**

Sostituisce la tesi (c) con la tesi delle *descrizioni equivalenti*. La posizione epistemologica che ne deriva, consiste nel considerare la nostra teoria che illumina un determinato campo d’indagine, come fosse un buon resoconto su quel “mondo”, ma accanto ad essa esiste sempre la possibilità che ve ne siano altre altrettanto valide.

**-3 Realismo interno e realismo epistemico:**

abbandono della prospettiva *esternista* del realismo metafisico.

«La “verità” è, secondo una visione internista, una specie di accettabilità razionale (idealizzata) — una specie di coerenza ideale delle nostre credenze le une con le altre e con esperienze *in quanto tali esperienze siano esse stesse rappresentate nel nostro sistema di credenze* — anziché una corrispondenza con uno “stato delle cose” indipendente dal discorso e dalla mente. Non c’è alcun punto di vista dell’Occhio di Dio che si possa verosimilmente conoscere o immaginare: invece, vi sono soltanto vari punti di vista di persone reali, che riflettono diversi interessi e scopi, sottesi alle loro descrizioni e teorie («teoria coerentista della verità», «non-realismo», «verificazionismo», «pluralismo» e «pragmatismo» sono tutti termini che sono stati applicati alla prospettiva internista: ognuno di essi ha però connotazioni che li rendono inaccettabili a causa di altre loro applicazioni storiche). **I filosofi internisti rifiutano l’ipotesi dei cervelli in una vasca.**».

Per spiegare il realismo interno ed epistemico, Putnam ricorre anche a due ipotesi esemplificative.

In un'ipotetica **terra gemella**, dove l'acqua possiede una diversa caratteristica chimica rispetto a quella del nostro pianeta, tutto viene giudicato secondo i propri parametri, mentre il mondo ed i parlanti restano un solo insieme. Così la verità ed il significato della parola "acqua" si possono giudicare in quel contesto e non altrove. Ci troviamo di fronte ad un realismo epistemico, che giudica vero solo ciò che *possiamo* conoscere ed al contempo abbiamo scelto una forma di realismo interno, cioè un realismo che desume la propria oggettività dal patrimonio comune di conoscenze incorporate nello schema concettuale che è in uso nella comunità di parlanti di cui siamo parte.

Allo stesso modo Putnam dimostra che è possibile rifiutare l'ipotesi dei **cervelli in una vasca**, solo assumendo la prospettiva del realismo internista, perché, per poterla ipotizzare, occorre che vi sia un osservatore esterno che non interagisca con quel ipotetico mondo. Un ente esterno indipendente (simile ad un dio). Dato che l'esistenza di un tale ente non è verificabile, si tratta certo di un parto sterile della fantasia. Nella realtà non c'è una sola storia, ma molte versioni di essa e gli autori **nelle** storie sono tutti (attori) reali. La fisica contemporanea con la nozione di "campo" esprime gli stessi concetti del realismo interno, che Putnam denomina anche **realismo di Pirandello** (con riferimento a *Sei personaggi in cerca di autore*) e **kantismo demitizzato** (emendato dal noumeno e dall'io trascendentale).

#### 4. I contributi degli studenti

##### 4.1- Dopo la prima lezione

*Quando devo descrivere un'esperienza realistica penso a un avvenimento, a un oggetto, a una situazione che sia plausibile e che possa essere affermata senza dubbi o incertezze. Per esempio, a causa dell'eruzione del vulcano in Islanda, mia cugina è rimasta bloccata all'aeroporto di Londra ed è stata costretta a rimandare il suo matrimonio, programmato per mercoledì 21 Aprile 2010. Tale esperienza è realistica dal momento che posso dimostrarne ogni fatto. (Federica Ferretti)*

*Un'esperienza realistica cade necessariamente nella sfera dei nostri organi sensoriali; per essere tale è necessario presupporre un mondo esterno fuori di noi, indipendente dalla nostra rappresentazione e percezione, che possa garantire la realtà dell'esperienza. (Riccardo Farinella)*

*"Realismo" e "gnoseologia" sono due termini che sono nati con la filosofia moderna, nel Settecento: Baumgarten conia il termine 'gnoseologia' con l'accezione di teoria della conoscenza, mentre Kant conia il termine 'realismo', nel senso di indipendenza della realtà dal pensiero, per contrapporsi all'idealismo, che invece considera la realtà dipendente dal pensiero. (Silvia Pasini)*

*Sia Aristotele che Platone si possono ricondurre al filone del realismo, benché il termine sia stato coniato nel Medioevo; infatti, entrambi sostengono che il pensiero non sia una realtà a sé stante, bensì il riflesso di una realtà indipendente.*

*Per Platone, questa realtà è da identificarsi in modelli (le Idee) che esistono al di fuori della nostra realtà, in un mondo ideale ed extrasensibile; questa teoria fu descritta dal filosofo con l'allegoria della caverna, in cui la realtà è suddivisa in diversi livelli e il filosofo è l'unico che riesce a liberarsi dalle catene del mondo materiale per conoscere non più solo le 'ombre' (cioè le immagini che la realtà produce nel nostro mondo), bensì la realtà stessa: quella delle Idee.*

*Aristotele invece sosteneva che la realtà non fosse da ricercare in modelli esterni, bensì nel mondo reale; la teoria delle Idee, a suo parere, non faceva che complicare le cose, poiché avrebbe significato l'esistenza di più Idee che individui, in quanto ognuno di essi necessita di una Idea per ogni caratteristica (ad esempio, l'uomo in quanto animale razionale presumerebbe l'esistenza dell'Idea di uomo, di animale e di razionale). Dunque sono proprio gli individui a essere reali, e il pensiero umano è un riflesso di queste realtà. (Valentina Dix)*

*Per quanto riguarda il dibattito medioevale sugli universali, entrambe le correnti, quella platonico agostiniana e quella aristotelica tomistica, possono essere definite realiste.*

*La prima considera reali i concetti e quindi la conoscenza reale è quella dei concetti (senza i concetti innati di*

cavallo, fuoco etc non potremmo conoscere gli oggetti particolari). In questo caso, dunque, la realtà è costituita da idee trascendenti la nostra esperienza.

Per quanto concerne la seconda linea, quella aristotelica, a essere dotati di realtà non sono soltanto gli universali, ma anche il mondo degli individui e cose create, seppur in maniera minore.

Dovendo fare una scelta, è più corretto parlare di realismo per la corrente platonica in quanto ammette la presenza di un mondo esterno (di idee) indipendente da noi. (Riccardo Farinella)

Il dubbio metodico è lo strumento logico utilizzato da Cartesio per giungere a conoscenze indubitabili; questo procedimento prevede appunto che tutto ciò su cui egli nutre un minimo dubbio non possa essere considerato come conoscenza veritiera. Successivamente giunge al dubbio iperbolico poiché, dopo aver ipotizzato la presenza di un demone maligno in grado di ingannarlo anche sulle sue conoscenze indubitabili, non è più possibile per lui stabilire una conoscenza vera: il dubbio è dunque diventato universale. In effetti l'unica cosa di cui non può dubitare, è il fatto di pensare (da cui deriva la capacità di dubitare), da cui poi deduce il suo essere. La *res cogitans* è quindi l'essere pensante, immateriale e libero che si contrappone alla *res extensa*, ovvero la materia che occupa fisicamente spazio. (Silvia Pasini)

Kant, nella sua analisi del realismo, prende in considerazione due posizioni, che sono date dal realismo empirico e da quello trascendentale. Kant si autodefinisce un realista empirico poiché ammette la sua esistenza e quella degli altri enti percepiti come un dato immediato della sua autocoscienza (quindi non ha bisogno di essere dimostrata ma bensì è intuita). Egli è anche un idealista trascendentale in quanto ammette la realtà degli oggetti esterni senza prescindere dalla nostra coscienza, come invece fa il realista trascendentale che considera le cose esterne come cose in se stesse, che esistono indipendentemente da noi e possiedono lo spazio come qualità propria (mentre invece è una forma del nostro percepire). (Riccardo Farinella)

Kant divide l'idealismo in idealismo dogmatico e in idealismo problematico. Il primo considera la realtà esterna dello spazio come inconcepibile e conseguentemente dichiara semplici immagini della nostra coscienza tutti gli enti estesi. Kant smonta questa concezione mostrando come lo spazio sia un nostro modo di concepire la realtà, insieme col tempo, il principio primo del nostro conoscere senza il quale ogni rappresentazione sarebbe impossibile.

L'idealismo problematico, invece, ritiene solamente non dimostrabile l'esistenza e la realtà di qualcosa fuori di noi, ritenendo indubitabile solamente la proposizione "io sono".

Anche qui Kant dimostra come, senza qualcosa di esterno a noi che venga percepito, non avrebbe senso parlare della nostra esistenza, che sarebbe un'inconcepibile successione di stati temporali privi di qualsiasi percezione. (Riccardo Farinella)

L'io di Cartesio è sostanza pensante e, in quanto tale, evidentemente esiste; dunque è *res cogitans*.

Esso giunge alla conoscenza della realtà attraverso l'utilizzo del ragionamento: partendo da verità indubitabili giunge, attraverso il procedimento della deduzione, ad altre verità.

L'io di Kant, invece, è una struttura formale universale grazie alla quale è possibile che le rappresentazioni diventino oggetto di conoscenza per l'uomo; esso è basato sulle categorie quindi ha la caratteristica di essere uno strumento oggettivo, in grado di ordinare la realtà naturale. (Silvia Pasini)

#### 4.2- Dopo la seconda lezione

Principale esponente della filosofia trascendentale, Kant sceglie di analizzare i mezzi della conoscenza a priori, ossia privati del contenuto dell'esperienza. Compito di questa "ermeneutica della finitudine" è di stabilire, dimostrando la validità del limite, la validità dell'esperienza all'interno del confine da esso tracciato. In Kant, quindi, la realtà fenomenica è, sì, diversa dalla inespugnabile realtà noumenica, ma a differenza di Platone, Kant non giunge a concludere che le nostre esperienze sono fallaci. Per dirla con un concetto hegeliano, dal momento che ogni cosa è definita dal suo opposto, ad un'esperienza errata si dovrebbe contrapporre la possibilità di una esperienza "direttamente noumenica" che è preclusa all'io kantiano: non ha senso quindi parlare di errore, se la realtà noumenica non può essere raggiunta teoreticamente. Platone definisce inoltre il percorso del filosofo come un sentiero verso il mondo delle idee precluso a chi non si occupa di filosofia, mentre Kant definisce le intuizioni e

le categorie a priori con la metafora dell'aria che ostacola, sì, il volo di un uccello ma che al tempo stesso ne sorregge le ali, rendendosi dunque ad esso indispensabile: non un limite contro cui lottare, ma un confine all'interno del quale stabilire la validità dell'esperienza. Da un certo punto di vista, invece, Kant riprende il realismo aristotelico (secondo cui le esperienze solo a volte sono fallaci) ammettendo la possibilità dell'errore nel processo dell'esperienza. L'errore è però a posteriori, nell'atto di applicare le categorie a priori al contenuto dell'esperienza, e non a priori, nelle categorie stesse, che rimangono immutabili limiti garantiti della conoscenza dell'io.

“Il sogno della ragione genera mostri” di Francisco Goya, fa parte della raccolta di incisioni “Caprichos” (capricci) e vengono chiamati così perché dimostrano un intento satirico di ridicolizzare le superstizioni e le immagini visionarie che vengono riprodotte in forme solamente mentali di cose non esistenti. L'opera rappresenta in primo piano una scrivania con la frase che dà il titolo all'acquaforte ed ha un forte impatto emotivo, come se fosse un motto; seduto alla scrivania c'è probabilmente il pittore addormentato con il pennello in mano ed alle sue spalle si scorgono figure bestiali e mostruose. Dunque viene affrontato il rapporto tra la realtà ed il sogno ed alla fine prevale la ragione, sebbene sia tutto rappresentato sottoforma di un terribile incubo. Allo stesso modo, anche Kant affronta questo rapporto dialettico nel suo scritto del 1766 “Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica”. (Gruppo A: Valentina Bacchi, Matteo Monti, Alberto Ricci Signorini, Matilde Riquelme, Maddalena Zoli)

Nell'opera di Kant si rivendica il carattere universale della scienza in contrapposizione a visioni che non vengono espressamente dichiarate ingannevoli, ma che restano chiuse in una credenza personale non suscettibile di fondazione, una fondazione garantita dall'io penso trascendentale e dalle sue categorie. Si accentua il carattere di “sogno” della metafisica: Eraclito infatti afferma che, quando siamo svegli, noi abbiamo un mondo comune ma, sognando, ciascuno ha il suo. Kant inverte l'ultima posizione e dice: “Quando tra diversi uomini, ciascuno ha il proprio mondo, è da presumere che essi sognino”. (Gruppo C: Michele Ciordinik, Alessandro Cottafava, Giovanni Quattrocchi, Silvia Pasini, Giulia Vittori)

Nell'idealismo tedesco la realtà assume una nuova accezione: mentre nella filosofia precedente essa consisteva in ciò che, percepito tramite l'esperienza, viene filtrato dalle categorie e dalle forme a priori del soggetto (il cosiddetto fenomeno kantiano) strettamente legato al concetto di “cosa in sé” ed “essenza noumenica” (intesa come realtà inconoscibile, esterna alle funzioni conoscitive del soggetto) filosofi come Fichte e Hegel, dopo aver criticato aspramente l'idea di noumeno, individuano nella realtà un'unica origine trascendentale. L'io di Fichte, l'Assoluto di Schelling, lo Spirito di Hegel non sono altro che il principio assoluto della realtà da cui tutto si origina e a cui tutto deve ritornare, entità da ricercare nell'uomo e non, come fino a quel momento aveva fatto la metafisica tradizionale, nella Natura o in Dio. (Gruppo E: Valentina Di Iasio, Riccardo Molè, Marco Moschettini, Elena Oliverio, Eleonora Picotti, Giulia Romanelli)

Il materialismo di Marx oltre ad essere un materialismo storico è anche un materialismo dialettico. Infatti per materialismo storico si intende la teoria secondo cui le vere forze motrici della storia non sono di natura spirituale o coscienziale, bensì materiale o socio-economica. Alla base della storia, per Marx, c'è dunque il lavoro, che il filosofo intende come creatore di civiltà e cultura. Nell'ambito di quella “produzione sociale dell'esistenza” che costituisce la storia, bisogna dunque distinguere due elementi di fondo: le forze produttive e i rapporti di produzione. Per forze produttive Marx intende gli elementi indispensabili al processo di produzione ossia:

1. gli uomini che producono
2. i mezzi di cui si servono per produrre
3. le conoscenze tecniche e scientifiche di cui si servono per organizzare e migliorare la loro produzione.

Invece i rapporti di produzione sono i rapporti che si instaurano fra gli uomini nel corso della produzione e che regolano il possesso e l'impiego dei mezzi di lavoro, nonché la ripartizione di ciò che tramite essi si produce.

Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazione che è connessa con quel modo di produzione e che da essa è generata, dunque rappresentare la società civile nei suoi diversi stadi e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare, partendo da essa, tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia e morale, e seguire, sulla base di questa, il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità.

*Ma il materialismo di Marx è anche dialettico. Infatti Marx riprende da Hegel la concezione dialettica come sintesi degli opposti, però la capovolge.*

*Marx rovescia la dialettica hegeliana, la trasporta dalle idee alla storia, dalla coscienza infelice alla realtà sociale in contraddizione. Per Marx ogni momento storico genera nel suo seno delle contraddizioni: sono queste la molla dello sviluppo storico. Marx sostiene che la dialettica è la legge di sviluppo della realtà storica.*

*In particolare, per Marx la dialettica è quel metodo di indagine che consiste nel prospettare la realtà studiata come una totalità in divenire formata da:*

- 1. una serie di momenti correlati,*
- 2. un insieme di contraddizioni che ne rappresentano la molla di sviluppo e il negativo da negare.*

*Per Marx il “movimento del pensiero non è che il riflesso del movimento reale, trasportato e trasformato nel cervello dell’uomo.”*

*Anche in questo emerge la matrice materialistica e 'realista' - contrapposta a quella idealista - del pensiero di Marx: nel suo rifiuto di imprigionare (quantomeno oltre certi limiti) il divenire storico in schemi astratti, in 'pregiudizi aprioristici' che pretendano una validità universale, a prescindere dalle circostanze contingenti che fanno da cornice agli avvenimenti via via in esame. (Gruppo B: Valentina Dix, Riccardo Farinella, Federica Ferretti, Niccolò Profazio, Eugenio Soliani)*

*Nel brano “Al di là del bene e del male”, Nietzsche sostiene che il mondo per noi reale è quello dato dai nostri istinti e, sulla base di questo, dobbiamo essere in grado di comprendere anche il mondo materiale allo stesso modo in cui conosciamo quello dei ‘sentimenti’. Per fare ciò bisogna agire utilizzando un metodo, che impone di trovare la soluzione migliore: ovvero trovare una causa che sia unica e sempre valida. Tale causa viene individuata da Nietzsche nella volontà di potenza, cioè una volontà agente sulla volontà, non direttamente sulla materia. Egli sostiene anche che tale volontà sia la causa motrice di ogni forza e, di conseguenza, la spiegazione della realtà.*

*Per Nietzsche la volontà è una volontà creatrice che si inserisce nel ‘divenire dell’essere’, trasformando incessantemente se stessa ed il mondo. Ciò che conta, per Nietzsche è lo stare dentro al “carattere intelligibile del mondo”, cioè a quella volontà di potenza che permea la realtà del mondo in tutti i suoi elementi. Non è quindi l’ascesi la via della salvezza, come indica Schopenhauer, ma è l’accettazione della sfida con se stessi, il trascendimento continuo di se stessi dentro al caos in cui si esprime la vita. (Gruppo C: Michele Ciordinik, Alessandro Cottafava, Giovanni Quattrocchi, Silvia Pasini, Giulia Vittori)*

*“Ladri di Biciclette” è una poetica riflessione sulla società del secondo dopoguerra, che richiama concetti di Marx, Kant, Hegel e Nietzsche.*

*L’alienazione, concetto marxiano, è parte integrante di un film che descrive una vita dedicata all’ossessiva quanto necessaria ricerca del lavoro, una ricerca a cui si piega il protagonista in una società per la quale egli non è nient’altro che un mezzo di produzione, un uomo-macchina, una cosa da utilizzare o da scartare se è inefficiente.*

*Contro lo scadimento della persona umana a mero strumento si era espresso anche Kant. Nel film, il secondo imperativo categorico kantiano, “agisci in modo da considerare l’umanità come fine e non come mezzo”, è continuamente violato, mentre giorno dopo giorno un’intera famiglia si adopera a ritrovare lo strumento per poter lavorare, una bicicletta, la cui persistente assenza determina l’ossessione attorno a cui l’intero film ruota.*

*Il protagonista che lotta per lavorare, fa pensare alla figura hegeliana del servo che nel servizio e nel lavoro, si trova costretto a dominare i propri bisogni e ad autodisciplinarsi per dedicarsi a quell’attività di trasformazione delle cose che è la fonte e la creazione della propria libertà, una libertà che però nel film non si intravede neanche.*

*Infine il furto, l’atto scaltro con cui il ladro ruba la bicicletta e che costringerà il protagonista ad emularlo goffamente, richiama il concetto di volontà di potenza che Nietzsche definisce come “ogni forza agente”, gli istinti in lotta, ma perciò non di meno anche gli affetti che, nonostante tutto, sorgono e permangono tra coloro che sono accomunati dal medesimo bisogno di vivere. (Gruppo A: Valentina Bacchi, Matteo Monti, Alberto Ricci Signorini, Matilde Riquelme, Maddalena Zoli)*

#### 4.3- Dopo la terza lezione

La realtà, secondo Freud, non può essere considerata come una dimensione unica in virtù del fatto che l'io, non più identificato come la totale realtà interna, funge da mediatore tra le diverse parti dell'apparato psichico (Es e Super-Io) e il mondo esterno, pertanto anche la realtà va scissa in due dimensioni: quella interna, costituita dai sentimenti, i desideri e le rappresentazioni e quella esterna, nonché materiale. Quella che viene definita dallo psicanalista come la vera realtà è l'inconscio, ovvero ciò che è psichico (in contrapposizione alla tradizione, che identificava lo psichico con la coscienza). Ad esso si ha accesso tramite lo studio del sintomo degli ammalati di mente, permettendo dunque di scoprire le verità sedimentate nella realtà interna psichica, altrimenti inaccessibili, grazie all'emersione di quei fatti che hanno causato il disturbo psichico.

Un esempio che può ben rappresentare questo processo, si può osservare durante la frantumazione di un cristallo che, cadendo, si sfalda secondo le linee determinate dalla sua struttura preesistente; tuttavia tale struttura non è visibile immediatamente quando è ancora intatto e solo grazie ad un evento di grandi dimensioni (la rottura) possiamo osservarne la realtà.

Successivamente tale apparato psichico viene analizzato da Freud sotto tre differenti aspetti: dal punto di vista topico, intendendo la psiche come la dimensione spaziale in cui sono localizzati i fenomeni psichici, dal punto di vista dinamico, definendo la realtà psichica come risultato di tre entità in lotta (Io, Super-Io ed Es) e infine dal punto di vista economico, calcolando le quantità di energia che venivano spese durante i processi psichici.

La parte che viene maggiormente sviluppata è quella dinamica: infatti essa costituisce la base sulla quale viene attuata la suddivisione della personalità psichica, che Freud spiega nella Lezione XXXI dell'Introduzione allo studio della psicoanalisi. Innanzitutto l'io, in quanto parte cosciente, è da considerarsi come l'oggetto di una ricerca scientifica e di conseguenza come scindibile, in modo tale che esso stesso possa essere sottoposto ad analisi; esso inoltre, come già detto, ha il difficile ruolo di mediatore tra il mondo esterno, l'Es e il Super-Io. Quest'ultimo infatti ha la funzione di una coscienza morale che sovrintende l'agire dell'io, punendolo quando non si attiene ai precetti morali e suscitando in lui sentimenti di colpa e di inferiorità. Identifichiamo dunque con il Super-Io quella che comunemente chiamiamo moralità e immediatamente osserviamo che in realtà essa si configura come un fenomeno periodico il cui atto punitivo viene sottoposto all'io per un limitato lasso di tempo, quando questo non agisce conformemente ad esso. (Gruppo C: Michele Ciordinik, Alessandro Cottafava, Giovanni Quattrocchi, Silvia Pasini, Giulia Vittori)

L'io è la parte organizzata della personalità, la ragione e il pensiero, e si trova a dover mediare tra le pulsioni dell'Es, le proibizioni del Super-Io e la realtà esterna. Il Super-Io, invece, è la coscienza morale, ovvero la personificazione psichica del genitore che impone all'io regole, divieti, proibizioni che generano senso di colpa e di vergogna; L'Es (terza persona singolare del pronome personale neutro in tedesco: esso) si trova all'interno dell'inconscio ed è, come scrive Freud, "la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità", un insieme di pulsioni che tendono ad un deflusso; l'Es è asistemico, non segue nessuna morale né logica, l'unica legge a cui obbedisce è la ricerca del piacere. (Gruppo E: Valentina Di Iasio, Riccardo Molé, Marco Moschettini, Elena Oliverio, Eleonora Picotti, Giulia Romanelli)

Freud iniziò a praticare l'esercizio dell'ipnosi per la cura dell'isteria, e in particolare, collaborando con Breuer, si concentrò sull'interpretazione del linguaggio del sintomo, aprendo la strada a una nuova prospettiva terapeutica. Infatti videro che, attraverso l'ipnosi, il paziente poteva essere ricondotto a uno stato simile a quello in cui si era verificato l'evento negativo che egli in seguito aveva rimosso.

Ma questa volta, grazie all'ipnosi, si sarebbe trovato in uno stato passivo tale da permettergli di ricordare il trauma, fino ad arrivare alla piena coscienza dei fatti, seguita dalla graduale scomparsa dei sintomi. Freud riteneva che, tra medico e paziente, si dovesse instaurare un rapporto di complicità capace di indurre il malato a superare le barriere da lui stesso costruite a sua protezione, e aprirsi col proprio medico. (Gruppo B: Valentina Dix, Riccardo Farinella, Federica Ferretti, Niccolò Profazio, Eugenio Soliani)

La famosa frase di Freud "Dove c'era l'Es deve diventare io", può essere ben esemplificata dalla vita di John Nash, matematico americano affetto da schizofrenia che è riuscito a dominare la sua malattia, fino a riuscire a convivere con i suoi sintomi più problematici ed inguaribili, con la forza della ragione. La figura di John Nash ci è stata introdotta dalla visione di un film sulla sua vita: "A Beautiful Mind" di Ron Howard. La vita del matematico

può essere letta da un punto di vista psicoanalitico come una lotta tra Es e Io inizialmente vinta dal primo ma in seguito conclusasi con la vittoria del secondo.

Nash (interpretato nel film da Russel Crowe) ha vinto il premio Nobel nel 1994 grazie ad un'intuizione geniale riguardo la teoria dell'equilibrio non competitivo; rielaborando le teorie di Adam Smith, secondo cui, seguendo l'interesse individuale si arriva a raggiungere un interesse collettivo, Nash afferma che bisogna rinunciare alla propria condizione ottimale, cooperando con gli altri elementi del gruppo e scegliendo l'opzione migliore nell'interesse comune. Nash ha vissuto la sua giovinezza durante gli anni della Guerra fredda, nei quali si svolse la cosiddetta "corsa agli armamenti nucleari", che può trovare una piena giustificazione anche nella teoria del matematico.

Negli anni '60 le due superpotenze sulla scena mondiale erano URSS e USA che avevano il controllo sul resto dell'Europa divisa rispettivamente nel blocco sovietico e in quello capitalistico. In alcuni momenti si fu sull'orlo di un conflitto mondiale (già da prima, per esempio nel '48 quando gli americani costruirono un "punte mobile" aereo su Berlino, poi durante la guerra di Corea, tra '50 e '53, fino al '62 nella crisi con Cuba). Non si giunse mai a uno scontro diretto anche se la tensione fu sempre presente in quegli anni. Alla fine entrambe le potenze decisero di "rinunciare" al primato in ambito nucleare, mettendo al primo posto il bene comune: infatti cooperarono insieme nell'interesse della comunità internazionale e non ci fu nessuna catastrofe nucleare. Infatti l'equilibrio economico presuppone la competizione (URSS e USA) ma deriva dalla cooperazione.

Ritornando a Freud, il filosofo francese Ricoeur, interpreta la filosofia di Freud come un "realismo dell'inconscio", perché essa ha messo in dubbio la realtà come era stata fino ad allora interpretata dai vari filosofi: infatti la coscienza perde valore, potere e certezze, a vantaggio di una nuova coscienza, che non si basa più sulle rappresentazioni (che sono proprie del "conscio"), ma bensì sull'interpretazione. Ricoeur la denomina dunque una "coscienza dell'ermeneutica": si preoccupa di interpretare i "segni perduti" di noi stessi e approfondire le cause del proprio disagio; essa può interpretare i segni perduti nel mondo della cultura.

Ricoeur identifica due versanti per questa disciplina: Freud e Hegel. Ad essi attribuisce, rispettivamente, un'ermeneutica della demistificazione, con a capo l'inconscio e un'ermeneutica della restaurazione, con a capo lo spirito.

Nell'ermeneutica della demistificazione, Freud afferma che la realtà inconscia è il principio di tutti i passati e di tutte le regressioni, che esiste un anteriorità simbolica e tramite questa bisogna comprendere il presente (comprendere le figure posteriori con quelle anteriori): archeologia del soggetto.

Parallelamente a questa interpretazione, e in rapporto dialettico con essa, troviamo l'ermeneutica della restaurazione di Hegel: egli vede la realtà come spirito, il quale ha il compito di comprendere le figure anteriori con quelle posteriori: teleologia del soggetto.

Nonostante queste due ermeneutiche siano opposte e simmetriche (Freud: presente→passato, Hegel: passato→presente), esse conducono entrambe allo stesso scopo: la privazione della centralità dell'Io e una nuova problematizzazione del soggetto.

Secondo Ricoeur, Marx, Freud e Nietzsche, "maestri del sospetto", affermano la verità come menzogna e la coscienza come falsa coscienza, confutando così la filosofia cartesiana, per la quale di fronte al dubbio del reale c'era la certezza del pensiero umano.

In particolare, per Marx questa "falsa" coscienza assume i toni di una coscienza di classe, che solo se assunta da una classe in ascesa (che per Marx era il proletariato) sarà "vera", cioè adeguata ai propri fini. Questi fini, conformemente a tutta la filosofia marxiana, sono da intendersi materiali. Ciò che Marx vuole è la liberazione della "praxis", tramite la necessaria conoscenza della realtà.

Nietzsche e il suo nichilismo, evidenziano la fallacità delle condizioni umane, subordinate alla volontà di potenza. Infatti il filosofo propugna l'aumento della potenza dell'uomo, restaurandone la forza, tramite l'affermazione del superuomo, dell'eterno ritorno e di Dioniso, senza di che la potenza sarebbe solo la mera violenza del mondo reale.

Freud invece ritiene che la verità consista nello smascheramento di una menzogna psicologica. Egli mette a nudo la natura fragile e combattuta della coscienza umana, sostenendo che il paziente debba allargare il proprio campo di coscienza per vivere in condizioni migliori, vivendo più liberamente e felicemente.

*La realtà che ha per oggetto l'ermeneutica di Ricoeur è la realtà del simbolo, egli vuole salvare la verità del linguaggio simbolico. La fede è vista come un'illusione; in ciò egli procede in senso demifisticatorio. Nietzsche afferma la "morte di Dio", infatti non ci sono principi logici per affermare la sua esistenza né per confutarla. Freud sostiene, in senso scientifico, che la civiltà possa progredire solo se si libererà dalla religione.*

*Ricoeur sottolinea il valore della critica alla religione per sottolineare quanto gli oggetti sacri conducano alla reificazione ed alienazione della fede intesa come illusione. Quindi, si ha una rivalutazione del senso del sacro nel cristianesimo, un'ermeneutica ricostruttiva, dovuta ai contributi di Karl Barth e Rudolf Bultmann: il primo sostiene che per avere accesso al sacro bisogna ascoltare la parola rilevata, il secondo invece afferma che quando il pensiero religioso si è rivelato sotto forme mitiche, ha suscitato giustamente la reazione del mondo scientifico.*

*La realtà che ha per oggetto l'ermeneutica di Ricoeur è la realtà del simbolo. Principalmente essa è penetrata dalla riflessione, una capacità di recepire il senso delle formazioni simboliche. Dato che le forme simboliche rimandano sempre ad altro, la riflessione deve farsi comprensione ed assumere solo di volta in volta il valore teoretico di verità o di falsità. Perciò, per quanto riguarda la fede, Ricoeur accetta l'interpretazione freudiana che la riduce a timore e consolazione perché essa è vera quando si fa della fede un uso oggettivo. Non dice nulla però della fede come desiderio soggettivo (qui l'interpretazione freudiana non conduce a verità), a cui rimanda la figura biblica di Giobbe. Egli è il simbolo di una fede adulta che non accetta di essere consolata, che si prende carico di un desiderio che riceve un senso solo per via indiretta. La sua fede, per Ricoeur, è più vicina al terzo genere della conoscenza di Spinoza, l' "amor Dei intellectualis", che non a qualsiasi religione della Provvidenza. (Gruppo E: Valentina Di Iasio, Riccardo Molé, Marco Moschettini, Elena Oliverio, Eleonora Picotti, Giulia Romanelli)*

#### **4.4- Dopo la quarta lezione**

*Paul Ricoeur nel suo saggio "Della interpretazione" individua i tratti comuni dei tre maestri del sospetto: entrambi hanno messo in dubbio la verità della coscienza e hanno avanzato il sospetto della sua illusorietà. Se la prende dunque contro la tradizione moderna che da Cartesio in poi aveva esaltato la coscienza come unico fondamento della realtà.*

*Anche il filosofo americano Richard Rorty se la prese con Cartesio, Locke e Kant, i fondatori della filosofia moderna. (Riccardo Farinella)*

*Gli studi in filosofia del linguaggio portarono inizialmente Rorty a condividere le tesi di Gilbert Ryle sul rapporto mente-corpo.*

*Come è noto, in filosofia analitica i problemi filosofici nascono dall'uso improprio del linguaggio. In particolare Ryle evidenziava come si creassero entità inesistenti con l'uso erraneo di categorie semantiche nel discorso. Queste rappresentano la realtà degli stati mentali come se fosse contrapposta alla realtà degli stati fisici, dando luogo ad un dualismo che richiede l'esistenza di un principio che lo governi. Tale principio che guida e governa il comportamento e l'azione, è ciò che Ryle definisce "il fantasma in una macchina".(Giulia Romanelli)*

*Con l'espressione "fantasma in una macchina", Ryle intende criticare il dualismo mente-corpo diffuso nella filosofia occidentale da Cartesio in poi: il "fantasma" è la mente in quanto principio interiore che guida il corpo, il quale a sua volta è paragonato a una "macchina", un semplice strumento.*

*Rorty, successivamente, critica la filosofia analitica anglosassone e ne individua l'errore principale nell'aver professionalizzato la filosofia, riducendola ad una disciplina accademica. L'approccio anti-storico dei filosofi analitici li ha condotti ad un ostracismo verso alcune filosofie come l'idealismo ed alla demonizzazione di altri autori considerati oscuri e metafisici, come ad esempio Freud, Nietzsche ed Heidegger, e ha trasformato la filosofia in un pensiero fondazionalista ed epistemologico. (Valentina Dix)*

*Per superare la concezione di "filosofia professionalizzata", secondo Rorty, bisogna ampliare l'orizzonte d'indagine della filosofia oltre la semplice epistemologia. La filosofia non deve "fondare", né "criticare" le altre discipline, bensì mettersi in gioco con esse, deve occuparsi di prassi (etica e politica) e di comunicazione, abbattendo il primato filosofico del "sapere totale". Ciò ha comportato, da parte di Rorty, una radicale critica alla concezione della filosofia e della mente intesa come "specchio della natura" ovvero del razionalismo moderno che, da Cartesio a Kant, passando per Locke, aveva pensato la filosofia e la conoscenza come una teoria generale della rappresentazione del mondo.*

Sotto questo aspetto Rorty ha considerato “edificanti” filosofi quali Wittgenstein, Dewey e Heidegger, in quanto nel loro operare si sono liberati della concezione kantiana di “filosofia fondativa”. Allo stesso modo, Nietzsche ha svincolato la sua filosofia da riferimenti metafisici o platonico-cristiani, e James, con la sua concezione funzionale e pragmatica delle idee, che non rispecchiano la realtà ma si adattano ad essa, si è altrettanto liberato della concezione fondativa della filosofia. (Giulia Romanelli)

L’intellettuale critico (detto anche “liberale”) è colui che è consapevole del fatto che la storia dell’umanità e del mondo non segue leggi e regole precise, e che assume un atteggiamento ironico e disilluso nei confronti della filosofia dottrinarica. Rorty si rende conto che la figura dell’intellettuale liberale rappresenti una minoranza; tuttavia l’ideale sarebbe che essa si estendesse indefinitivamente: è questo ciò che Rorty intende per “utopia liberale”, ossia un numero indefinito di intellettuali liberali consapevoli delle vere caratteristiche e del vero ruolo della filosofia. (Valentina Dix)

L’utopia liberale di Rorty è un progetto che ha lo scopo di creare una società in cui innanzitutto siano abbandonate le credenze metafisiche che inducono a formulare risposte assolute a problemi etici, ai quali non sarebbe possibile rispondere così da un punto di vista pragmatico. Egli sostiene che in questa società ideale l’ironia e la solidarietà non dovrebbero essere in opposizione: infatti comunemente lo sono perché appunto la maggior parte degli intellettuali aderisce a una sorta di fede religiosa, cosicché questi sono poi portati a pensare che l’ironia sia ostile alla solidarietà, intendendola come solidarietà verso coloro che hanno credenze compatibili con le proprie.

Questo Rorty non lo nega, però ritiene che non si debba generalizzare la solidarietà a questo unico tipo. Invece, nel progetto del filosofo, ciò che conta è la capacità di osservare ‘la contingenza delle proprie credenze’ e di considerare ciò dal punto di vista universale e in armonia con l’obiettivo preposto, cioè di considerare la solidarietà come la possibilità di vedere l’altro simile a noi nel dolore, ma pur sempre diverso, grazie anche all’aiuto dell’immaginazione. Il fatto che tale progetto sia liberale sta a significare che a certe domande, alle domande ultime del tipo “perché l’essere e non il nulla?” ecc., non è possibile dare risposta sulla base dell’esperienza. Dunque ciò conferisce alla nuova società postulata da Rorty un aspetto post-metafisico, privo della certezza che un ordine del pensiero permetta di rispondere a tutto.

Dewey è stato un importante riferimento tanto per Rorty quanto per Putnam. Innanzitutto bisogna rilevare che Putnam sostiene che l’etica non deve funzionare come una dispensa di principi validi universalmente, ma deve collaborare alla soluzione di problemi di natura pratica. Sulla base di ciò, egli afferma che Dewey si muove su questa stessa linea di pensiero, rifiutando infatti l’idea kantiana secondo la quale esiste una legge morale unica e negando l’esistenza del dualismo tra l’agire conformemente alla ragione, la ragione “pura”, e l’agire guidato dalla natura animale, l’inclinazione pratica, poiché l’uomo realizza liberamente ciò che può fare, senza che ci sia una differenza tra ciò che può fare e il suo fine.

Sostanzialmente, poi, Dewey viene chiamato ‘ottimista strategico’ perché tenta di dare una soluzione positiva ai problemi etici e politici che si configurano in un preciso contesto, applicando quindi ciò che egli chiama un “intelligenza situata”, e non un sistema di regole che si rifanno ad un principio universale a priori. Il fatto di essere considerato “strategico” gli deriva probabilmente dal fatto che non aveva completa fiducia nel progresso e ciò gli permetteva sì, da un lato, di avere uno sguardo positivo, ma dall’altro, di preoccuparsi di studiare l’azione dell’uomo nella pluralità dei contesti pratici in cui essa si compie.

Nella filosofia analitica del linguaggio, a giudizio di Putnam, un’ontologia inflazionistica si configura come una filosofia che non applica correttamente le proprie analisi sugli oggetti d’intuizione, ricadendo così in una metafisica. Esempi di filosofi di questo che applicano tipo di analisi possono essere Platone e Moore, poiché tentano l’inserimento nel proprio catalogo ontologico di un ‘ente d’intuizione’, capace appunto di essere intuito come reale ma non percettibile sensorialmente; di qui il loro ricondurre ad un unico principio ideale (il Bene) la comprensione tutti i problemi etici.

Diversamente, un’ontologia deflazionistica, che è stata esemplificata da edonisti, atomisti e nominalisti, elimina completamente l’esistenza degli enti ideali, così da poter ridurre gli enti ad oggetti fisici o ad esperienze sensoriali (il piacere) o a realtà convenzionali (nomi delle cose), eliminando tutto ciò che è solo pensato senza essere stato passato al vaglio dell’esperienza sensoriale e di un’argomentazione sufficientemente rigorosa. Perciò si vedrà che, per esempio, con gli edonisti il bene è ridotto al piacere e con i nominalisti le proprietà degli oggetti sono semplici nomi.

Putnam non si inserisce in nessuna delle due posizioni, poiché a suo avviso non può esistere un linguaggio universale né può esistere qualcosa di trascendente il linguaggio, che sia in grado di spiegare e comprendere la realtà; il filosofo ritiene necessario il pluralismo pragmatico, ovvero la possibilità di utilizzare i diversi registri linguistici del linguaggio ordinario e la capacità di quest'ultimo di rivelare la relativa verità delle cose attraverso i "giochi linguistici" che la mostrano, cioè la capacità del linguaggio ordinario di creare un contesto specifico in cui una cosa o un atto vengono descritti con una parola e determinano il significato di quella parola (Silvia Pasini)

Secondo Putnam, il nostro naturale impulso a sapere ed a conoscere non può esimersi dal riferimento all'oggettività. Ciò mette in campo quello che il filosofo americano chiama "realismo", intendendolo come l'impegno ad argomentare a favore dell'esistenza reale di determinati enti (per es. i numeri) all'interno di una disciplina (per es. la matematica). Ma, date le varie tipologie di enti reali concepite nel corso dei secoli, egli si vede costretto a definire ogni diverso tipo di realismo. Al realismo scientifico, che si impegna sulle realtà non osservabili ma scientificamente dimostrate (come gli ioni o i quark), affianca il realismo di stampo "platonista", che crede nell'esistenza di entità astratte come i numeri o gli insiemi, poi abbiamo il realismo del senso comune, che assume come esistenti tutti gli oggetti percepibili tramite l'esperienza quotidiana (solo per citare alcune delle definizioni di Putnam).

Più in particolare, quando il realismo si interroga intorno alla nozione di verità, troviamo un realismo "epistemico" che considera vero e reale tutto ciò che possiamo conoscere; a questa forma di realismo, il nostro filosofo contrappone la posizione del realismo non-epistemico, che ammette l'esistenza degli oggetti reali indipendentemente dalla nostra facoltà di conoscerli. Questa concezione si allinea molto bene con la prima posizione assunta dal filosofo sul realismo, cioè con quella del realismo metafisico.

Successivamente ha modificato questa sua prima idea, rendendosi conto, dopo i lavori di Gödel, che non era più sostenibile la terza delle tesi su cui si fondava il realismo metafisico: "esiste un'unica teoria (logico-matematica) vera che descrive il mondo". Così è pervenuto ad assumere la posizione che lui denomina "realismo metafisico sofisticato": elimina la terza delle quattro tesi del realismo metafisico lasciando le altre tre. La tesi delle "descrizioni equivalenti" è quella che sostituisce la tesi dell'unica teoria vera (UTV).

L'idea del "realismo interno" (o "kantismo demistificato" o "realismo di Pirandello") si è affacciata molto tardi nella riflessione sul modo di essere delle cose esterne a noi, cioè sull'interpretazione dell'ontologia realista che Putnam ha messo in campo.

Questa nuova idea sul realismo viene definita al filosofo "prospettiva internista" perché ritiene che l'esistenza degli oggetti abbia senso soltanto all'interno di una certa teoria o descrizione del mondo e che la realtà sia vera solo se le nostre esperienze al suo riguardo sono coerenti con le nostre credenze razionali. (Eleonora Picotti)

Al termine dell'ultimo incontro è stato richiesto agli studenti di esporre uno schema riassuntivo in cui collocare il **paradigma razionale** che ogni autore ha rappresentato come propria risposta alla tematizzazione del problema del significato del concetto di realtà.

Riportiamo di seguito alcune tra le migliori risposte:

- *Platone: la realtà trascende questo mondo illusorio e costituisce il mondo ultrasensibile e intelligibile delle idee.*
- *Aristotele: la realtà comprende il mondo visibile (esperienza empirica) e il mondo invisibile (realtà metafisica, l'atto puro).*
- *Scolastica: realismo platonico, prima esistono i concetti poi i singoli oggetti.*
- *Cartesio: res cogitans e res extensa; dualismo cartesiano.*
- *Kant: realismo empirico o idealismo trascendentale, la realtà esterna non può prescindere da noi che la percepiamo e la modelliamo secondo i nostri schemi mentali. (Riccardo Farinella)*
- *Fichte: secondo le teorie di Fichte, la natura e il mondo esterno esistono a causa e in funzione dell'Io. In quanto teorizzatore della dialettica, egli afferma che l'esistenza dell'Io, entità assoluta e creatrice, necessita di un Non-Io che le si opponga: appunto, la natura materiale. Essa dunque è il limite all'Io e allo stesso tempo ciò che gli permette di esistere; senza il continuo scontro fra l'Io e la materia non esisterebbe nulla. La natura è considerata il teatro dell'azione dialettica dell'Io, ed esiste solo ed esclusivamente per opporsi all'Io. (Valentina Dix)*
- *Hegel: ritiene che tutto ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale. Con questa formula egli afferma che la razionalità è la sostanza stessa di ciò che esiste e, poiché la ragione governa il mondo, la realtà consiste nel dispiegarsi di una struttura razionale, lo Spirito, che si manifesta in essa in modo sempre più consapevole. (Elena Oliverio)*
- *Marx: la realtà è la prassi, non è la realtà ad essere influenzata dal pensiero ma è la realtà che influenza il pensiero. (Riccardo Farinella)*

Schema relativo alla concezione di realtà secondo alcuni dei filosofi studiati durante il laboratorio tematico (Silvia Pasini):

FILOSOFO	CONCEZIONE DELLA REALTA'
Nietzsche	La realtà a noi nota è quella degli istinti
Freud	La realtà è quella interna, del nostro inconscio
Husserl	La realtà si crea nel nostro pensiero
Dewey	La realtà è quella che si presenta sottoforma di problemi di natura pratica
Russell	La realtà è costituita da fatti atomici che la logica del linguaggio mette in relazione con le proposizioni
Wittgenstein	La realtà è quella connotata dal linguaggio ordinario che può assumere diversi significati in base al contesto
Ricoeur	La realtà è fatta di simboli che hanno un significato noto immediatamente e un altro al quale rimanda il simbolo
Rorty	La realtà è unica ma non dispensa certezze; non è stabile ma si evolve ed è contestuale; di conseguenza, per comprenderla, è necessaria una post-filosofia, una filosofia non fondativa
Putnam	Realismo interno, ovvero la necessità di intendere gli oggetti reali all'interno del contesto della teoria scientifica che li sta studiando ed utilizzando

Vogliamo inoltre notare che, concludendo il proprio elaborato, un'alunna si è così espressa:

*Ritengo che sia stato interessante avere uno sguardo d'insieme della filosofia.* (Barbara Bergonzoni)

L'alunna ha ben compreso che la trattazione di un tema specifico non riduce la filosofia al suo aspetto sincronico (il tema, il problema) ma implica anche la comprensione della sua diacronia (i vari contesti storici ed il loro sviluppo).

A conclusione del laboratorio ho risposto a due pertinenti ed interessanti domande rivoltemi da Silvia Pasini e Giulia de Laurentis.

La prima alunna chiedeva un ulteriore chiarimento sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e sulla interpretazione che ne ha dato Ricoeur in *Saggio su Freud*.

La seconda alunna domandava della differenza tra la concezione volontaristica della realtà di Nietzsche e quella espressa da Schopenhauer.

<Risposta a Silvia Pasini>

Innanzitutto bisogna dire che la trattazione di Hegel, che è un autore dell'Ottocento, è riferita al percorso tematico che abbiamo affrontato insieme ed in particolare all'interpretazione che ne fa Ricoeur in *Saggio su Freud*. Ricoeur utilizza il pensiero hegeliano, soprattutto quello espresso nell'opera *Fenomenologia dello Spirito*, come lo strumento principale, insieme alla psicanalisi freudiana, per interpretare la soggettività così come viene intesa nel mondo contemporaneo.

A Ricoeur interessa ricostruire un'ontologia della persona (delineare *che cosa* essa è, qual è la ragione del suo essere), del soggetto, a partire da un'indagine sulle strutture e sulle dinamiche della sua psiche, perciò riprende alcuni aspetti degli studi di Freud. Come Freud, egli ritiene che nel pensiero simbolico siano sedimentate delle importanti verità da interpretare. Per Freud questo significava intraprendere una complessa psicoterapia rivolta alla guarigione di specifici disturbi della psiche. Ricoeur va oltre, reinterpreta Freud dal punto di vista filosofico ed usa l'indagine sulla realtà inconscia dell'io per scardinare la tendenza tipicamente moderna di riflettere sulla soggettività a partire dalla certezza del suo esistere. Cartesio sosteneva che è sufficiente la consapevolezza del pensiero per essere certi di esistere (*Cogito ergo sum*). L'idealismo dell'Ottocento e del Novecento riprenderanno la sua tesi. Freud invece ha mostrato che non ci si può accontentare di questa consapevolezza, che l'io è una semplice istanza tra le altre e che la sua importanza deriva dalla sua funzione. Non c'è nulla di *immediato* nella *realtà* dell'io perché questa, proprio come dice ogni forma di *realismo*, è situata *fuori* dell'io, autonoma dalla cosiddetta "mente", un'estraneità che per Freud resta paradossalmente tutta 'interiore' ed intimamente relata all'io: è la realtà inconscia o primaria.

Per Ricoeur, Freud istituisce un modello teorico di cui avvalersi per interpretare una realtà che si può manifestare solo all'interno del soggetto, senza tuttavia poter mai emergere completamente. Ricoeur supera i confini psicologici e psichiatrici entro cui si è rivolta la riflessione freudiana, dando luogo ad un'ermeneutica del linguaggio simbolico che approda al riconoscimento di una valenza demistificatrice della filosofia, che essa ha assunto non solo in Freud ma anche in Nietzsche ed ancora prima in Marx. Di loro si parla come di "maestri del sospetto", come degli esegeti di una soggettività la cui coscienza non è più solo il luogo *determinante*, trasparente e cristallino della manifestazione dell'essere<sup>5</sup>, ma è divenuta anche il momento *determinato*, opaco, pluridimensionale e fallace, che soggiace ad una realtà che è materiale, contingente e storica.

Dopo avere assunto il momento demistificatorio (la critica alla religione fatta da Marx, Nietzsche e Freud) come chiarificazione dell'errore oggettivista a cui si perviene quando si riduce l'idea di Dio ad un concetto meramente intellettuale, Ricoeur ricorre alla teologia dialettica di Karl Barth e all'ermeneutica teologica di Rudolf Bultman, per recuperare il valore simbolico della sacralità della fede. Questa dinamica ricostruttiva del valore

---

<sup>5</sup> Due momenti esemplari li riscontriamo nella filosofia moderna: in Cartesio la coscienza è il luogo che fonda le certezze dell'io, del mondo, di Dio; in Kant è l'io penso trascendentale, cioè universalmente inteso, che permette ogni conoscenza vera.

della coscienza, intesa come il momento della comprensione dell'io rispetto a ciò che lo trascende come "altro da sé", una dinamica che Ricoeur mette in atto in *Saggio su Freud*<sup>6</sup>, non potrebbe esistere senza il riferimento storico e teorico alla filosofia hegeliana.

Ed eccoci al punto in questione: Hegel e la sua *Fenomenologia dello Spirito*.

Per delineare nuovamente un pensiero della soggettività nel mondo contemporaneo, così duramente messo alla prova dall'ermeneutica della 'demistificazione', occorre impostare un'ermeneutica della 'restaurazione' che ristabilisca il senso ed il significato della nozione di soggetto. Sostenere che la soggettività abbia un senso ed un significato, per Ricoeur vuol dire che la filosofia deve interrogarsi ulteriormente sulle proprie finalità e sulla finalità del soggetto che la determina. Così accanto alla *archeologia del soggetto*, che Ricoeur pone in atto riferendosi alla psicanalisi di Freud, troviamo l'indicazione di una *teleologia del soggetto*, che ha per modello la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, l'opera in cui il filosofo tedesco ripercorre sistematicamente tutto l'intero processo dialettico dove la coscienza, nell'esercizio di comprensione della realtà, nelle "figure" che la rappresentano, **si libera** (questo è il *télos*) **delle apparenti opposizioni** che si instaurano:

- 1) tra sé e l'oggetto di conoscenza (Coscienza),
- 2) tra sé e le altre coscienze (Autocoscienza),
- 3) tra sé e la realtà (Ragione);
- 4) tra l'operare semplicemente individuale e l'operare universale che si nutre dell'operare di ciascuno (Spirito),
- 5) tra la coscienza che lo Spirito assoluto ha di sé (la sua autocoscienza<sup>7</sup>) e le figure attraverso cui esso si manifesta alla coscienza e cioè la religione naturale, la religione artistica e la religione rivelata (Religione)
- 6) tra sapere e verità immanente (Sapere assoluto)

Nello schema di supporto ho volutamente assimilato le nozioni come "Sapere assoluto", "Spirito assoluto" e "Filosofia" perché hanno un significato analogo per Hegel, anche se l'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* reca il titolo di "Sapere assoluto".

Infine, nell'ultimo specchietto dello stesso schema si parla di "processi di totalizzazione" (primo, secondo, terzo). In quel contesto appare chiaro come il modello di razionalità proposto da Hegel possa meritare l'appellativo di *modello di razionalità totalizzante*<sup>8</sup>. La *Fenomenologia dello Spirito* mostra come l'esperienza che la coscienza fa di sé e del mondo non sia altro che la storia che lo Spirito compie passando attraverso la comprensione degli uomini e, con ciò, si *realizza* (esce da sé e ritorna in sé)<sup>9</sup> come un "tutto intero".

<Risposta a Giulia De Laurentis>

Nella storia della critica della filosofia di Nietzsche, fino alla prima metà del Novecento, c'è stata una propensione ad evidenziare un percorso di trasformazione del suo pensiero, che l'ha visto prima aderire da giovane alla filosofia di Schopenhauer, poi distaccarsene in età matura a partire dall'opera *Umano troppo umano*, infine giungere a capovolgere il pessimismo schopenhaueriano nell'affermazione della volontà di potenza.

Una critica più recente è propensa a ritenere che la diversità tra le due filosofie fosse già presente e rilevabile sin dalle opere giovanili di Nietzsche.

<sup>6</sup> Ricoeur, come abbiamo visto, è stato affrontato nel laboratorio tematico avendo come principale riferimento testuale e teorico questa sua opera.

<sup>7</sup> Nella momento della "religione" lo Spirito assoluto parla di sé ed espone le modalità con cui esso si presenta all'esperienza degli uomini e con ciò diviene **oggetto** della propria coscienza.

<sup>8</sup> Cfr.: Armando Girotti, *Hegel, un modello di razionalità totalizzante*; in AAVV, *Modelli di ragionamento nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma 2000; pp. 16-81.

<sup>9</sup> La lettura diretta e completa di un'opera difficile come la *Fenomenologia dello Spirito*, andrebbe non solo preceduta dalla lettura di un manuale che introduca il pensiero dell'autore, ma dovrebbe avvalersi anche di uno strumento critico che ne aiuti la comprensione. Rispetto a ciò consiglio la lettura di: Franco Chierghin, *La Fenomenologia dello Spirito, Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

Senza dubbio Schopenhauer suscitò una forte impressione sul giovane Nietzsche, quando nel 1865, dopo aver letto *Il mondo come volontà e rappresentazione*, decise di abbandonare il mestiere di filologo per dedicarsi alla filosofia. Heidegger, che pur sostenne l'assoluta diversità tra la concezione della volontà di Schopenhauer e quella di Nietzsche, ammise l'importanza dell'influenza del primo sul secondo. Un'influenza che però non andò oltre l'impulso iniziale. Eppure la terza delle *Considerazioni inattuali*, un'opera giovanile di Nietzsche del 1874, è intitolata *Schopenhauer come educatore*. Qui Nietzsche riconosce il merito a Schopenhauer di avergli insegnato la schiettezza in filosofia, l'amore per la verità anche a costo di andare contro la cultura dominante della sua epoca. Gli aveva insegnato ad essere "inattuale" in un'epoca in cui dominava l'oggettivismo positivista. Se il positivismo e la scienza simboleggiavano una promessa di felicità per l'umanità, Nietzsche invece sosteneva, con Schopenhauer, che il vero volto della vita umana è la sofferenza, una verità senza speranza.

Tuttavia seguire un maestro non significa aderire alle sue teorie in modo acritico e passivo, ma cogliere il senso più profondo del suo messaggio, perciò a Nietzsche non restò altra scelta che approfondire e riprovare un altro cammino di verità anche se intriso di pessimismo. Egli allora si distacca da Schopenhauer proprio per la risposta *positiva* che dà all'istanza pessimistica sul mondo e sull'esistenza umana; per Nietzsche invece *la realtà, anche se è sofferenza, va accettata così com'è*.

Schopenhauer era restato fedele ad uno schema metafisico di tipo dualista che divide l'essere (volontà) dall'apparire (rappresentazione e fenomeni), in ciò seguendo Platone e Kant. Anche se atea, la metafisica di Schopenhauer resta pur sempre una metafisica. Nietzsche invece ritiene che quella "metafisica del nulla" sorga dal bisogno di riempire il vuoto lasciato dal venir meno dell'illusione religiosa, ed è convinto che sia la prima che la seconda debbano essere superate senza tradire la concezione pessimistica della realtà.

Nell'aforisma 56 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche esplicita il suo *pessimismo positivo*, un «pessimismo in tutta la sua profondità», che non cerca scampo in realtà ultramondane e si libera «dall'angustia e dall'ingenuità metà cristiana e metà tedesca, con la quale esso si è manifestato in questo secolo [Ottocento], cioè nella forma della filosofia schopenhaueriana».

L'approdo del pessimismo di Schopenhauer consiste nell'indifferenza dell'essere, quello del pessimismo di Nietzsche è invece *l'amor fati, l'essere aperti al proprio destino*.

Nietzsche sottolinea così, ancor più di Schopenhauer, la concreta precarietà e drammaticità della vita dell'uomo, ma tale drammaticità e smarrimento non implica un rifiuto o una sublimazione ascetica, prevede invece la disposizione di tutta la propria forza, quella *volontà di potenza* che trasmuta il pessimismo in forza vitale, il pessimista nell'uomo *dionisiaco*.

L'ultimo uomo rimane preda del pessimismo della debolezza, *l'oltreuomo*, l'uomo nuovo auspicato da Nietzsche, è colui che supera se stesso di continuo.

#### 4. Conclusioni (Glauco Miranda)

Una delle esperienze più frustranti che capitano ad un docente, e sia pure una delle più comuni, è la presa in carico di una classe nell'ultimo anno di corso: la metodologia didattica ha improntato il lavoro, inalveandolo in percorsi non reversibili, le abitudini contratte non sono facilmente revocabili, quanto era stato solo abbozzato non può essere portato a termine senza travisamenti o ripensamenti, spesso gli studenti faticano non poco ad interagire con il nuovo docente giunto, così si pensa, a rimettere in discussione tutto, a sparigliare le carte, a disarticolare le tessere del mosaico ormai allineate in un ordine pacifico e rassicurante. Del resto questo timore è stato confermato esplicitamente dal loro insegnante, non nel senso che si sia proceduto alla cancellazione del biennio precedente, tentativo sempre deprecabile, inutile o addirittura dannoso, e nemmeno nel senso che non si siano valorizzati spunti, idee o suggestioni.

Tuttavia dinanzi ad una percezione della Filosofia come di un porto sicuro in cui riparare in caso di burrasche scolastiche ed extra scolastiche, appresa meccanicamente e scaduta a "motivo d'organetto" nel succedersi delle opinioni e delle idee da riportare in prove orali già scontate in partenza nella scansione regolare e concordata, routinarie sin nei singoli passaggi dialogici. Lo stravolgimento delle abitudini allora, più che riguardare gli strumenti tassonomici, che si è voluto lasciare inalterati, ha comportato fin dall'inizio uno sforzo costante di reinvenzione

dei modi di apprendere e di “fare Filosofia”, di presentare l’esperienza filosofica in una dimensione dialogica, partecipativa e problematica.

Il laboratorio tematico si è inserito in questo tentativo, rivelandosi decisivo, offrendosi come un’occasione unica di sollecitazione delle energie, di stimolo per la riflessione intersoggettiva, di appassionante urto delle opinioni e delle idee, o anche, di complice avvicinamento dei punti di vista e delle assunzioni di significato.

Convinti che la Filosofia abbia il compito di insinuare il “sospetto”, possegga il felice privilegio di seminare dubbi e che, infine, abbia l’obbligo di suggerire e proporre problemi più che non smerciare facili soluzioni o approntare narcotici e panacee, (magari mimando il modello epistemologico e logico di altre scienze), abbiamo cercato e suscitato nei nostri incontri la proficua incertezza, la giusta inquietudine, l’ansia di saperne di più per poi ritrovarsi a non saperne abbastanza, di raggiungere l’approdo per poi accorgersi che si trattava soltanto di una tappa provvisoria da reinterpretare per ripartire di nuovo.

Come era nelle aspettative, non è mancata tra gli studenti un poco di irritazione e di sgomento, qualche reazione risentita e qualche iniziale resistenza a lasciarsi coinvolgere in una partecipazione inusuale e compromettente. In compenso, come accade spesso in queste occasioni, chi per il passato non aveva mai avuto spazio o saputo carpire l’occasione per esprimersi, ha trovato nel laboratorio voce ed un poco di fiducia, riconoscendo capacità e risorse insospettate o ignorate.

In particolare la prassi didattica che all’inizio di ciascun incontro ha previsto la rilettura ad alta voce e la discussione dei contributi scritti più densi e ricchi di spunti, ha fornito la possibilità di mettersi in gioco con prove più impegnative, costituendo motivo di soddisfazione e per qualcuno momento insperato per recuperare autostima.

Solitamente poi, ed è quanto è accaduto anche quest’anno, i “risentiti” gli “arrabbiati” o gli “sconvolti”, si sono rivelati, già al secondo incontro, anche i più impegnati e produttivi; tra qualche recriminazione e sospiro di soddisfazione, nel silenzio attonito della ricerca di una risposta, nella lettura e rilettura affannosa di un brano o una domanda tesa al compagno come una trappola dialettica o come un aiuto, sono maturate idee e spunti che poi, una volta a casa, si sono coagulati sulla carta nella ricerca, a volte ingenua e contraddittoria a volte sorprendentemente ricca ed intelligente, di una scrittura, di un lessico, di un modo di “esprimere” il discorso filosofico; ricerca che abbiamo voluto autonoma, quanto più possibile originale, ma mai “autarchica”. I risultati migliori sono stati ottenuti infatti, anche nel caso dei contributi individuali, grazie alle vivaci discussioni in classe, gli scritti di gruppo hanno raggiunto una qualità apprezzabile solo in quanto ciascuno è stato chiamato ad aggiungere la sua inconfondibile pennellata, ottenendo in questo modo una virtuosa circolarità, sempre un po’ precaria e difficile, tra “spazio autentico, collettivo” di apprendimento e impegno individuale.

Proprio lo scrivere di Filosofia, da soli o in gruppo, (dimensione completamente assente in precedenza, se si esclude una “simulazione” di terza prova effettuata in Marzo e sottoposta ai noti vincoli che impediscono, a mio avviso, anzi escludono a priori la possibilità di esprimersi con rigore ed autenticità) ha favorito ed accelerato un modo nuovo di avvicinare le opere dei grandi autori, di ripensare i modelli di pensiero, saggiandone la consistenza, discutendone l’efficacia euristica, impadronendosi finalmente di categorie che sembravano disincarnate “astratte”, come spesso ci dicono i nostri studenti, e, in una parola, lontane.

Così, (e lo si può facilmente notare rileggendo quanto gli studenti hanno prodotto), da un incontro all’altro i pensieri si chiariscono, le idee e le forme di espressione delle idee da involute o scarse, diventano lineari, acquisendo efficacia e coerenza argomentativa, sino al raggiungimento di un modo di scrittura che, riproposto nella terza prova di esame di maturità (cui ho partecipato in qualità di membro interno) ha consentito in tanti casi la stesura di risposte che dai colleghi di commissione, prima che dal loro docente, sono state giudicate eccellenti o vicine all’eccellenza, rendendo possibile per qualcuno che aveva sfigurato in altre materie, l’agognata chiusura del corso di studi.

Tuttavia non è questo indicatore puramente quantitativo o questo risultato certificabile e certificato che mi sta a cuore. Ripercorrendo questi piccoli scritti, credo che l’emozione più grande scaturisca dal rinvenimento sempre meno sporadico, dalla lenta linea ascendente, dall’affacciarsi tormentoso e timido, ma chiaro, di un nuovo modo di affrontare la Filosofia, un pensare alla disciplina non solo in chiave funzionale ed operativa in vista dei risultati scolastici o come ad una conoscenza tra le altre di cui si misuri la spendibilità, quanto l’insorgere di una esigenza incoercibile, di una domanda ineludibile di “senso.”

Se ricollocando la Verità “sul piano del desiderio” in un altrove che esige di essere incontrato ed interpretato, siamo riusciti a risvegliare un pensiero critico e non puramente esecutivo, attento alla ricerca di “significato” e non solo finalizzato alla realizzazione di scopi misurabili, allora direi che, e sia pure relativamente ad un ambito ristrettissimo quale quello in cui agiamo, possiamo forse ripensare ai giorni passati insieme con gratitudine ed una punta di nostalgia.

Anche questa esperienza di “laboratorio” ha ottenuto l’apprezzamento della maggioranza dei genitori che hanno riferito di aver assistito, con soddisfazione, non priva di una certa apprensione, a discussioni inusitate, alla consultazione di testi “difficili”, alla passione di uno studio senza interruzioni o le abituali distrazioni. Non è mancato, anzi si è ripresentato puntuale inevitabile ed atteso come il temporale primaverile, il disappunto dei genitori “apprensivi”, convinti della sostanziale inutilità di un lavoro che, a loro dire, avrebbe costituito un inciampo o un pericoloso diversivo rispetto alla preparazione dell’esame di maturità.

La componente docente ha invece unanimemente espresso il proprio favore e anche per quest’anno si è deciso che l’esperienza verrà ospitata dalle pagine della rivista culturale del Liceo, i «Quaderni del Galvani». Speriamo così di ottenere la più ampia circolazione di idee e la più vasta condivisione di esperienze didattiche che sostanziano e rendono viva una scuola che, ignorata, negata, subordinata ed asservita ad altri interessi e luoghi di “formazione” o “informazione”, rimane nondimeno (e lo rivendichiamo con orgoglio) un ambiente centrale e fondante per i nostri ragazzi, non surrogabile o sostituibile con social forum virtuali più o meno di moda, un luogo privilegiato di scambio, socializzazione, crescita intellettuale e psichica.

## TENTARE L'IMPOSSIBILE? CONSIDERAZIONI A PROPOSITO DEL PROGETTO INSUBRICO DEI "GIOVANI PENSATORI"<sup>1</sup>

Paolo Giannitrapani

*Platone a ritmo di rock. Con i Giovani pensatori. Ieri il meeting di oltre duecento studenti di liceo tra dialoghi di filosofia e nuovi media.* Con questo titolo il quotidiano «La Prealpina» di Varese, il 6 maggio 2010, dava notizia dell'evento del giorno, il Festival della filosofia, svoltosi presso l'aula magna dell'Università dell'Insubria, Varese. Si trattava della giornata che concludeva il progetto *Giovani Pensatori*, coordinato dal prof. Fabio Minazzi (Professore Ordinario di Filosofia teoretica USI), iniziato il precedente mese di ottobre. Nel corso di quella mattinata il filosofo Carlo Sini, intervistato dal giornalista Marco Croci de "La Prealpina" ebbe a dire: "Credo facessero così anche gli antichi greci", alludendo all'unione tra pensiero filosofico ed esperienze contemporanee. Il progetto culturale che ha coinvolto l'Università dell'Insubria e i Licei della zona dell'Insubria (Varese, Como) si è articolato in tre fasi: una prima fase preparatoria è consistita in incontri tra docenti liceali e il Dipartimento di Informatica e Comunicazione che hanno proceduto all'individuazione delle tematiche filosofiche oggetto di trattazione comune, nella seconda fase, precisati i temi (ristretti a quelli dell'amore, del tempo e della giustizia), si è snodata la serie degli interventi degli esperti universitari alla presenza degli studenti, la terza fase è consistita nell'incontro finale tra docenti liceali, alunni e professori universitari nel corso del Festival della Filosofia (5 maggio 2010). Ripercorriamo le singole fasi.

### Le premesse teoriche. Presentazione del progetto dei "Giovani Pensatori" di Fabio Minazzi

Il progetto "Giovani Pensatori"<sup>2</sup> coordinato dal prof. Minazzi, nasce da molteplici constatazioni ed esperienze. Innanzitutto dalla precedente esperienze di un progetto analogo attuato in provincia di Lecce (Salento) in collaborazione con le Scuole Superiori del Salento, con l'Università del Salento, Dipartimento di Filologia Classica e Scienze Filosofiche, con il Liceo "Capace" di Maglie e con il Comune di Copertino<sup>3</sup>. Ma l'istanza più profonda è sicuramente lo stato attuale dell'insegnamento della filosofia nei Licei ridotto a studio asfittico, esangue, secondo un'impostazione rigida storicistica che si ripete sempre uguale arrendendosi generalmente a fine Ottocento senza mai accedere a problematiche attuali; secondo un modo di far filosofia lontano da ciò che dovrebbe esser ritenuto più proficuo, vale a dire: a) l'accostarsi ai testi degli autori e b) il tener conto, il coinvolgere gli interessi e il mondo affettivo esistenziale dei giovani liceali. La reazione all'eccesso di scolasticità dell'insegnamento della filosofia era da tempo visibile, basti pensare a manifestazioni come *Filosofarti* che ha luogo a Gallarate e che è giunto alla sua V edizione, con lezioni magistrali ma anche con i dialoghi di Platone ridotti per il teatro<sup>4</sup>. Gli stessi Programmi Brocca per le scuole superiori datati 1990 sono un efficace strumento per poter programmare un insegnamento della filosofia sottratto al rigido schema storicistico dato che consentono letture di testi, percorsi tematici con ampia libertà per il docente. Ora si è inserita la cosiddetta Riforma Gelmini<sup>5</sup>. Ma le buone intenzioni dei Programmi Brocca o lo studio di metodi nuovi appresi nei vari corsi di aggiornamento per insegnanti non hanno sortito l'effetto sperato: "Molto spesso l'immagine di una filosofia esangue, priva di idee e di mordente

<sup>1</sup> Articolo in corso di pubblicazione sulla rivista: "Protagora", 2010, anno XXXVII, n. 14, luglio-dicembre.

<sup>2</sup> "Un progetto didattico e di ricerca promosso dall'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Informatica e comunicazione, insegnamenti di Filosofia teoretica, di Logica e filosofia della scienza e Informatica".

<sup>3</sup> Esperienze confluite in: Aa. Vv., *Sapere aude! Discutendo si impara a pensare*. Gli studenti del Liceo "Capace" di Maglie discutono di *Amore, Morte, Libertà e Felicità* con i filosofi Evandro Agazzi, Domenico Conci, Fabio Minazzi, Carlo Vinti, *Atti del Festival dei Giovani Pensatori* (17 maggio 2004, Corigliano D'Otranto), a cura di Ada Fiore e Fabio Minazzi, Franco Angeli Editore, Milano, 2008.

<sup>4</sup> Davvero coinvolgenti con l'attore Carlo Rivolta che trasformava gli studenti in sala in discepoli di Socrate.

<sup>5</sup> La "Bozza Indicazioni Nazionali Licei – 12 marzo 2010" fornisce indicazioni sull'insegnamento della filosofia nei licei sulla base del nuovo assetto che prevede due bienni e un quinto anno; da notare che la trattazione di Hegel è prevista nel corso del secondo biennio.

critico deriva soprattutto da uno studio estrinseco, meramente mnemonico, della storia del pensiero filosofico”<sup>6</sup>. Il progetto dei “Giovani Pensatori” si propone di dare vitalità ai testi filosofici attraverso la lettura diretta mettendo al centro l’interesse dei giovani per attivare le loro capacità critiche. L’attuazione del progetto ha comportato una precisa organizzazione ed è sicuramente merito del prof. Minazzi aver articolato l’aspetto organizzativo con precisione ed efficacia; la cultura implica anche l’organizzazione della cultura.

Le fasi previste erano le seguenti: a) promozione e diffusione del progetto a livello territoriale (Varese, Como, inizialmente anche il Ticino); ricerca delle tematiche comuni agli studenti dei Licei e passaggio alla rosa delle tematiche necessariamente in numero ristretto; incontri preliminari con i partecipanti; inizio della trattazione delle tematiche in classe da parte dei docenti di filosofia all’interno delle loro programmazioni individuali; b) nella seconda fase incontri specifici tra docenti universitari e gli studenti che con i loro insegnanti hanno aderito al progetto; incontri e conferenze vertenti sulle tematiche emerse nella prima fase; c) la terza fase consiste nello svolgersi nell’arco di una intera giornata di un *Festival della filosofia* con la presenza e il coinvolgimento degli studenti e dei docenti universitari nonché degli studenti tra di loro per una riflessione generale e conclusiva sulle tematiche trattate.

### **Le premesse informatiche. La conferenza di Federico Gobbo. Il sito informatico Giovani Pensatori**

Parte integrante del progetto è stato l’uso del sito informatico appositamente costituito per consentire ai giovani partecipanti di commentare i testi oggetto di studio e di esprimere le loro opinioni anche in relazione ai commenti degli altri studenti. L’evento informatico non ha mancato di attirare l’attenzione del *Corriere della Sera* (12 febbraio 210):

“La discussione è accesa da mesi. Una domanda sta agitando, più di altre, un gruppo di filosofi in erba: che cos’è l’amore? Rispondere non è per nulla facile, ma loro ci provano. Sono duecento studenti di Varese e Como. Ma non è solo un gioco, è anche scuola e cultura. Gli studenti possono intervenire in una pagine formato *Wikipedia* messa a disposizione dell’Università dell’Insubria. Li seguono gli insegnanti in classe, poi scatta il dibattito sul *web*, libero e senza censure. È il progetto “Giovani pensatori” patrocinato dall’Insubria, e si tratta di una sorta di palestra filosofica, destinata ai ragazzi tra i 16 e i 18 anni, che mette in contatto alunni di scuole diverse. Tutto parte dalle domande di Aristotele, Platone, Sant’Agostino, e di altri grandi filosofi che i liceali citano a piene mani, per definire, in questo caso, cosa sia l’innamoramento. Il livello del dibattito è alto. Erica scrive al *forum on line* e spiega così la sua idea: “Un’attrazione fisica non basta a generare amore, perché come suggerisce Platone nel *Simposio*, il fisico è temporaneo, fugge”.

Nella pagina *web* per *Giovani Pensatori* i seguenti materiali era possibile inserire: a) testi degli autori classici; b) testi elaborati da studenti; c) testi elaborati da gruppi di studenti; d) il *forum* degli studenti. Non è certo un caso che sia stato presente l’elemento informatico all’interno del progetto. Sarebbe troppo semplicistico osservare che questi sono i tempi e che non ci si può facilmente opporre ai nuovi *media*, in realtà l’uso di *internet*, ciò che ha spinto al costituirsi del sito, è, guardando a livello più profondo, funzionale ad una rivoluzione in atto, quella dell’avvento della flessibilità dei *media*. L’uso del sito informatico ha contribuito al raggiungimento del *target* educativo del progetto; i giovani hanno riflettuto sui problemi assegnati anche grazie alle nuove possibilità offerte di intervento diretto al dibattito in corso. Per questo risulta pertinente a questo punto indicare le premesse teoriche sottostanti all’uso (a determinati usi) di *internet*. Da notare che il sito dei *Giovani Pensatori* ha per icona l’incredibile immagine (tratta dall’arte greca) che ritrae un giovane nell’atto di scrivere con lo stilo su una tavoletta aperta, ma la tavoletta aperta richiama alla mente un PC portatile aperto! Straordinaria connessione tra passato e presente, tra il *medium* del passato (la scrittura) e il presente (l’attuale rivoluzione informatica).

Il dr. Gobbo insegna *Storia dell’informatica e della comunicazione digitale* presso la sede varesina del Dipartimento di informatica e Comunicazione (USI). Al dr. Gobbo si deve l’allestimento del sito informatico dei *Giovani Pensatori*. Mercoledì 11 novembre 2009 nei locali del Dipartimento il dr. Gobbo presentava gli elementi teorici fondamentali della rivoluzione mediatica nel corso di 51 *slides* dal titolo: *Video, scrittura e filosofia oggi: una prospettiva* alla presenza dei docenti liceali che avevano aderito al progetto. All’inizio una sequenza tratta da *Fahrenheit 451* di Truffaut, girato nel 1966. Assistiamo ad una polizia ipotetica, si tratta dei Militi del fuoco, che dà

---

<sup>6</sup> Dal testo “Progetto dei ‘Giovani Pensatori’” del prof. Minazzi che sintetizza le premesse teoriche da cui trae sviluppo l’esperienza dei *Giovani Pensatori*.

la caccia a chi legge libri; in questo mondo il libro è proibito e ammessi sono solo il libri con figure; l'ordine tassativo è obbedire alla televisione e al consumismo. Lo strumento informatico, prosegue il dr. Gobbo, consente l'accumulo, l'arricchimento e soprattutto la critica della conoscenza. Il testo del libro o testo "classico" viene arricchito, commentato, "destrutturato" (volendo usare un termine all'intersezione tra studi informatici specialistici prevalentemente di lingua inglese e la tradizione filosofica a noi più nota). Il testo del libro, il testo dell'autore classico non è più concepito come autor-evole, autor-itario, imprigionato, il che si era verificato anche con l'avvento di un'invenzione particolare: la numerazione delle pagine! Ora è possibile per lo studente inserirsi, modificare, integrare il testo, compare l'ipertesto che meglio rispecchia il funzionamento delle reali operazioni del pensiero in atto. Il *medium* non è più rigido, oppressivo ma rende partecipi gli utenti; diviene strumento di una "tecnologia democratica". Si pone l'insolita convergenza tra uso flessibile del *medium*, possibilità di intervenire da parte dell'utente, funzionamento stesso della mente umana che procede per associazioni e non per categorizzazioni statiche. La rete *internet* consente la crescita esponenziale delle conoscenze ma presenta come tutte le cose anche lo svantaggio di venire a determinare la volatilità dei testi diffusi in rete. Il risultato è che il testo informatico sembra perdere di autorevolezza, diventare privo di memoria. S'indebolisce l'autorità del testo scritto, il testo si desacralizza, parallelamente all'aumentare del ruolo del destinatario.

### **Fase preparatoria e scelta dei temi. Prima fase**

La prima fase si è articolata in un momento preliminare, preparatorio, caratterizzato da incontri informali con i docenti liceali riuniti, per decidere quali fossero le tematiche che sarebbero state oggetto di trattazione. Nel corso di questi incontri si precisavano anche le giustificazioni teoriche del progetto come la situazione attuale dell'insegnamento della filosofia. Successivamente venivano precisati i temi (23 ottobre) che sarebbero stati oggetto di trattazione comune: il problema del tempo, il problema dell'amore, il problema dei diritti o della giustizia. Escluse altre tematiche come la trattazione della filosofia greca come ispiratrice della razionalità (scientifica) occidentale. Non compariva la *morte* che invece faceva parte del progetto analogo già attuato nel Salento. Il progetto andava inserito nelle programmazioni individuali di ciascun docente liceale partecipante. Fa parte della fase preliminare la conferenza del dr. Gobbo dell'11 novembre che abbiamo considerato a parte dato che giustifica teoricamente l'uso di quello strumento informatico (sito *Giovani Pensatori*) parte integrante del progetto. La prima fase pertanto si snodava dagli incontri di ottobre fino alla prima conferenza della seconda fase avvenuta il 26 febbraio (prof. Roberto Maiocchi). Va evidenziato anche un aspetto negativo. Non tutte le scuole hanno aderito al progetto e all'interno di una scuola non tutti i docenti. Si tratta con tutta probabilità di almeno due ordini di difficoltà; la prima dovuta alla dispersione territoriale nel senso che se si prevede un evento a Como possono insorgere difficoltà per studenti e docenti di Varese poter essere presenti (e l'inverso se l'evento è a Varese); la seconda si può ascrivere ad una certa diffidenza del docente abituato ad un lavoro basato su un programma *standard* codificato nel senso di far filosofia come storia della filosofia. Accettare il nuovo vale a dire il programmare per tematiche implica studio, iniziativa, uscir fuori dal canone che finisce con l'esser meno costoso e più comodo. Prendiamo come campione il Liceo Scientifico *G. Ferraris* di Varese; su 8 colleghi di filosofia hanno aderito in 5 poi passati a 3. Certa prassi consolidata nelle scuole fa ritenere estranea la ricerca e le novità introdotte da *Giovani Pensatori* soprattutto nella prima fase così fluida. Il docente si chiede: *cosa devo fare con precisione?* Sarebbe utile preparando progetti del tipo *Giovani Pensatori* un'articolazione più precisa (e quindi rassicurante) nella prima fase.

### **La seconda fase: incontri con filosofi e studiosi. Cogito ergo sum? I giovani e la filosofia**

La seconda fase, precisati i temi filosofici oggetto di analisi e discussione (tempo, amore, giustizia), si è articolata dal mese di febbraio fino ad aprile, nell'arco di cinque incontri tra docenti universitari e gli studenti partecipanti, svoltisi presso l'*Aula magna* della Facoltà di Scienze di Varese o nell'*Aula magna* del Chiostro di S. Abbondio, Como. Si è trattato dell'aspetto specifico del progetto: i docenti universitari a contatto con gli studenti sui temi oggetto di analisi. All'intervento dei docenti seguiva il dibattito con gli studenti. Sono intervenuti Roberto Maiocchi (Università Cattolica di Milano) sul tema: *Il tempo e la scienza. Dalla fisica classica alla fisica contemporanea* (Varese, 26 febbraio); Giulio Chiodi (USI) sul tema: *Il problema filosofico della giustizia* (Como, 4 marzo); Luca Daris (USI) sul tema: *La concezione della giustizia nella modernità* (Como, 4 marzo); Carlo Sini (Università degli Studi di Milano) sul tema *La giustizia come virtù e come bene* (Varese, 16 marzo); Patrizia Pozzi

(Università degli Studi di Milano) sul tema *“Eros, il più bello degli immortali”* Esiodo. *L’amore: tra l’umano e il divino* (Como, 23 marzo); Salvatore Natoli (Università degli Studi di Milano-Bicocca) sul tema: *Progresso e catastrofi: dinamiche della modernità* (Como, 26 aprile); Fabio Minazzi (USI) sul tema *Il problema epistemologico del tempo* (Como, 26 aprile). Si tratta di docenti e esperti di varia formazione e di percorsi culturali e intellettuali peculiari; non è la sede per diffondersi analiticamente sui contenuti affrontati dato che il tratto da sottolineare è la curvatura delle conferenze in funzione degli argomenti e la partecipazione degli studenti secondari che hanno potuto dialogare con personalità eccezionali. Inaugurava la serie degli incontri un laureato in ingegneria elettronica e anche laureato in filosofia, il prof. Roberto Maiocchi, espressione di una filosofia, di una razionalità a base scientifica che già era stata di Geymonat. Non è certo un caso che il prof. Maiocchi si sia laureato in filosofia sotto la direzione di Geymonat. Ancora sull’argomento del tempo il prof. Natoli, di diversa formazione, che ha connesso la nozione di progresso alla visione cristiano-giudaica, fondamentale nel mondo occidentale. Utile sicuramente per lo studente liceale ormai cibernauta la descrizione di Natoli che troviamo in Wikipedia: *“Salvatore Natoli è il propugnatore di un neopaganesimo, cioè di un’etica che, riprendendo elementi del pensiero greco (in particolare il senso del tragico), riesca a fondare una felicità terrena, nella consapevolezza dei limiti dell’uomo e del suo essere necessariamente un ente finito, in contrapposizione con la tradizione cristiana”*. Sulla giustizia studiosi come Giulio Maria Chiodi autore di un recente *La filosofia politica di Platone* (2008), proveniente dalla giurisprudenza e Luca Daris, laureato in Scienze politiche a Trieste. Sul tema dell’eros Patrizia Pozzi, docente del pensiero ebraico dell’Università degli Studi Milano. La presenza, l’intervento a Varese di Carlo Sini costituisce un evento a se stante, dato lo spessore di questo studioso di fama internazionale, dalla lucidità impressionante (nacque nel 1933), il suo spontaneo dialogare, come è stato detto, è già esso stesso un autentico fare filosofia, egli si intrattene affabilmente con gli studenti.

L’intervento del prof. Minazzi a Como concludeva la seconda fase del progetto. Il prof. Minazzi riformulava le principali tesi sul tempo muovendo da Aristotele fino ai filosofi dell’epoca nostra: Husserl, Heidegger, passando attraverso Agostino, Leibniz, Newton, Bergson, Einstein, opportunamente richiamandosi alla modernità del trascendentalismo di Kant e al triplice interrogativo che deriva dalla sua filosofia: *cosa posso conoscere? cosa devo fare? cosa posso sperare?* L’esame epistemologico della nozione di tempo portava alla conclusione che non si può pretendere di definire il tempo, ma si possono solo porre diverse definizioni, a seconda dei piani di discorso.

#### **La giornata conclusiva. Festival della filosofia. Tempo, amore e giustizia: la parola ai Giovani Pensatori**

Il progetto dei *Giovani Pensatori* si è concluso il 5 maggio 2010 con lo svolgimento del *Festival della filosofia* tenutosi presso l’aula magna, Università degli Studi dell’Insubria di Varese. Nel corso della giornata (è stata davvero lunga essendo iniziata alle nove del mattino e terminata alle cinque del pomeriggio mettendo a dura prova il respiro scolastico degli studenti liceali generalmente abituati all’orario mattutino). Di notevole spessore culturale, educativo, didattico il Festival ha registrato la presenza simultanea di tutte le componenti del progetto: a) docenti universitari (USI Varese, USI Como, ma anche Univ. degli Studi di Milano; il direttore della rivista filosofica *Diogene*); b) insegnanti di Filosofia dei licei Scientifico e Classico di Varese, Como, Busto; c) circa 200 studenti. Operatori vari con telecamere, i giornalisti della *“Prealpina”*, dirigenti di Istituti scolastici cittadini, colleghi e amici hanno fatto da sfondo all’iniziativa. La giornata è stata organizzata dal coordinatore e ideatore del progetto, prof. Minazzi. Dopo la formula di apertura da parte del prof. Minazzi la parola è andata immediatamente ai giovani liceali che per tutta la mattina si sono avvicinati secondo diverse modalità mediatiche. Studenti di III anno del liceo scientifico (Varese) hanno illustrato con una serie di *slides in power point* la concezione del tempo in Aristotele puntualizzando quella concezione che ispirò il medioevo filosofico e che ancora oggi può suscitare spunti di riflessione sul tempo; di seguito (da una classe della I liceo classico di Varese) riflessioni e opinioni ispirate al *Simposio* e all’*Etica Nicomachea* con esecuzione di brani musicali ispirati a queste eterne tematiche dell’amore e dell’amicizia, si è trattato dell’esecuzione non dell’*Etica Nicomachea* in musica (come pur era stato progettato!) ma di *Funeral of hearts* degli Him. La prof.ssa liceale Marina Lazzari (classe IV liceo scientifico di Varese) invitò originalmente il suo gruppo di studenti a sedersi nel posto dove di solito siedono gli oratori: *Riflessioni sul problema del tempo* è stato l’argomento dibattuto dagli studenti. Un altro gruppo di studenti infine del liceo scientifico di Varese chiuse la serie di interventi riflettendo sul tempo nel senso di porre domande dirette a Carlo Sini.

La sezione *Riflessioni e considerazioni in dialogo con gli studenti* si può considerare la seconda parte della giornata del festival. Sono intervenuti quei docenti universitari che a vario e differente titolo hanno partecipato al

progetto, si tratta di: Federico Gobbo (USI Varese), Carlo Sini (emerito dell'Università degli Studi di Milano), Ubaldo Nicola (direttore rivista filosofica *Diogene*) Gaetano Aurelio Lanzarone (USI Varese), Rolando Bellini (storico dell'arte), Nicoletta Sabadini (USI Como), Brigida Bonghi, Fabio Minazzi (USI Varese), Patrizia Pozzi (Università degli Studi di Milano). Si è rivelato un dialogo fluido, "le opinioni, negli uomini buoni, non sono altro che conoscenza in formazione", vien fatto di riflettere riprendendo la citazione di Milton che compare nel *depliant* illustrativo del festival divulgato negli istituti della provincia. Si era detto di una giornata intensa, dopo gli interventi appena menzionati è il momento delle riflessioni degli insegnanti liceali che hanno seguito e stimolato gli studenti a studiare gli argomenti e ad esprimersi in vario modo (*sito internet*, e direttamente al festival). I docenti liceali hanno puntualizzato in vario modo gli aspetti del progetto, sottolineando la valenza del ritorno ai classici (dato che la filosofia sta nei classici), la condivisione dell'idea che bisogna rivitalizzare lo studio scolastico della filosofia con esperienze come *Giovani Pensatori* proprio nel momento in cui sono in corso nella scuola statale riforme che investono anche l'insegnamento della filosofia. Si è rilevato che alcuni insegnanti hanno aderito con entusiasmo, altri invece sono rimasti indifferenti alla proposta, con tutta probabilità l'indifferenza verso *Giovani Pensatori* va attribuita all'assenza di un'abitudine a progettare. Tratti specifici del progetto, hanno rilevato gli insegnanti, sono stati l'aver posto la connessione tra Università e Liceo, lo sviluppo simultaneo degli stessi argomenti: tempo, amore, giustizia, il confronto tra studenti e docenti universitari, la giornata finale con la presenza di tutti i partecipanti al progetto.

La pausa musicale ovvero lo *Spazio musical-filosofico autogestito dagli studenti* ha segnato il passaggio al pomeriggio e all'intervento conclusivo del prof. Gianni Degli Antoni (Università degli Studi di Milano) dal titolo inconsueto *Le nuvole: un dialogo*. Gli studenti hanno potuto apprezzare l'eccezionale personalità del prof. Degli Antoni (padre dell'informatica in Italia) e lo sguardo da lui lanciato sul futuro delle scienze e dell'umanità stessa, in un'epoca in cui tutto è interconnesso, in cui l'uomo è battuto dal PC, il prof Degli Antoni lancia il suo monito di enorme valenza, "tentate l'impossibile – disse ai giovani – non rinunziate a criticare".

**IL MIND-BODY PROBLEM:  
UN ESEMPIO DI INTERAZIONE TRA SCIENZA E FILOSOFIA<sup>1</sup>**

**Michele Della Puppa**

**Il ruolo della filosofia analitica**

Il *mind body problem*, ovvero il problema del rapporto mente – corpo, più precisamente mente – cervello, rimane a tutt’oggi una questione aperta, al centro del dibattito filosofico e scientifico. In realtà quello della mente e della sua natura è senza dubbio il mistero più affascinante che si pone all’uomo da sempre ed è stato al centro dell’indagine filosofica fin dalle sue origini.

Ma in questi ultimi decenni è diventato innanzitutto oggetto d’indagine da parte delle scienze empiriche e sperimentali; si sono venute affermando le scienze della mente, termine che comprende una pluralità di discipline, dalle scienze cognitive alle neuroscienze, il cui fine convergente è quello di studiare la mente in tutti i suoi aspetti. Cercano soprattutto di capire come da una massa organica, materiale (il cervello), si siano venute sviluppando quelle funzioni mentali specifiche dell’essere umano (pensare, ragionare, immaginare...), in altre parole il pensiero cosciente, quel pensiero che esprimiamo attraverso un linguaggio simbolico complesso.

Un ruolo centrale viene svolto dalle neuroscienze, una branca della neurobiologia che analizza specificatamente il cervello attraverso le neuroimmagini offerte da tecnologie sempre più evolute (PET, risonanza magnetica funzionale...) che permettono di rappresentare ogni aspetto e processo che avviene nella massa cerebrale in corrispondenza a determinati stati e attività mentali.

Ci si chiede allora se la filosofia nel senso classico e convenzionale del termine, non rischi di essere definitivamente estromessa da uno dei suoi fondamentali ambiti di indagine: la mente umana.

Da sempre infatti la filosofia di fronte ad interrogativi: che cos’è la mente umana? Come funziona? Quali sono le sue possibilità e i suoi limiti? ha cercato di dare risposte, per quanto contrastanti, contraddittorie e mai definitive, comunque compatibili con la ragione umana.

Nel confronto con le scienze empiriche e sperimentali, la filosofia negli ultimi secoli si è vista progressivamente ridurre il proprio ambito di ricerca giocando alla difensiva: dalla natura e i suoi fondamenti ultimi, alla coscienza, all’io, alla mente.

La stessa terminologia utilizzata dalla filosofia per indicare la sede delle nostre facoltà superiori ha subito nel corso del tempo una significativa trasformazione: dall’originario termine anima, di derivazione religiosa a quello di mente (*mind*), parola divenuta egemone nel pensiero filosofico e scientifico contemporaneo.

In realtà l’attività filosofica oggi è tutt’altro che esclusa dal dibattito sul problema della mente e il suo rapporto con il cervello; si tratta di capire quali modelli e orientamenti filosofici sono direttamente coinvolti in questo dibattito; in altre parole che cosa significhi oggi fare filosofia.

È la filosofia di orientamento analitico ad affermarsi in questo ambito interagendo con le neuroscienze e le scienze cognitive.

Quando parliamo di filosofia analitica non possiamo non fare un esplicito riferimento a quel filosofo del ‘900 che per certi aspetti ne è considerato il fondatore: Wittgenstein, partendo da quel celebre passo del *Tractatus* dove si afferma che la filosofia non è dottrina ma attività, attività chiarificatrice logico-concettuale che ha il compito innanzitutto di indagare in senso logico e semantico il linguaggio attraverso cui si esprime il nostro pensiero. Una filosofia quella analitica che rinuncia ad una funzione euristica per diventare attività chiarificatrice.

---

<sup>1</sup> Il testo qui presentato costituisce la rielaborazione della omonima relazione tenuta nel corso dell’iniziativa culturale *Il maggio filosofico* che si svolge ogni anno ad Ancona a cura della sezione dorica della Società Filosofica Italiana. Il tema contenitore del Maggio 2010 è stato *L’io conteso*.

Ma questo non è da intendersi come una limitazione, una marginalizzazione o peggio ancora una sconfitta della filosofia, ma una possibilità di svilupparsi ed espandersi verso nuovi orizzonti. In quanto attività chiarificatrice la filosofia oggi più che mirare al raggiungimento di una sintesi totale in grado di inglobare in una prospettiva unificante ed unitaria tutta la realtà, può diventare un rigoroso metodo di riflessione critica il cui fine è la ricerca del senso e del valore, l'apertura alla gamma tutta intera delle dimensioni dell'umano, un tentativo di dare risposte non definitive agli interrogativi fondamentali dell'esistenza umana, in opposizione ad ogni forma di chiusura e di dogmatismo.

Una filosofia così intesa deve innanzitutto interagire, dialogare con la ricerca scientifica, analizzando i suoi termini, i suoi concetti, le sue proposizioni e riflettendo sui suoi risultati. La ricerca di una teoria unificata della mente coinvolge inevitabilmente la filosofia ma non può prescindere dalla conoscenza accurata della realtà biologica senza la quale la mente umana non ci sarebbe.

### **Verso il Riduzionismo: identità, corrispondenza, funzionalismo**

La ricerca neuroscientifica ha indotto la filosofia della mente ad abbandonare ogni forma di dualismo di derivazione cartesiana per approdare a forme sempre più radicali di riduzionismo con il principio di identità: la mente è il cervello e non una sostanza, una *res*, un principio immateriale magari installato, collocato in qualche area del nostro cervello. Se la mente fosse una sostanza diversa dal cervello perché mai dovrebbe essere alterata da cambiamenti di materia?

Eppure quando parliamo di attività, stati mentali, utilizziamo termini e concetti diversi da quelli neurobiologici; da un punto di vista epistemologico questo comporta il passaggio da un dualismo ontologico di cartesiana memoria ad un dualismo metodologico tendente a considerare le attività specificatamente mentali come qualcosa di distinto dai processi cerebrali. Ogni stato ed evento mentale è riconosciuto per il ruolo, la funzione che esso svolge nell'intera vita mentale di un agente. Prescindendo da come tale ruolo è realizzato fisicamente. Per spiegare questo concetto si è ricorsi alla celebre equazione: la mente sta al software come il cervello sta all'hardware.

È la teoria computazionale della mente che si è sviluppata nell'ambito dell'orientamento funzionalista. Rifacendosi al lavoro del matematico inglese Alan Turing tale teoria descrive il funzionamento della mente come un processo di elaborazione di informazioni attraverso una rete di algoritmi, di calcoli; la mente funzionerebbe come un computer che grazie al suo software riceve un input ed elabora un output corretto. Secondo questa teoria allora gli stati mentali non sono identificati con gli stati cerebrali. Al principio di identità, proprio del riduzionismo eliminativista si sostituisce quello di corrispondenza: posso solo constatare che a determinati stati mentali corrispondono determinati movimenti neuronali in determinate aree cerebrali; si è così salvaguardata l'autonomia del mentale senza con ciò rinnegare interamente il principio di identità affermato dalle neuroscienze.

Questo orientamento filosofico apre alla possibilità di sviluppare forme sempre più sofisticate di intelligenza artificiale (*da seriale a parallela*) indipendenti dalla massa cerebrale, alla possibilità quindi di costruire macchine intelligenti. Si avanza la tesi della cosiddetta realizzabilità multipla: gli stessi calcoli della mente possono essere compiuti da macchine di differente natura. Partendo dalla premessa che il pensiero sia una semplice manipolazione di simboli dati, i teorici dell'Intelligenza Artificiale giungono a sostenere la possibilità di creare macchine pensanti.

L'idea che il pensiero non sia altro che calcolo, manipolazione di simboli dotati di contenuto rappresentazionale viene già intuita nel 1600 dal filosofo inglese Thomas Hobbes, per il quale pensare, ragionare non è altro che calcolare.

La ragione come facoltà calcolatrice ci permette di prevedere le conseguenze delle nostre azioni. La conoscenza per Hobbes non è più il fine ultimo dell'uomo, come pensava Aristotele; è uno strumento per agire nel mondo. Non viviamo per conoscere, ma conosciamo per vivere (o meglio per sopravvivere).

Possiamo tuttavia ritenere che il modello filosofico originario del funzionalismo computazionale può essere individuato nella gnoseologia kantiana, nella *Critica della ragion pura*; una delle tesi centrali sostenuta dal filosofo tedesco è che possiamo parlare di intelletto, di mente non come anima, come sostanza immateriale, ma come

insieme di categorie, di funzioni; possiamo descrivere come funziona la nostra mente ma non definirla che cos'è nella sua essenza.

Kant quindi come anticipatore dell'intelligenza artificiale? Tesi indubbiamente azzardata, eppure se definiamo kantianamente la mente come un insieme di funzioni diventa legittimo paragonarla al software di un computer. Anche il software è un insieme di funzioni e nulla esclude in linea di principio che un sofisticato computer possa calcolare come la mente umana.

### **Dall'analogia mente-computer al connessionismo. Critiche al modello computazionale**

Ma è il filosofo americano contemporaneo John Searle a contestare il paragone tra computer e mente umana con le seguenti argomentazioni: innanzitutto il computer si limita a manipolare simboli dati, la mente umana è in grado di comprenderli e interpretarli. Le macchine, i computer quindi non pensano poiché non sono in grado di dare un significato ai simboli che connettono. Il computer è solo capace di eseguire regole formali, ma non è in grado di comprenderne il significato, quindi può simulare il pensiero umano ma non replicarlo, in quanto sono privi di coscienza e di capacità di comprensione.

Una macchina ben programmata, fa notare Searle, può benissimo tradurre un testo dall'italiano al cinese, ma questo non implica che sappia in senso proprio il cinese e l'italiano.

Inoltre va anche evidenziato che i processi cognitivi possono essere adeguatamente simulati solo da una macchina la cui struttura sia analoga al nostro cervello, in cui esiste un elevato numero di connessioni tra unità neuronali e in cui l'elaborazione dei dati avviene in parallelo; ovvero il nostro cervello elabora molti pezzi di informazione simultaneamente e non in sequenza. I cervelli, per usare un'espressione di Chalmers, a differenza dei computer che elaborano serialmente, sono dei processori intensivamente paralleli.

Tale definizione della mente-cervello ha una ricaduta rivoluzionaria sul piano filosofico ed epistemologico: la mente sembrerebbe organizzata in vari moduli (aree) che svolgono compiti diversi. Quando pensiamo, proviamo emozioni, interagiamo con il mondo attraverso i sensi, ci sembra che tutte queste attività facciano capo alla nostra mente e che questa sia un'entità unica e indivisibile: un'unica mente pensa, sente e dirige il corpo. Sono proprio le ricerche neuroscientifiche ad accreditare un'immagine diversa della mente. Il nostro cervello sembrerebbe organizzato in vari moduli che svolgono compiti diversi. Allora la nostra mente, in quanto cervello, non è riconducibile ad un centro unico; come scrive Levy, questo sarebbe un pregiudizio di origine cartesiana da cui le neuroscienze ci hanno liberato. La nostra mente, in quanto coincidente con il cervello, presenterebbe una struttura di tipo modulare; moduli che entrano in relazione sinergica tra loro e quanto più agiscono sinergicamente, tanto più rendono la nostra mente efficiente, capace di autocontrollo. Quindi la mente è un insieme di processi, di meccanismi, non qualcosa al di là di essi. Ogni essere umano come ogni organismo vivente complesso è una comunità di meccanismi.

Tutte le precedenti considerazioni tenderebbero a mettere in discussione la tesi di fondo del funzionalismo computazionale sull'analogia mente-computer, per ribadire invece che tra il modo di procedere della mente umana, ovvero del cervello, e il computer vi è una differenza sostanziale, attualmente insuperabile.

Inoltre al funzionalismo, come al riduzionismo eliminativista, sfuggirebbe quell'aspetto peculiare della mente che è la dimensione soggettiva degli stati mentali, i qualia, la cui caratteristica è di essere eventi in prima persona, soggettivi, intimi, privati.

Si può studiare, come fanno le neuroscienze, cosa avviene nel cervello di una persona in presenza di un determinato stato mentale (emozione, desiderio, volizione, pensiero... in sostanza sono gli stati d'animo che derivano da esperienze sensitive, percettive e riflessive), ma è pur sempre un'analisi dello stato in terza persona. La frattura sembra insanabile: si tratta di mettere in relazione due aspetti della realtà per definizione inconciliabili, ossia eventi in terza persona e quelli in prima persona. Si può anche affermare che tale distinzione non è solo epistemologica, metodologica, ma anche ontologica, in quanto riguarda differenti livelli dell'essere. Anche le neuroscienze quindi lasciano irrisolte le questioni più profonde che riguardano l'essenza degli stati mentali e la loro problematica coesistenza con gli stati fisici. Sembra così riemergere il dualismo mente (eventi in prima persona) corpo (eventi in terza persona), non solo a livello metodologico ma anche ontologico. Qualcuno infatti si è chiesto se l'anima, qualsiasi cosa essa sia, risieda davvero tra i neuroni della materia grigia.

### Verso l'eliminativismo

Secondo l'impostazione eliminativista del neurofilosofo Paul Churchland, data l'impossibilità di arrivare ad una descrizione oggettiva e standardizzata degli stati mentali soggettivi (qualia), data la loro ineffabilità, sarebbe opportuno cominciare a negare l'esistenza dei qualia. Churchland propone una nuova prospettiva, radicalmente innovativa: se solo abbandonassimo l'idea di aver mai posseduto qualcosa di simile a una mente cosciente e cominciasimo ad allenare il meccanismo innato di introspezione con l'aiuto delle nuove e più raffinate distinzioni fornite dalle neuroscienze, scopriremmo molte più cose e arricchiremmo le nostre vite interiori diventando materialisti. Secondo questo orientamento la mente, la coscienza, il sé, gli stati mentali in generale sono solo costrutti teorici di una teoria sbagliata, riconducibile alla psicologia del senso comune, destinata ad essere soppiantata dalle neuroscienze. Churchland negando l'esistenza di stati mentali come i desideri, le emozioni, le credenze non intende negare che abbiano un fondamento nel nostro cervello e un'influenza sul nostro comportamento, ma intende solo sottolineare l'inadeguatezza della descrizione che la psicologia del senso comune ci offre nella ricerca delle cause.

Ma alla domanda che cos'è la coscienza? Come definire uno stato cosciente dal punto di vista neurobiologico? Le indagini effettuate attraverso le neuroimmagini rivelano che durante la percezione cosciente regioni altamente distribuite della corteccia cerebrale sono transitoriamente coinvolte in oscillazioni sincronizzate ad alta frequenza. Quando invece gli stimoli non vengono percepiti coscientemente le varie regioni che li elaborano non si congiungono entro configurazioni globali sincronizzate. Quanto più le scariche neuronali procedono di intensità sincronica distribuita, tanto più cresce il senso di consapevolezza e di autocontrollo. La consapevolezza si manifesta a livello cerebrale quando i neuroni ampiamente distribuiti danzano insieme scaricando simultaneamente. Se la coscienza in quanto consapevolezza di sé è un processo ampiamente distribuito, concludiamo con gli eliminativisti che il sé in quanto res, entità, sostanza autonoma, non esiste. Quindi anche la coscienza, l'io vengono così ridotte a un fenomeno fisico-biologico complesso.

Se le neuroscienze ricercano i correlati neuronali degli stati mentali in forza del principio di corrispondenza, sono tali scariche neuronali oscillatorie ad alta frequenza rivelative di uno stato di consapevolezza, di autocoscienza. Ma oltre questa rilevazione, constatazione empirica la neurobiologia non può e non intende andare.

Thomas Metzinger, filosofo tedesco di orientamento analitico, nel saggio *Il tunnel dell'io*, uscito recentemente in Italia, riprende il progetto di Churchland e per certi aspetti giunge a conseguenze ancora più radicali: quando proviamo un'emozione, una sensazione, quando esperiamo un qualunque stato mentale, il contenuto fenomenico è la sensazione stessa e non ciò a cui essa si riferisce, ovvero il contenuto fenomenico non è determinato dall'ambiente ma dalle sole proprietà interne del cervello e si può riprodurre un determinato stato mentale agendo sul piano cerebrale con una pluralità di tecniche manipolative (dalla psicoterapia tradizionale al ricorso ai psicofarmaci, fino alla psicoturgia).

Secondo Metzinger non appena saremo in grado di conoscere gli stati fisici, i correlati neuronali di uno stato mentale, saremo potenzialmente in grado di attivare questi stati attraverso un'adeguata stimolazione cerebrale. Tanto per fare un esempio riportato dallo stesso autore, l'esperienza soggettiva di degustazione di un determinato cibo non richiede l'acquisizione di quel determinato cibo. Ne deriva che io posso alterare, modificare, produrre il contenuto fenomenico di uno stato mentale ed anche trasferirlo in organismi non umani una volta individuato. "Attivate il correlato neuronale di una data esperienza e avrete quel tipo di esperienza".

Non è un caso che una delle più recenti discipline che si vanno affermando nei centri di ricerca sul cervello umano è la neurotecnologia. Se ogni stato mentale è fondamentalmente una costruzione cerebrale perde anche di significato e di valore la distinzione tra stati cerebrali e stati mentali.

Le conseguenze sul piano epistemologico e quindi filosofico sono notevoli: innanzitutto la realtà che noi percepiamo è fondamentalmente una rappresentazione del nostro cervello che agisce da filtro selettore, ovvero da tunnel secondo l'espressione di Metzinger; le immagini che appaiono nel tunnel dell'io sarebbero proiezioni dinamiche di qualcosa di più grande e di complesso ma non è la realtà così com'è in se stessa. Ma queste immagini non vengono riconosciute dal sistema cosciente come immagini costruite internamente, da cui ne deriva, secondo Metzinger, il nostro realismo ingenuo. "Anche se crediamo che qualcosa non sia che una

costruzione interna, possiamo averne esperienza soltanto come qualcosa di dato. Noi abbiamo sempre esperienza di qualcosa di dato e mai come qualcosa di costruito”.

Quello che vediamo e udiamo, percepiamo attraverso i sensi non è che una piccola porzione di ciò che esiste fuori di noi, una realtà estremamente più ricca. Come nota Metzinger nel libro citato, in accordo con la teoria evuzionistica, “i nostri organi non si sono evoluti per rappresentare l’enorme varietà e ricchezza del mondo... ma solo per permetterci di sopravvivere. Per questo la nostra esperienza cosciente non è l’immagine speculare della realtà quanto piuttosto un tunnel attraverso di essa. Il nostro modello cosciente di realtà è una proiezione basso dimensionale della realtà fisica, inconcepibilmente più ricca, che ci circonda”.

Ma da questa impostazione sembra riemergere il dualismo kantiano tra fenomeno e noumeno per quanto Metzinger nel suo libro non faccia alcun accenno a Kant. Ovvero il mondo che conosciamo è il mondo che i nostri sensi recepiscono e la nostra mente rielabora.

### **Mente estesa e principio di parità**

Quella della mente estesa è una teoria che si va affermando in alcuni ambienti scientifici e filosofici ed ha fondamentalmente una valenza, una finalità pratica, etica come avremo modo di spiegare più avanti. Viene sostenuta da filosofi della mente come Chalmers e Clark ma anche da biologi come Dawkins. Secondo tale teoria la mente umana è una struttura complessa allargata alle tecnologie e a tutti quegli strumenti che utilizziamo per potenziare le nostre facoltà cognitive. La mente allora non è completamente contenuta nel nostro cervello, non è solo un insieme di meccanismi fatti di neuroni e di sinapsi, include anche tutti quegli strumenti che abbiamo sviluppato noi stessi (i nostri calcolatori, i nostri libri, un magazzino di informazioni e tutto ciò che concorre a sostenere la nostra attività cognitiva).

Così Chalmers giustifica il concetto di mente estesa: “se qualcosa svolge un ruolo nell’attività cognitiva, tale che, se fosse interno non avremmo difficoltà a concludere che è parte della mente, dovrebbe essere considerato parte della mente indipendentemente dal fatto che sia o no interno”.

Strettamente collegato al principio di mente estesa è il principio etico di parità (PEP). Scrive sempre Chalmers: “se qualche parte del mondo esterno funziona in modo tale che se fosse interno al cranio non avremmo esitazione a chiamarlo cognitivo, allora dovremmo considerare quella risorsa esterna parte della mente”. Poiché la mente si estende nell’ambiente esterno, le alterazioni dei puntelli esterni usati per pensare sono eticamente allo stesso livello delle alterazioni del cervello. In altre parole se gli interventi sulla mente estesa non sono problematici da un punto di vista etico, allora non dobbiamo considerare eticamente problematici interventi analoghi sul cervello. Diventa così eticamente legittimo intervenire sul cervello non solo ai fini curativi, ma anche per potenziare le nostre capacità cognitive, e perché no per modificare la nostra stessa natura e identità di esseri umani. Siamo così entrati nell’era postumana?

D’altronde la ricerca dei correlati neurali di ogni nostro stato mentale è una condizione irrinunciabile per costruire la neurotecnologia che diventa lo sbocco concreto possibile delle neuroscienze.

### **La libertà umana tra determinismo e libero arbitrio**

Il problema della mente, della coscienza umana, nonostante la tendenza a ridurla al cervello, rimane ancor oggi un enigma, un mistero, soprattutto perché ci pone di fronte all’interrogativo sulla libertà umana. Ovvero avere una mente diventa un aspetto cruciale non solo dell’essere cognitivo ma anche dell’essere soggetti liberi, dotati di libero arbitrio, capaci di autodeterminarsi e quindi responsabili. Il possesso del pensiero cosciente ci apre la strada all’esercizio della libertà del volere e quindi dell’etica. Solo l’uomo, direbbe Kant, in quanto dotato di libero arbitrio può essere considerato un soggetto morale.

Il concetto di libertà è così strettamente connesso con quello di responsabilità. Un individuo è responsabile delle proprie azioni solo quando prima di agire si forma un’intenzione consapevole del proprio agire. Ma su molte delle nostre azioni esercitiamo un limitatissimo controllo consapevole, ovvero vengono eseguite troppo velocemente per permetterci di progettarle in anticipo.

Secondo le ricerche del neurofisiologo americano Benjamin Libet anche le azioni compiute deliberatamente sono innescate da meccanismi inconsci e iniziano prima che noi decidiamo di compierle “il processo che porta a un’azione volontaria viene iniziato dal cervello in modo inconscio, molto prima che appaia la volontà cosciente di agire”. Anche quelle azioni che noi reputiamo frutto di una scelta libera e consapevole sfuggirebbero al nostro controllo.

Non causiamo consciamente le nostre intenzioni, decisioni o volizioni e quindi nemmeno le nostre azioni, la nostra coscienza arriva troppo tardi per avere un ruolo causale. La coscienza è informata della decisione ma non la crea.

Possiamo allora considerarci liberi? La risposta di Libet è affermativa poiché ci è ancora possibile controllare il risultato finale, decidendo di procedere nell’azione o se bloccarla. Ma allora cambia il significato di libero arbitrio che consiste nella capacità di inibizione ovvero la capacità di riuscire a scegliere di non fare una cosa. Essere liberi significa esercitare un certo dominio sui propri pensieri e sulle proprie azioni. Non significa poter realizzare ciò che si desidera, bensì avere il controllo su se stessi. Anche di fronte a fatti, ad eventi che non determiniamo, ma che ci troviamo a subire, deve comunque considerarci libero di reagire e quindi di scegliere.

### La ricerca di nuovi modelli etici

Metzinger nel suo libro già citato, di fronte alla domanda se sia possibile costruire una macchina artificiale postbiotica dell’io, ovvero una coscienza artificiale, un sistema cosciente che quindi richieda una rappresentazione unitaria della realtà, dà una risposta affermativa. La costruzione di una coscienza artificiale non è fantascienza e non è neppure un problema teorico di filosofia della mente quanto una sfida tecnologica ed etica. “Il vero problema risiede nello sviluppare un hardware di tipo non neuronale con il giusto potere causale”. Ma un evento di questo tipo “trasforma il sistema artificiale in un oggetto passibile di preoccupazione morale. In qualcosa che è potenzialmente capace di soffrire”. È questo per Metzinger un argomento di principio contro la creazione di una coscienza artificiale quale scopo della ricerca accademica. La ricerca scientifica e tecnologica in questo ambito deve necessariamente darsi un codice etico, assumendo come principio etico minimale quello di astenersi dal fare tutte quelle cose che potrebbero provocare un aumento del livello generale di sofferenza e di confusione nell’universo.

Ma a questo punto viene spontaneo chiedersi: “se potessimo incrementare il livello generale di piacere e di gioia dell’universo riempiendolo con sé replicanti e macchine postbiotiche dell’io felici, sarebbe il caso di farlo? Se potessimo colonizzare l’universo fisico con le macchine della felicità, lo faremmo davvero? Se la nostra nuova teoria della coscienza ci permettesse alla fine di trasformare noi stessi da antiquate macchine dell’io biologiche in macchine della felicità, lo dovremmo fare?”

La risposta di Metzinger è negativa anche se in termini non assoluti, perentori, ma dubitativi, problematici.

Gli esseri umani, in quanto animali ragionevoli, non attribuiscono valore alla felicità di per se stessa, vogliono una giustificazione razionale alla felicità, in quanto esperiscono coscientemente la propria esistenza come qualcosa dotato di valore.

È un’idea di felicità antitetica a quella di felicità in senso edonistico, che recupera il concetto di felicità intesa come *Eudaimonia* (stare bene con il proprio demone, ovvero stare in pace con la propria coscienza) dall’*Etica Nicomachea* di Aristotele. Se la felicità è il sommo bene, la si può raggiungere, nel caso dell’uomo, solo nell’esercizio delle virtù più alte, quelle che esprimono la sua essenza di animale ragionevole e sono la *phronesis* e la *sophia*. Per Aristotele è nella ricerca delle verità ultime (il sommo bene e le cause prime) che l’uomo può raggiungere la vera felicità.

La ricerca intellettuale e la vita contemplativa possono rappresentare la sola via di liberazione anche per l’uomo d’oggi?

### Bibliografia di riferimento

A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza 2002

B. Libet, *Mind Time, il fattore temporale nella coscienza*, Cortina editore, Milano 2007

D. Chalmers, *La mente cosciente*, Milano 1999

J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Cortina Editore, Milano 1998

N. Levy, *Neuroetica*, ed. Apogeo, Milano 2009

P.M. Churchland, *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neuro computazionale*, Il Mulino, Bologna 1992

S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza 2007

Th. Metzinger, *Il tunnel dell'io*, Cortina Editore, Milano 2010

## UN'ETICA PER IL FUTURO<sup>1</sup>

Vittorio Mencucci

La profonda crisi di valori etici che stiamo vivendo fa sentire necessaria una rifondazione della morale, sia nel concreto vivere del popolo, che nel pensiero filosofico. Le due prospettive sono connesse tra loro perché la filosofia, come dice Hegel, è il proprio tempo visto con la ragione, talora alla maniera della civetta di Minerva che si leva a volo al calar del giorno per rivedere in bianco e nero, ossia nella logicità della ragione, ciò che è stato vissuto negli accesi colori delle passioni, talora alla maniera della talpa che senza vedere e senza esser vista procede nel suo scavo oltre il cammino dei fatti.

Con la denuncia di tangentopoli credevamo di aver debellato la corruzione, oggi la costatiamo ancor più devastante. Se allora la rapina del denaro pubblico era in funzione del partito e quindi poteva autogiustificarsi in funzione di un progetto politico, oggi assistiamo all'uso del ruolo politico solo in funzione dei vantaggi personali in denaro o in prestazioni sessuali. Il fondo dell'abisso è caratterizzato dal fatto che la corruzione dei potenti non genera un sussulto di indignazione nelle masse popolari, ma piuttosto invidia e, nella misura in cui è possibile, imitazione. Il discrimine tra ciò che si può fare e ciò che non si deve fare non è più tracciato dalla coscienza etica, ma dalla disponibilità dei mezzi.

La riflessione filosofica spiega questa situazione come conseguenza dello sviluppo tecnologico e della cultura nichilista. La tecnologia che domina il nostro tempo non è un puro strumento sottomesso al nostro arbitrio, ma l'orizzonte globale entro cui il mondo e la realtà umana acquistano un nuovo significato. Per sua natura ci offre strumenti, non dice nulla sui valori che guidano le nostre scelte. Se sto male, mi rivolgo al tecnico della malattia, ma una volta guarito non posso chiedere al medico se abbia senso continuare a vivere. Max Weber diceva: la scienza è a-valutativa, i valori sono a-razionali. Non avendo un proprio valore, la tecnologia fa suo quello del sistema capitalistico in cui si inserisce. In quanto permette il raggiungimento di ogni scopo, essa stessa si pone come fine più ambito. Il suo indiscutibile successo impone il suo criterio operativo, ossia l'efficienza, come criterio ultimo e universale di ogni agire umano: onestà, giustizia, verità.. rimangono solo la facciata retorica per coprire un terribile vuoto etico nella concretezza del vivere quotidiano. C'è un rovesciamento di prospettiva: l'homo sapiens ha sempre guidato la mano dell'homo faber, ora l'homo faber con l'ingegneria genetica è capace di costruire l'homo sapiens. È questa la più radicale "trasvalutazione" che il pensiero nichilista poi sviluppa.

In perfetta sintonia Zaratustra (Nietzsche) ammonisce: "figlioli siate fedeli alla terra e non ascoltate coloro che vi parlano di speranze ultraterrene". La morte di dio che il pazzo annuncia sulla piazza del mercato, mentre lo cerca con la lanterna accesa in pieno giorno, genera una duplice e contraddittoria conseguenza. Se dio è morto, ogni avventura è possibile, non ci sono più le colonne di Ercole con il loro monito: non plus ultra! ma al nostro ardire il mare è aperto... "e non vi fu mai un mare così aperto". Allo stesso tempo, ora che abbiamo spezzato le catene che legavano la terra al suo sole, non c'è più né sopra, né sotto, ma un continuo precipitare, non c'è più né giorno, né notte, ma un continuo farsi più buio. Se dio è morto, conclude Sartre, è la stessa cosa condurre popoli o ubriacarsi in solitudine. Se non c'è un punto di riferimento non è possibile pronunciare giudizi di valore: spendere la vita per gli altri o chiudersi nel cerchio dell'egoismo sono scelte personali di uguale valore etico. Riemerge il discorso di Callicle nel *Gorgia* di Platone: è legge di natura che il più forte soggioghi il più debole. Lo stesso principio lo ritroviamo nel *Mein Kampf*. Anche "La nuova destra francese" riconosce nella forza l'unico criterio per regolare le relazioni tra uomini e la corrente antiedipica rifiuta ogni norma come oppressiva per lasciar libera la creatività vitale dell'eros. Il nichilismo ha dominato la scena filosofica per alcuni decenni alla fine del ventesimo secolo.

"Di nichilismo ne abbiamo a sazietà, abbiamo detto tutto quello che si poteva dire, ora è necessario ricostruire la convivenza pacifica, non ritornando ai vecchi dogmi, ma esplorando nuove possibilità". Questa espressione di

---

<sup>1</sup> Conversazione tenuta ad Ancona, nell'ambito del *Maggio filosofico 2010*, organizzato dalla sezione SFI di Ancona.

Marramao e Bolaffi in *Frammento e Sistema* (Roma 2001) all'inizio del duemila esprimono lo status del dibattito filosofico.

La gerarchia cattolica affronta la crisi con un richiamo al passato, riprendendo la classica teoria della legge naturale: queste norme sono eternamente valide, si tratta solo di convincere gli uomini a osservarle. Gli stessi teologi cattolici assumono però un atteggiamento critico, come risulta nella rivista internazionale di teologia *Concilium* (n.3/2010). In particolare mettono in risalto come la legge naturale rispecchi una prospettiva eurocentrica e non sappia valorizzare le differenze espresse dalle altre civiltà. In secondo luogo la legge naturale fa uso del metodo deduttivo, perciò rimane astratta, non sa cogliere la concretezza del vivere esperita nella quotidianità. Infine non sa tener conto dell'apporto che viene dallo sviluppo del sapere scientifico. Tuttavia questi teologi riconoscono alla legge naturale la funzione di mettere in luce che la norma ha un valore che si impone alla coscienza e non è una pura convenzione lasciata all'arbitrio del decisionismo. Si tratta di conciliare il valore etico della norma con l'aderenza ai problemi posti dalla vita, l'a-priori della dignità umana e i contenuti elaborati in base all'esperienza.

Nella prospettiva cattolica particolarmente significativa la presa di posizione di Jacques Maritain. Nelle sue trasmissioni radio durante la guerra per sostenere il morale delle truppe della resistenza afferma che la ricostruzione della Francia può avvenire solo sulla base della sua radice storica del cristianesimo. Si tratta di un cristianesimo inteso come *Umanesimo integrale*. Quando però nel 1946 entra a far parte della commissione che deve redigere *La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, si rende conto che tale criterio è inadeguato, perché non tiene conto delle differenze di altri popoli, di altre culture e di altre religioni e afferma che un'etica adeguata alla convivenza pacifica di tutti i poli può sorgere soltanto sulla base di una "fede laica comune": fede e non teorie dimostrate, perché su queste non c'è mai accordo; laica, perché ugualmente impossibile l'accordo partendo dalle religioni; per essere comune può partire solo dalla concreta esperienza di vita in cui si precisano quelle condizioni indispensabili alla pacifica convivenza.

Già la Scuola di Francoforte, nell'immediato dopoguerra, reagiva contro una ragione modellata sul criterio dell'efficienza: non sappiamo che farcene di una ragione che non ha nulla da eccepire all'organizzazione scientifica ed efficiente dei campi di sterminio, vogliamo far valere la sua forza critica verso ogni distruzione dell'uomo che percorre tutta la storia del capitalismo per giungere al vertice dei campi di sterminio. In Germania, negli anni settanta si afferma un movimento di pensiero che prende il nome di *riabilitazione della filosofia pratica*, che diventerà il titolo di una raccolta di saggi guidata da Manfred Ridel (1972). Di fronte all'etica della responsabilità che nel contesto di Max Weber significa l'abbandono dei valori, per assumere decisioni (decisionismo) guidate solo dalla scienza, Hans Jonas fa notare che "responsabilità" comporta un dover rispondere. Abbiamo sempre pensato di dover rispondere a chi sta sopra di noi, il capo-ufficio, il giudice..., in ultima istanza a Dio, padrone dei padroni. Oggi la prospettiva si rovescia: debbo rispondere a chi mi è inferiore, non per natura, ma perché le concrete condizioni di vita non gli permettono di esprimere la dignità di persona. Non gli debbo parole, ma l'impegno per cambiare concretamente la sua condizione di inferiorità. Anche Paul Ricoeur vede l'uscita dal nichilismo etico nella concreta situazione di trovarsi di fronte al degrado della persona umana. La demolizione del nichilismo mi lascia smarrito: non so più di dove vengo, quale sia il mio destino, chi sono, ma faccio esperienza che c'è l'intollerabile: un uomo che muore di fame o di malattia senza nessuna cura. La certezza dell'intollerabile è il punto di Archimede per sostenere il peso dell'etica contro ogni nichilismo. Emmanuel Levinas elabora l'etica del volto. Il volto è la manifestazione, l'epifania della persona. La posizione tipica dell'uomo è quella di stare faccia a faccia, ciò comporta che io debbo riconoscere nell'altro tanta dignità quanta ne esigo per me.

Da questo breve panorama del pensiero attuale emerge l'attenzione per una ricostruzione della vita etica, non però in base a principi astratti, metafisicamente dimostrati, che richiedono solo di essere applicati nella pratica, ma partendo dall'esperienza di degrado e di lotta per un riscatto di dignità a cui ogni uomo ha diritto. La riflessione filosofica può essere utile per dare le coordinate di questo cammino storico e aggiungere poi un sostegno di motivazioni alle nuove posizioni conquistate.

## L'ERMENEUTICA DI PAUL RICOEUR<sup>1</sup>

Giulio Moraca

La realtà culturale dei nostri tempi, dominati dalla frammentazione e da una estrema pluralità di correnti, di interessi e di ambienti spesso autoreferenziali, è molto variegata e complessa. Non è più possibile parlare di egemonia culturale. È necessario, però, individuare alcune priorità intellettuali, fra le quali l'ermeneutica, ultima spiaggia di approdo del '900. Dopo la traumatica fine delle ideologie, dopo il fallimento di escatologie politiche, che pretendevano di trasformare l'uomo e il mondo in senso salvifico su un piano immanentistico, la religione, sia per i credenti sia per i non credenti, è ritornata a costituire un argomento forte e prioritario. E la filosofia non a caso sembra rimandare a testi sacri, oggetto di svariate interpretazioni. Di qui l'importanza dell'ermeneutica di Gadamer, capace di spaziare dalla poesia alla narrativa all'arte, alla filosofia antica e moderna, caratterizzata da un pensiero piuttosto conciliante. L'ermeneutica di Ricoeur, però, è, a mio avviso, più complessa, più approfondita, più conflittuale, figlia probabilmente di una maggiore inquietudine.

Paul Ricoeur (1913-2005), francese, cristiano protestante, rinvia esplicitamente ai testi del cristianesimo. Anche se ha sempre dichiarato con forza di distinguere l'attività di filosofo da quella di uomo di fede, la sua radice cristiana risulta evidente in una pur laica sobrietà. Ricoeur rifiuta l'etichetta di "filosofo cristiano" per professare un "cristianesimo da filosofo". La sua è una testimonianza cristiana al di là di ogni clericalismo, di ogni schematicismo politico, oltre la sfera istituzionale, in quanto l'ermeneutica frantuma tutte le chiusure ideologiche unilaterali. Il filosofo francese da Heidegger riprende la concezione di esistenza quale interpretazione, con un forte senso di drammaticità spirituale. "Homo viator = Homo hermeticus". L'uomo che è viandante è l'uomo interpretante, che conosce "la gioia del sé nella tristezza del finito". "Chi sono?" è la domanda di fondo eterna, sempre valida, che nel presente è posta in un mondo di simboli da decifrare, in una realtà ambigua, dai molti sfumati significati. Il filosofo francese prende in considerazione la polisemia del linguaggio, non ignora l'importanza della filosofia analitica, ma pone la necessità di saltare dal "cerchio incantato" del semantismo fine a se stesso per attingere al piano umano ed ontologico. La sua è una filosofia molto articolata, permeata da polarità e dialettiche.

Due poli si presentano in fraterna tensione:

- a) la vocazione del cristiano nella comunità profetica;
- b) la vocazione del cristiano nella politica laica.

È l'antica polarità fra la montagna e la città.

### Il Polo profetico

Esaminiamo il polo profetico.

Saliamo in montagna, ove ci imbattiamo in altre dialettiche.

Da una parte si erge Cartesio, il filosofo della modernità per antonomasia, della costruzione del soggetto e della verità epistemica forte. Dall'altra Nietzsche, la decostruzione del soggetto e di tutte le sicurezze cristallizzate. Nella contemporaneità pulsioni e contro pulsioni sono alle spalle della coscienza in una visione debole di verità. Ricoeur, però, supera la prospettiva nichilistica, dopo aver diligentemente frequentato "la scuola del sospetto" e le lezioni dei suoi grandi Maestri: Marx, Nietzsche, Freud, che hanno insegnato a diffidare della falsa coscienza. La scuola del sospetto rappresenta il capovolgimento del fare filosofia, il radicale capovolgimento del vecchio processo logico. Un tempo il filosofo dimostrava ed argomentava, dopo averla presentata, la sua tesi. L'avversario faceva altrettanto con la sua antitesi; traeva, per dirla con un linguaggio giuridico, le sue

---

<sup>1</sup> Conversazione tenuta ad Ancona, nell'ambito del *Maggio filosofico 2010*, organizzato dalla sezione SFI di Ancona.

controdeduzioni. Oggi, in un mondo di tante verità deboli e di nessuna verità, non si contesta più il senso veritativo di una argomentazione. Si può tranquillamente ammettere il valore retorico e letterario del discorso dell'avversario, ma non la sua verità, né gli si contrappone un'altra verità, in quanto non esiste più alcuna verità. Ogni senso veritativo è andato perduto. Si sospetta piuttosto che dietro la posizione dell'altro ci sia un vantaggio inconfessato, un giuoco di potere, una celata intenzione di inganno. Dietro il concetto di ideologia di Marx, quale falsa coscienza, si nasconde l'interesse della classe dominante. La repressione sessuale, insegna Freud, si trova sotto le belle ed ipocrite vesti della morale. Ma è forse Nietzsche, forse il più terribile esponente di questa scuola, a mascherare la millenaria mistificazione dietro i valori della civiltà occidentale, evidenziando come le forze nichilistiche della storia abbiano ingabbiato, soprattutto con i falsi valori della trascendenza cristiana, la vita e l'immanentismo dello spirito dionisiaco.

Si tratta di un radicale ribaltamento del vecchio procedimento logico. Le tensioni polari non sono terminate. Ricoeur realizza anche un percorso archeologico, rinviando ancora una volta a Freud, alla dimensione inconscia onirica e notturna delle pulsioni e della libido. Dopo gli scavi archeologici si ritorna alla luce del sole, al percorso teleologico della coscienza, ben rappresentato dalla "Fenomenologia" di Hegel, dalla sua luminosa autocoscienza, dal suo forte senso della storia. Siamo noi, secondo il filosofo francese, che diamo senso alla storia, nello svelamento della verità cristiana. Lo storicismo hegeliano viene integrato dalla escatologia cristiana vissuta nell'ambito della fede. Infine il coronamento dell'intero viaggio è la Bibbia con la sua interpretazione. L'uomo si confronta con il linguaggio biblico, un linguaggio simbolico, che favorisce il pensiero profondo, mirando ad un significato di trascendenza e rendendo nello stesso tempo la persona conscia della dimensione spirituale del suo essere. Dagli scritti biblici emerge la centralità del paradosso delle parole di Gesù. Il paradosso, l'ossimoro immette in una ricerca di senso che non ha fine. È attesa di una pienezza che ci sfugge. Il cristianesimo è la religione maggiormente incentrata sull'ossimoro. Si pensi al Vangelo. Dio fatto uomo, il crocifisso risorto e vivente, amore del non amabile, sperare l'insperabile (la morte della morte), credere l'incredibile (quel cadavere risorgerà), i primi diventano gli ultimi e gli ultimi i primi, i poveri beati, chi perde la vita la guadagna. Il paradosso rompe ogni linearità, ogni chiusura pregiudiziale, disorienta per riorientare.

Ora scendiamo dalla montagna per giungere in città. Analizziamo il polo politico-sociale, per imbatterci nella responsabilità del filosofo nella società degli uomini.

### **Il polo politico**

La dimensione distopica di Ricoeur è piuttosto aspra. Il nostro mite professore di filosofia con molta durezza e franchezza parla della nostra società iper-capitalistica, iper-consumistica e globalizzata come di un inferno in una stupidità di massa tecnocratica dilagante. È il lupo di Hobbes ad aver caratterizzato la modernità. Di contro si rende assolutamente doveroso il riconoscimento dell'immenso popolo degli oppressi e degli sfrattati, delle vittime della storia. Stridente appare il contrasto fra la formale attribuzione dei diritti e la disuguale attribuzione dei beni. Colpisce brutalmente non solo la violenza fisica o la tortura, ma anche il misconoscimento morale dell'altro. Una società che concepisce il progresso in base alla produttività e che considera le persone in base alle loro capacità produttive accentua le disuguaglianze fra nazioni e all'interno di una stessa nazione. Per dirla con Max Weber, la nostra è una società dominata dalla ragione calcolante e strumentale, non dalla ragione finale. È un mondo fatto di edonismo vuoto e fittizio. Il vero progresso è etico. Alla "pars destruens" succede la "pars costruens". Non possiamo e non dobbiamo rassegnarci al lupo di Hobbes. Dopo la modernità è auspicabile la configurazione della "trans-modernità". È possibile un mondo altro, in una lotta non violenta? Interrogativo filosofico drammaticamente problematico, ma non privo di speranza, anzi fondatore di speranza, nonostante le smentite della storia, nonostante la coscienza della finitezza e fragilità dell'umano. Si delinea una escatologia, al di là di tutti i fallimenti storici. È un percorso etico dinamico verso la "vita buona", con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste. Bisogna costruire una comunità civile ed umana dal volto solidale e umano, in grado di fare della pace un valore irrinunciabile, con un alto grado di responsabilità verso la vivibilità del pianeta terra e verso le future generazioni, come sostiene Hans Jonas. Solo all'interno di istituzioni giuste l'individuo può trovare una sua realizzazione, con un certo ordine di costumi, non certo con regole coercitive. Si può parlare di liberalismo inteso non come particolarismo oligarchico di origine anglosassone, che pure si è poi storicamente universalizzato, ma come rispetto e riconoscimento delle minoranze. Ricoeur riprende da John Rawls la tesi della giustizia quale eguaglianza proporzionale capace di equilibrare l'aumento dei vantaggi dei più favoriti con la diminuzione degli svantaggi dei meno favoriti. Massimizzare la parte minimale. È l'equa distribuzione dei beni, molto distante da

concezioni collettivistiche e livellatrici, sfociate in regimi totalitari e tirannici. Lo stato deve essere garante dei diritti civili, politici e sociali, mentre l'individuo è libero di potersi determinare da sé. Evidente il rimando alla grande tradizione giusnaturalistica e alla concezione della società civile di hegeliana memoria. Ma sul piano morale vi è un ulteriore oltrepassamento, nel ritornare ai precetti kantiani che ha loro volta risentivano della visione evangelica. "Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te"; "Rispetta sempre l'umanità, in te e negli altri, come un fine, e non servirtene mai come di un semplice mezzo". Sono queste le regole auree della tradizione giudaico-cristiana. Sono messe a confronto due logiche, quella dell'*agape* e quella della giustizia. L'*agape* è la logica della giustizia; la giustizia la logica della equivalenza. Fra amore e giustizia sussiste una sproporzione. L'*agape* sovrasta e trascende la giustizia, senza rinnegarla. L'*agape* rende la giustizia capace di superare i suoi limiti storici e culturali, costituiti dai pregiudizi etnici, razziali, di classe. Bellissimo il riferimento del filosofo francese al principe Myskin nell'*Idiota* di Dostoevskij, come ci riferisce Vereno Brugiattelli nel suo saggio *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*. "Il principe Myskin è l'idiota non perché manchi di intelligenza, ma per il fatto di non valutare i diversi casi di disputa o contestazione con il metro della giustizia, di non usare la logica della equivalenza" (Vereno Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, pag. 127). L'amore tutto incendia, come nel *Cantico dei cantici*, che è canto nuziale e mistico, in cui cade la stessa opposizione fra *agape* ed *eros*. Ma il dono è gratuità laddove non parte dal narcisismo egoico e non arriva ad esso, bensì proviene dal Sé, che è capacità di dire, di agire, di narrare e narrarsi, di assumere responsabilità, di formarsi nella intersoggettività, con l'altro. È creazione di stati di pace, amicizia, amore. Certo, tutto questo operativamente è difficile, implica travaglio, intima sofferenza. "Per l'uomo che agisce e soffre prima di arrivare al riconoscimento di ciò che egli è in verità, ossia un uomo capace di certe realizzazioni, il cammino è lungo" (Vereno Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, pag. 21). Ma, per quanto lungo e faticoso, è un percorso da svolgere. Il discorso politico è necessario, ma non sufficiente. La città ancora una volta è lasciata alle spalle. Si ritorna in montagna, alla dimensione biblico-profetica.

### Conclusione

La Bibbia presenta in tutta la sua forza la qualità poetica ed immaginativa, in quanto non si perde in astratte asserzioni, ma immagina la verità, stimolando la stessa creatività del lettore. Ispirata da una dinamica simbolica e poetica, non si rassegna all'esistente, inventa il futuro. Trascendenza ed escatologia sono le sue cifre di fondo, che però vanno sempre interpretate. Ricoeur preferisce parlare più del Dio onni-amante che del Dio onnipotente. La potenza è una categoria troppo umana e politica.

"Il problema è che il modello di onnipotenza che abbiamo è un modello politico, quello del tiranno che può ottenere tutto ciò che vuole" (P. Ricoeur, *La logica di Gesù*, pag. 142).

Dopo l'Olocausto è in crisi il concetto di potenza di Dio, soprattutto nell'ambito del terribile e misterioso problema del male, irrisolvibile per la mente umana. Anche la concezione di Provvidenza va rivista. È una Provvidenza che aiuta a resistere alle sventure e alle sofferenze. Credere però che protegga tutti è offensivo nei confronti delle vittime delle tragedie e dei dolori (che da Dio non sono state protette). Anche questa problematica si presta a poliedriche e svariate interpretazioni. L'ermeneutica è frantumazione di ogni teologia dogmatica ed preconstituita e di ogni certezza di comodo. È liberazione da letture unilaterali e fondamentaliste, oggi tanto pericolose. Si dischiudono nuovi orizzonti.

### Bibliografia

Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, ediz. Jaca Book, Milano, 1999.

*Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, Editrice Uni Service, Trento 2008.

Paul Ricoeur, *La logica di Gesù*, testi scelti a cura di Enzo Bianchi, Editrice Qiqajon, comunità di Bose, 2009.

## POSSIAMO CAPIRE L'UNIVERSO?<sup>1</sup> DISCORSI SULLA COSMOLOGIA MODERNA

Riccardo Righi

### Sommario

1. Perché possiamo capire l'universo
2. Il modello cosmologico standard
3. Prove a favore del modello standard
4. Materia ed energia oscura
5. Oltre il modello standard

### 1. Perché possiamo capire l'universo

#### La cosmologia non è così diversa dalle altre scienze

Iniziamo con l'interrogarci se la cosmologia sia o no una scienza.

Ci sono due caratteristiche peculiari della cosmologia che la distinguono dalle altre scienze (intendo qui con scienze in senso stretto le discipline che si basano sul metodo scientifico):

- a) normalmente la scienza studia sistemi delimitati in interazione con un ambiente esterno in cui è possibile trascurare gli elementi considerati secondari. La cosmologia invece studia l'universo, cioè per definizione tutto ciò che esiste: perciò il suo oggetto di studio non ha un ambiente esterno e deve essere considerato come un tutto;
- b) alla base del metodo scientifico vi è la ripetibilità degli esperimenti (processo che permette di identificare le leggi comuni ad una stessa classe di fenomeni) mentre l'evoluzione dell'universo è unica e non ripetibile.

Non credo però che questi due elementi impediscano alla cosmologia di essere una scienza perché:

a) è comune nella scienza, nella fisica in particolare, studiare sistemi considerati isolati (sistemi che non interagiscono con l'ambiente esterno) come è appunto l'universo nel suo complesso; inoltre la cosmologia non pretende di studiare tutti gli elementi che compongono l'universo ma semplicemente di individuare dei modelli, come fa la fisica, che permettono di descrivere l'evoluzione dell'universo a grande scala (quella delle galassie o superiore), prescindendo dai dettagli (come i sistemi stellari o gli astri);

b) è vero che l'evoluzione dell'universo non è ripetibile ma vi sono osservazioni di parti dell'universo che hanno carattere cosmologico (cioè che ci danno informazioni sull'universo nel suo complesso) e che possono essere ripetute più volte; inoltre oggi, grazie all'informatica, i modelli proposti dalla cosmologia possono essere simulati e ripetuti al computer; infine la non ripetibilità non esclude la possibilità di ottenere informazioni rilevanti. Vorrei sottolineare quest'ultimo punto con un esempio, a volte citato in riferimento alla cosmologia: è vero che le leggi generali del moto parabolico non si possono determinare con un unico esperimento sul moto di caduta libera di un oggetto, ma un unico esperimento permette comunque di determinare la particolare legge di evoluzione di quel particolare oggetto.

#### Esistono osservazioni che ci parlano dell'universo

È indiscutibile che vi siano osservazioni particolari, anche molto semplici, che ci danno informazioni sull'universo nel suo complesso (spesso chiamate osservazioni a carattere cosmologico). Ne cito una sola, per la

---

<sup>1</sup> Conversazione tenuta ad Ancona, nell'ambito del *Maggio filosofico 2010*, organizzato dalla sezione SFI di Ancona.

sua semplicità e per il suo fascino: il fatto che il cielo notturno sia nero. Senza entrare nei dettagli, questa osservazione (nota attualmente come paradosso di Olbers, ma già evidenziata da Keplero) è in contrasto con alcuni modelli cosmologici, come quello newtoniano. Perciò, l'esistenza di queste osservazioni ci spinge a fare affermazioni di carattere scientifico sull'intero universo, cioè ci spinge a parlare scientificamente di cosmologia.

#### La cosmologia utilizza le leggi della fisica

Nel formulare le sue teorie la cosmologia utilizza le stesse leggi (relatività, termodinamica, fisica delle particelle fondamentali, ecc.) utilizzate in fisica e verificate innumerevoli volte negli esperimenti di laboratorio.

Si può aggiungere che ai nostri giorni la cosmologia è diventata sperimentale. A partire dal 1964 (anno della scoperta della radiazione di fondo con un'antenna per le telecomunicazioni) sono stati ideati e realizzati numerosi esperimenti (si possono citare tra i più famosi COBE, WMAP e, oggi, Planck) volti a confermare o falsificare le previsioni delle teorie cosmologiche.

#### Le teorie cosmologiche sono falsificabili

Le teorie cosmologiche, come tutte le teorie che oggi si reputano scientifiche, sono falsificabili. Ne è un esempio emblematico la teoria dello stato stazionario, avanzata negli anni '40 da Hoyle ed altri e falsificata dalla scoperta della radiazione di fondo a microonde nel 1964, radiazione che tale teoria non riusciva a spiegare.

#### La cosmologia funziona!

Le teorie cosmologiche fanno previsioni confermate dalle osservazioni. Tali previsioni sono ancor più significative quando, come è avvenuto in diverse situazioni, la teoria non è stata costruita appositamente per spiegare la specifica osservazione che la conferma. Anche qui un esempio emblematico è la teoria della relatività generale, ideata da Einstein per ragioni esterne alla cosmologia ma che applicata alla cosmologia da Friedmann ha portato all'idea di universo in espansione che oggi risulta confermata da numerose osservazioni.

Inoltre, come vedremo con il modello cosmologico standard, dalle teorie cosmologiche può emergere un quadro semplice, coerente ed unitario, quadro che è tipico delle migliori teorie scientifiche.

#### La cosmologia è una scienza

Credo di poter concludere che la cosmologia è una scienza a tutti gli effetti, pur evidenziando caratteristiche sue peculiari che la distinguono da altre scienze come la fisica. Di conseguenza le affermazioni in cosmologia debbono forse essere accompagnate da una cautela maggiore rispetto ad altre scienze e gli sviluppi nelle scoperte cosmologiche sono probabilmente più lenti che altrove. Ma questo non ci impedisce di ottenere informazioni sull'evoluzione dell'universo che abbiano piena validità scientifica.

## **2. Il modello cosmologico standard**

### L'universo di Newton

Dai tempi di Newton e fino ai primi anni del XX secolo l'universo veniva considerato dalla comunità scientifica come un universo infinito, omogeneo, eterno e statico.

In particolare l'universo doveva essere infinito e omogeneo perché solo in questo modo si poteva evitare il collasso della materia e quindi conservare i caratteri della staticità e dell'eternità.

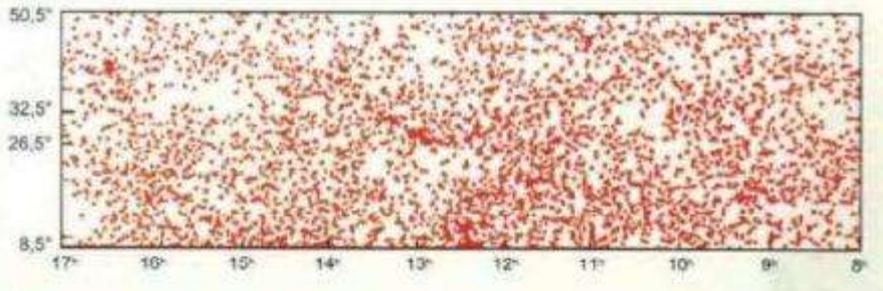
Ma anche in questo modo non si riusciva ad evitare completamente l'instabilità perché erano sufficienti piccole deviazioni dalla omogeneità (deviazioni evidenti se si osserva il cielo) per dare vita al collasso catastrofico. Newton stesso era consapevole di questa instabilità e riusciva a spiegarla solo con l'intervento divino.

Per di più il modello newtoniano non riesce a spiegare il paradosso di Olbers a cui ho accennato precedentemente. Infatti se l'universo fosse infinito, omogeneo, eterno e statico in qualunque direzione del cielo noi guardassimo di notte dovremmo incontrare una stella. Perciò il cielo notturno dovrebbe essere luminoso quanto il sole di giorno. Per evitare tale paradosso occorre rinunciare almeno ad una delle quattro ipotesi indicate sopra. Per noi oggi sicuramente l'universo non è statico.

### Principio cosmologico

La cosmologia moderna nasce con l'applicazione della relatività generale allo studio dell'universo fatta da Einstein nel 1917. Tale applicazione assume come punto di partenza l'ipotesi che l'universo sia isotropo e omogeneo a grande scala (cioè alla scala delle galassie o superiore). In questo modo le equazioni della relatività generale sono relativamente semplici da risolvere e permettono di fare affermazioni teoriche sull'universo intero. Ma anche se quest'ipotesi non è dimostrata, e per questo viene chiamata *principio cosmologico*, possiede validi argomenti a suo favore.

Osservando il cielo notturno e prescindendo dalla Via Lattea, la diffusione delle altre galassie ci appare mediamente la stessa in ogni direzione, come si può vedere nella figura qui sotto in cui è riportata la distribuzione angolare di una parte delle galassie osservate. Da questa osservazione si formula l'ipotesi che l'universo sia lo



stesso in ogni direzione (isotropia) e che non vi siano direzioni privilegiate.

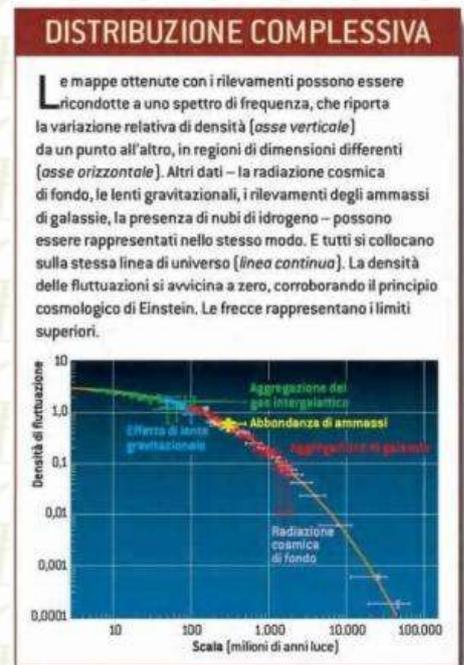
L'ipotesi dell'omogeneità afferma che l'universo a grande scala sia paragonabile ad un fluido con densità uniforme. Di conseguenza l'universo sarebbe lo stesso in ogni punto e non vi sarebbero punti privilegiati; perciò non esisterebbe un centro dell'universo. Quest'ipotesi è legata al principio copernicano (la Terra non occupa un punto privilegiato nell'universo), che è diventato un caposaldo della scienza moderna. Si può infatti matematicamente dimostrare che in uno spazio a tre dimensioni le ipotesi dell'isotropia ed il principio copernicano portano necessariamente ad un universo omogeneo. Inoltre l'omogeneità è confermata dalle osservazioni sulle distribuzioni della materia in funzione della distanza (si veda il box a fianco). Dai dati osservativi si ricava che aumentando la distanza (spostandosi verso destra sull'asse orizzontale della figura) le variazioni di densità diminuiscono (la curva tende ad avvicinarsi allo zero) e quindi che l'universo su grande scala tende ad essere omogeneo.

#### L'universo di Einstein

Partendo dal principio cosmologico e utilizzando le equazioni della relatività generale, nel 1917 Einstein formula il primo moderno modello cosmologico dell'universo. Einstein parte dall'idea di un universo finito e ben presto si accorge, come Newton prima di lui, che un universo di questo tipo è instabile perché tende a collassare a causa dell'attrazione gravitazionale. Influenzato dalla visione in quel periodo dominante di un universo statico, Einstein si vede costretto ad introdurre nelle sue equazioni un termine, in seguito chiamato costante cosmologica (incontreremo di nuovo questa costante più avanti nella relazione), che produce un effetto repulsivo sulla massa delle componenti dell'universo. In questo modo l'attrazione gravitazionale e la repulsione della costante cosmologica si bilanciano portando ad un universo finito, isotropo, omogeneo e statico. Senza la costante cosmologica l'universo avrebbe dovuto essere o in contrazione o in espansione.

Così facendo Einstein eluse quella che sarà la più importante scoperta della cosmologia moderna: l'universo in espansione (che si affermò solo nel 1929, con le osservazioni di Hubble). Einstein in seguito affermerà che l'introduzione della costante cosmologica fu il più grave errore della sua vita.

#### I modelli di Friedmann



Nel 1922 il matematico russo Alexandr Friedmann risolve le equazioni della relatività generale applicate all'universo. Partendo dal principio cosmologico e senza introdurre la costante cosmologica di Einstein, egli ottiene il risultato che l'universo non può essere statico ma deve essere in espansione o in contrazione.

In particolare egli ottiene tre possibili soluzioni dinamiche per l'universo (oggi chiamate modelli di Friedmann) in base alla densità di massa/energia:

1. universo chiuso: se la densità di massa/energia supera un certo valore critico l'universo risulta finito e nella sua evoluzione si espanderà fino a raggiungere una dimensione massima per poi contrarsi; in questo caso la geometria dello spazio-tempo è simile a quella di una superficie sferica;
2. universo piatto: se la densità è pari al valore critico l'universo risulta infinito e si espanderà per sempre (l'espansione si arresterà dopo un tempo infinito); in questo caso la geometria dello spazio-tempo è analoga a quella di un piano;
3. universo aperto: se la densità è inferiore al valore critico l'universo risulta infinito e si espanderà per sempre (l'espansione non si arresterà); in questo caso la geometria dello spazio-tempo è analoga a quella di una superficie a forma di sella.

I modelli di Friedmann sono ancora attuali e costituiscono la base per qualunque modello cosmologico. Il futuro dell'universo secondo le teorie odierne sarà uno di quelli ipotizzati da Friedmann. Egli fu il primo ad indicare la possibilità che l'universo sia in evoluzione, ma il suo lavoro venne presto dimenticato e solo nel dopoguerra ebbe la meritata considerazione.

#### Modello del "big bang" caldo

Nel 1927 il sacerdote belga George Lemaitre, senza conoscere i lavori precedenti di Friedmann, formula l'ipotesi che l'universo sia in espansione a partire da uno stato in cui la materia era altamente concentrata in una sorta di "atomo primordiale". Questo stato iniziale aveva una densità e una temperatura talmente elevate che la materia ordinaria era scomposta nei suoi componenti elementari (quark, elettroni, neutrini, fotoni). In seguito all'espansione la temperatura si abbassa e la materia può aggregarsi in composti. Si ottengono così, nell'ordine: i nucleoni (neutroni e protoni), i nuclei atomici, gli atomi fino ad arrivare alla formazione di stelle e galassie.

Se questo modello è vero, come oggi viene ritenuto dalla stragrande maggioranza degli scienziati, l'evoluzione dell'universo dovrebbe aver lasciato delle tracce che è possibile osservare anche oggi. Ed in effetti, a partire dagli anni '20 del Novecento, ci sono state sostanziali conferme osservative di queste tracce lasciate dal "big bang".

### **3. Prove a favore del modello standard**

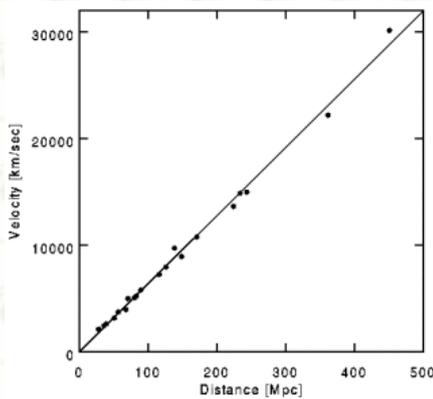
#### Legge di Hubble

A partire dalla seconda metà dell' '800 era noto che la luce proveniente dal Sole e dalle altre stelle presentava delle caratteristiche particolari, una sorta di impronte digitali, dipendenti dagli elementi chimici presenti negli strati più esterni delle stelle. Queste caratteristiche consistono nell'assorbimento da parte della materia di particolari frequenze (colori) della luce così che la luce che giunge fino a noi presenta tutte le frequenze tranne quelle assorbite. La luce che possiamo osservare costituisce lo spettro di assorbimento di una stella. Nella figura a fianco si può vedere una parte di uno spettro di assorbimento (la banda verde della luce) in cui si notano alcune zone più scure corrispondenti alle frequenze mancanti.



Nel corso dei primi decenni del '900 ci si era accorti che gli spettri di assorbimento delle stelle e delle galassie non era identici, però presentavano le stesse frequenze mancanti spostate tra uno spettro e l'altro. Collegando questo fenomeno con lo spostamento delle frequenze che si verifica nell'effetto Doppler, presente quando una sorgente sonora (o luminosa) si sposta rispetto all'osservatore (si pensi alla differenza del suono della sirena di un'ambulanza quando si sta avvicinando rispetto a quando si sta allontanando), si concluse che lo spostamento delle frequenze era causato dal moto relativo tra le galassie osservate e noi. A tutt'oggi non sembra esserci un'altra spiegazione attendibile delle cause di questo spostamento.

Ben presto ci si accorse che, a parte alcune galassie vicine alla nostra, tutte le altre galassie presentavano uno spostamento delle frequenze verso valori più bassi, spostamento che si verifica quando la sorgente si allontana dall'osservatore. Poiché tra i colori il rosso ha la frequenza più bassa, questo effetto è stato chiamato spostamento verso il rosso, in inglese *redshift cosmologico*. Il fatto che praticamente tutte le galassie mostrino un tale spostamento è un forte indizio che tutte le galassie si stanno allontanando da noi.



Per di più misurando l'entità di tale spostamento per le diverse galassie l'astronomo Edwin Hubble nel 1929 riuscì a determinare una legge, detta appunto *legge di Hubble*, che stabilisce una relazione di proporzionalità tra la velocità di allontanamento delle galassie e la loro distanza: le galassie più lontane si allontanano più velocemente (si veda la figura a fianco).

Questo risultato è una prima conferma della teoria del big bang in quanto mostra che non solo le galassie si allontanano dalla Terra ma si allontanano tra loro; inoltre la legge di Hubble è esattamente la relazione che ci si aspetterebbe se l'universo fosse in espansione a partire da un punto iniziale.

### Abbondanza dell'elio

Le stelle costituiscono la stragrande maggioranza della massa visibile nell'universo. Osservando quindi le stelle e gli spettri di assorbimento emessi si è in grado di capire la composizione chimica della materia presente nell'universo osservabile. Le stime attuali sono di circa il 68% di idrogeno, il 28% di elio e il 4% di elementi più pesanti; sono presenti anche piccole tracce di deuterio (l'isotopo dell'idrogeno con un neutrone). Qual è la causa di tali proporzioni?

Secondo teorie ampiamente consolidate, all'interno delle stelle l'idrogeno viene convertito in elio e in seguito l'elio viene convertito in materiali più pesanti; il deuterio viene invece consumato nella produzione dell'elio. Le reazioni stellari riescono a spiegare solo una minima parte della percentuale di elio osservata e non spiegano le tracce di deuterio. L'unica alternativa è quella di avere avuto nel passato uno stato con temperature estremamente elevate, superiori a quelle presenti nei nuclei delle stelle. Secondo calcoli effettuati da Alpher e Gamow nel 1948, nei primi minuti dopo il big bang le proporzioni tra gli elementi chimici sarebbero state: circa il 75% di idrogeno, il 25% di elio, tracce di deuterio e di litio. Tenendo conto delle variazioni occorse nei miliardi di anni successivi al big bang a causa delle reazioni stellari, tali percentuali sono in ottimo accordo con quelle osservate, come mostra la tabella a fianco.

**Tabella 5.1** La nucleosintesi del Big Bang: confronto fra teoria e osservazione, 1990 circa

Nuclei	Abbondanza predetta	Abbondanza primordiale effettiva Limiti inferiti dall'osservazione
Elio	0,22 - 0,26 (in peso)	0,23 - 0,25 (in peso)
Deuterio	$10^{-5}$ - $10^{-7}$ (in numero)	più di $10^{-7}$
Elio 3	$1 - 4 \times 10^{-9}$ (in numero)	meno di circa $2 \times 10^{-9}$
Deuterio più elio 3	$10^{-4}$ - $2 \times 10^{-5}$ (in numero)	meno di $10^{-4}$
Litio	$0,08 - 10 \times 10^{-10}$ (in numero)	$1 - 2,5 \times 10^{-10}$ (controversa)

### Radiazione di fondo

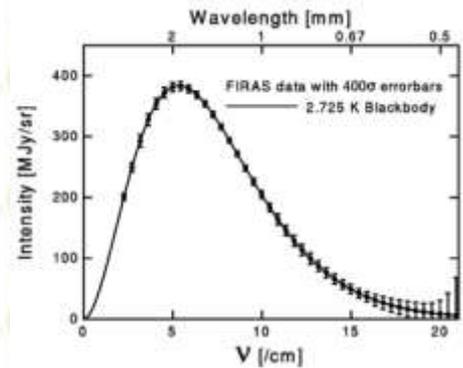
Nel 1964 gli scienziati Penzias e Wilson scoprirono per caso l'esistenza di una radiazione elettromagnetica proveniente dallo spazio. Tale radiazione aveva la frequenza delle microonde e presentava la stessa intensità in qualunque direzione si osservasse il cielo. A loro insaputa due gruppi di studiosi (Alpher e Herman nel 1948 e un gruppo guidato da Dick nel 1964) avevano derivato l'esistenza di una radiazione di questo tipo come conseguenza necessaria della teoria del big bang caldo. Vediamone la ragione.

Uno stato della materia ad alta temperatura (superiore a circa 3.500 kelvin) prevede che gli elettroni e i nuclei atomici siano separati a formare un plasma ionizzato nel quale le onde elettromagnetiche vengono continuamente emesse ed assorbite dalle cariche elettriche. In questa situazione la materia risulta opaca. Con l'espansione dell'universo e il conseguente abbassamento della temperatura si raggiunge una condizione in cui gli elettroni e i nuclei atomici sono in grado di accoppiarsi a formare atomi neutri (questo fenomeno viene detto *ricombinazione*). In questo caso le onde elettromagnetiche interagiscono debolmente con la materia neutra e rimangono libere di propagarsi nello spazio: l'universo diventa trasparente (secondo le stime attuali questo

evento è avvenuto circa 380.000 anni dopo il big bang). La temperatura alla quale avviene questo disaccoppiamento tra luce e materia è intorno a 3.500 kelvin e le onde elettromagnetiche rimaste libere formano uno spettro caratteristico (detto *spettro di corpo nero*) dipendente da questa temperatura.

Con l'ulteriore espansione dell'universo le onde elettromagnetiche aumentano la propria lunghezza d'onda e di conseguenza diminuiscono la propria frequenza fino a raggiungere attualmente quella delle microonde. Il loro spettro mantiene la caratteristica dello spettro di corpo nero ma si riferisce ad una temperatura che, con l'espansione, diminuisce progressivamente.

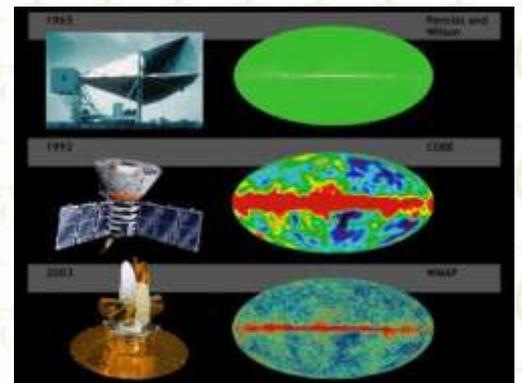
Secondo i primi calcoli teorici effettuati nel 1948 tale temperatura doveva essere oggi intorno a 5 kelvin: il valore misurato da Penzias e Wilson è stato di circa 3 kelvin, confermando la validità della previsione teorica. Inoltre nel 1992 il satellite COBE ha misurato per la prima volta lo spettro della radiazione di fondo e ha trovato una perfetta coincidenza con lo spettro di corpo nero (si veda la figura a fianco in cui la linea rappresenta la curva teorica e le croci sono i dati misurati da COBE).



La scoperta di questa radiazione (detta radiazione di fondo a microonde o CBR in inglese) fu un momento cruciale nell'affermarsi della teoria del big bang. Infatti l'esistenza della CBR può essere spiegato solo ipotizzando che nel passato l'universo abbia avuto uno stato caratterizzato da una grande omogeneità e da una temperatura molto più alta di quella osservata oggi. Tra le teorie considerate in quel periodo quella del big bang era l'unica a prevedere un tale stato. Si può affermare che in conseguenza della scoperta della CBR il modello del big bang è stato accettato da quasi tutti gli studiosi del settore.

Disomogeneità

La radiazione CBR risulta essere praticamente la stessa indipendentemente dalla direzione di osservazione. Questo porta a concludere che l'universo al tempo della ricombinazione doveva essere estremamente omogeneo. Ma non poteva essere completamente omogeneo, altrimenti non si sarebbero formate le strutture (ammassi di galassie, galassie, ecc.) che rendono oggi l'universo non omogeneo alle scale inferiori. Perciò nella radiazione di fondo devono essere presenti disomogeneità tali da permettere la formazione di strutture.



Queste disomogeneità sono state infatti osservate nel 1992 dal satellite COBE e risultano essere molto piccole (dell'ordine di una parte su 100.000) ma tali da consentire la formazione delle galassie. Nella figura precedente sono mostrate le immagini della radiazione CBR come sono state rilevate da Penzias e Wilson nel 1964, dal satellite COBE nel 1992 e dal satellite WMAP nel 2003 (i diversi colori indicano le disomogeneità; la striscia orizzontale centrale è la radiazione della via Lattea).

Il modello del big bang funziona!

Riassumo nella tabella seguente le principali previsioni teoriche basate sul modello del big bang e confermate successivamente dalle osservazioni:

previsione	scoperta teorica	conferma osservativa
1. universo in espansione	Friedmann (1922)	Hubble (1929)
2. abbondanza dell'elio	Alpher e Gamow (1948)	vari (anni '50)
3. esistenza della radiazione di fondo	Alpher e Herman (1948)	Penzias e Wilson (1964)
4. spettro di corpo nero della radiazione di fondo	Alpher e Herman (1948)	satellite COBE (1992)
5. disomogeneità nella radiazione di fondo	vari (anni '70-'80)	satellite COBE (1992)

Come si vede chiaramente, non solo le teorie cosmologiche sono falsificabili (e quindi scientifiche), ma il modello del big bang per ora è stato in grado di fare previsioni precise confermate con esattezza dai dati ottenuti dalle osservazioni. È per questo che oggi il modello del big bang è la cornice di riferimento per le principali ricerche nel settore cosmologico.

#### 4. Materia ed energia oscura

In questa parte metto in evidenza i due problemi aperti la cui comprensione è ancora parziale e che perciò non hanno una spiegazione soddisfacente all'interno della teoria del big bang.

##### Materia oscura

Come abbiamo visto a proposito dei modelli di Friedmann, per i cosmologi è importante conoscere la densità media della massa/energia dell'universo per capirne la geometria e l'evoluzione futura.

Sono state fatte stime della materia visibile nel cosmo e si è valutato che la sua densità media corrisponde a circa l'1% della densità critica prevista dai modelli di Friedmann. Apparentemente quindi l'universo sarebbe aperto e infinito.

Ma la materia dell'universo è principalmente materia visibile? Ci sono evidenze molto forti che portano a dire che non è così. Consideriamo un pianeta che orbita attorno ad una stella: la velocità di rivoluzione del pianeta è univocamente determinata dalla massa della stella e dalla distanza tra pianeta e stella. Le stesse considerazioni si possono fare per stelle che hanno un moto di rivoluzione attorno al centro delle galassie.

Gli astronomi Zwicky (negli anni '30) e Rubin (negli anni '80) hanno messo in evidenza che le velocità delle stelle ai bordi delle galassie sono più alte rispetto al valore che si ottiene stimando la massa delle galassie pari a quella visibile. Nella figura a fianco si può osservare il grafico che rappresenta la velocità di rivoluzione delle stelle attorno al centro galattico in funzione della distanza. La linea continua rappresenta il valore teorico delle velocità se la massa delle galassie fosse solo quella visibile, mentre le croci indicano i dati misurati dalle osservazioni.

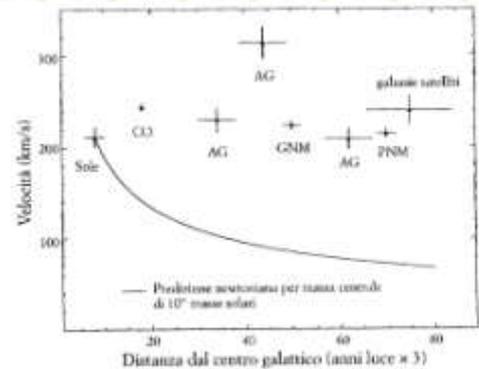


Figura 1.11 Velocità orbitali effettive nella Galassia.

Questo significa che nelle galassie oltre la massa visibile deve essere presente massa non visibile, detta perciò oscura, che però esercita un'attrazione gravitazionale come quella visibile. Dai calcoli ricavati in base alle velocità di rivoluzione si stima che la massa oscura sia circa venti volte la massa visibile, portando la densità media dell'universo a circa il 30% della densità critica.

Ci sono grossi interrogativi su che cosa costituisca la materia oscura. La risposta più semplice, cioè che sia materia ordinaria (che i cosmologi chiamano barionica) aggregata in stelle morte, pianeti di grande massa, buchi neri di medie dimensioni e nubi extragalattiche, non è in accordo con le conseguenze della formazione dei nuclei atomici nei primi minuti successivi al big bang. Secondo la teoria la materia ordinaria potrebbe al massimo essere pari al 20% della densità critica e quindi inferiore al 30% stimato. Si ipotizza che la parte mancante possa essere costituita da neutrini e da materia sconosciuta (esotica) debolmente interagente (WIMPS) che non è mai stata osservata finora nei laboratori terrestri. Le stime attuali suppongono che la materia ordinaria costituisca circa il 4% della densità critica e che il restante 26% sia costituito da materia oscura esotica.

##### Energia oscura

Nonostante la materia luminosa e oscura assieme costituiscano solamente il 30% della densità critica dell'universo, vi sono diversi risultati osservativi (esperimenti Boomerang, DASI e le osservazioni del satellite WMAP del 2003) che suggeriscono che il nostro universo abbia una geometria quasi piatta (vedi i modelli di Friedmann) e quindi una densità molto vicina a quella critica. Perciò sembra mancare all'appello quasi il 70% della massa/energia dell'universo.

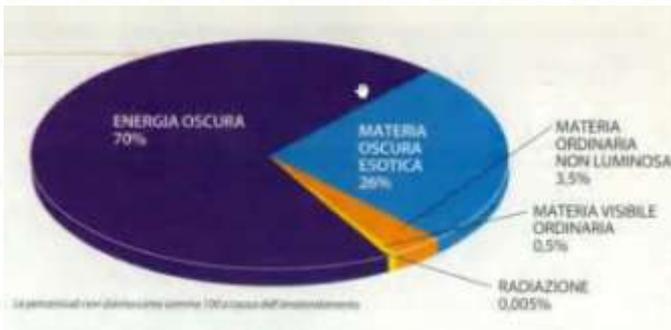
Questo 70% sembra non possa essere materia (ordinaria o oscura) dotata di massa perché i suoi effetti gravitazionali sarebbero sicuramente visibili. Si è ipotizzato quindi che sia energia legata allo spazio vuoto (in

meccanica quantistica l'energia del vuoto è lo stato di energia minima dello spazio e tale energia non è necessariamente nulla). Una tale energia dello spazio vuoto avrebbe come conseguenza l'esistenza di una forza repulsiva su grandi distanze, apparentandosi al concetto di costante cosmologica introdotto da Einstein nel 1917 per spiegare un universo statico. E una tale forza repulsiva dovrebbe portare ad un'accelerazione dell'espansione dell'universo.

Alcuni dati del 1998 sembrano confermare questa accelerazione: due gruppi di ricerca distinti hanno osservato che alcune stelle particolari (le supernove di tipo 1A) hanno una luminosità inferiore al previsto e quindi, probabilmente, sono più lontane.

Possiamo riassumere questi risultati con:

- l'universo sembra avere una geometria molto vicina a quella di uno spazio piatto (anche se gli errori nelle misure non permettono di distinguere quale modello di Friedmann rappresenti l'universo reale);



- di conseguenza la densità di massa/energia dell'universo è molto vicina al valore critico;

- la massa/energia sembra essere composta (si veda la figura a fianco) da circa il 4% di materia ordinaria, dal 26% di materia oscura esotica e dal 70% di energia oscura, probabilmente riconducibile all'energia dello spazio vuoto.

## 5. Oltre il modello standard

In questa parte della relazione presento aggiunte e variazioni al modello standard proposte per risolvere alcuni problemi posti dalle osservazioni. Il modello standard evita questi problemi assumendo che all'inizio l'universo abbia avuto condizioni iniziali molto particolari, ma non riesce a spiegare l'origine di tali condizioni. Occorre tener presente che, a differenza di quanto fin qui esposto, che è supportato da solide basi osservative, le prossime ipotesi sono ancora in buona parte, se non completamente, altamente speculative.

### Problemi del modello standard

Nella scienza risulta poco accettabile ipotizzare che un sistema fisico possieda condizioni iniziali molto specifiche, a meno che tali condizioni non siano spiegabili con delle leggi di evoluzione del sistema o con considerazioni probabilistiche. Se si accetta il modello standard, l'universo deve aver avuto sin dall'inizio condizioni molto particolari e la specificità di tali condizioni ha fatto sorgere tre problemi non ancora completamente risolti.

Il problema dell'orizzonte è legato al fatto che la radiazione di fondo risulta essere omogenea (come sappiamo a meno di una parte su diecimila) in ogni direzione. Quindi l'universo primordiale doveva essere omogeneo a qualunque scala di distanze, anche a scale superiori alla distanza che la luce poteva aver percorso nel tempo trascorso dall'inizio dell'universo. Un sistema fisico può raggiungere l'omogeneità solo se le parti che lo compongono entrano in interazione tra loro (si pensi alla miscelazione di due liquidi), ma le interazioni, per la teoria della relatività di Einstein, non possono viaggiare più veloci della luce. Perciò l'omogeneità dell'universo primordiale non può essere spiegata a meno di assumere che l'universo sia stato omogeneo fin dall'inizio (cosa estremamente improbabile).

Il problema della piattezza riguarda il dato osservativo ottenuto dal satellite WMAP che la geometria del nostro universo è molto vicina ad essere piatta e quindi che la densità di massa/energia deve essere molto vicina al valore critico. Oggi la densità della materia (ordinaria e oscura), come abbiamo già visto, è circa il 30% del valore critico, ma nel passato tale valore doveva essere molto più vicino al valore critico, tanto vicino da differirne di meno di una parte su un milione di miliardi nei primi secondi dopo il big bang. Come è possibile che il valore fosse così vicino al valore critico pur essendo diverso da tale valore?

Il problema delle disomogeneità riguarda l'esistenza delle disomogeneità nella radiazione di fondo, di cui abbiamo parlato e che sono la causa della formazione delle strutture (galassie, ecc.). Come si sono originate tali piccolissime disomogeneità (meno di una parte su diecimila)?

### Inflazione

Per rispondere a questi quesiti negli anni '80 è stato proposto uno scenario che può essere aggiunto al modello standard, integrandolo. Tale scenario, detto modello inflazionario, viene oggi accettato dalla maggioranza dei cosmologi e ha a suo favore diverse, anche se non decisive, conferme osservative.

Secondo questo modello, avanzato per la prima volta da Alan Guth nel 1980, nei primi istanti di vita dell'universo lo spazio privo di materia si trovava in uno stato di falso vuoto (ricordo che in fisica quantistica il vuoto è definito come lo stato di energia minima dello spazio; un falso vuoto è uno stato di energia superiore al valore minimo pur essendo privo di materia). L'energia dello stato di falso vuoto aumenta con l'aumentare del volume dello spazio e possiede gli stessi effetti dell'energia oscura e della costante cosmologica di cui si è parlato, cioè provoca un'espansione dello spazio stesso. Perciò nei primi istanti dopo il big bang (tra  $10^{-35}$  e  $10^{-32}$  secondi) l'universo avrebbe subito un'espansione accelerata (chiamata *inflazione*) aumentando le sue dimensioni di  $10^{28}$  volte (per avere un'idea di questo aumento, è come se lo spazio occupato da un atomo improvvisamente si estendesse fino ad occupare una sfera di raggio 50 volte maggiore della distanza che ci separa dalla stella più vicina al Sole). Al termine di questa fase si ebbe un passaggio dallo stato di falso vuoto a quello di vero vuoto e l'eccesso di energia si convertì nella materia che noi osserviamo oggi.

Con questo scenario si riescono a spiegare tutti e tre i problemi esposti sopra e si rendono molto più generiche le condizioni iniziali dell'universo, che però mantengono particolarità non ancora spiegate.

### Multiverso



Una conseguenza non prevista ma inevitabile dell'inflazione è ciò che viene chiamato multiverso. Le teorie fisiche alla base del modello inflazionario comportano che il fenomeno dell'inflazione non possa avvenire contemporaneamente in tutto lo spazio. Si avrebbe invece la formazione di "bolle" di vero vuoto immerse in un "mare" di falso vuoto in inflazione eterna (la figura a fianco può rendere un'idea); tali bolle, pur espandendosi, non riuscirebbero a fondersi perché il falso vuoto in cui sono immerse si espande più velocemente: il loro destino è quello di rimanere per sempre

isolate le une dalle altre.

L'universo osservabile sarebbe contenuto all'interno di una di queste "bolle" (Linde, Steinhardt, Albrecht nel 1981) mentre le altre "bolle" conterrebbero universi differenti che potrebbero avere condizioni iniziali e leggi fisiche completamente diverse dal nostro. L'insieme di questi universi eternamente separati formerebbe il *multiverso*.

Questa variazione del modello inflazionario, seppur obbligata dalle leggi che spiegano l'inflazione, risulta particolarmente audace se si considera che non ne esistono per ora conferme osservative e che risulta molto difficile pensare quali potrebbero essere queste conferme. Ha a suo favore però la soluzione del problema della particolarità delle condizioni iniziali dell'universo: ogni bolla avrebbe condizioni iniziali del tutto casuali e noi ci ritroviamo a vivere casualmente in una bolla che ha le speciali condizioni iniziali che osserviamo.

### Qual è l'origine dell'universo?

Questa domanda occupa il pensiero umano da sempre. La cosmologia moderna non può ancora dare una risposta, tuttavia ha reso possibile tentare di formulare ipotesi scientifiche.

Molto probabilmente la risposta finale si avrà solo quando si riuscirà a formulare una coerente cosmologia quantistica, cioè una cosmologia che riesca a fondere armoniosamente la relatività generale che è alla base della cosmologia moderna con la meccanica quantistica che riesce a spiegare il mondo microscopico. Poiché l'universo nei primi istanti di vita aveva dimensioni comparabili con quelle atomiche, non è possibile capirne l'origine senza introdurre nella cosmologia la fisica quantistica. Purtroppo l'unione tra le due grandi teorie della fisica moderna è

ancora molto lontana e i tentativi fatti di creare una cosmologia quantistica sono per ora approssimazioni grossolane. In ogni caso esse portano ad avere un'idea di ciò che è possibile.

Ricordo qui tre delle possibilità che gli scienziati hanno ipotizzato negli ultimi decenni:

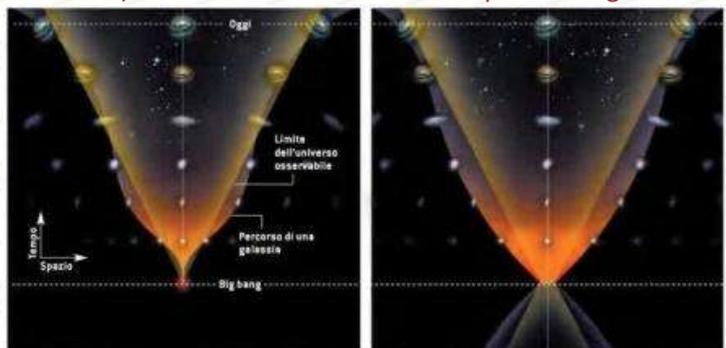
- l'universo è una fluttuazione quantistica del vuoto (Edward Tryon, 1973): per il principio di indeterminazione di Heisenberg le grandezze fisiche non hanno valori determinati ma possono subire variazioni (fluttuazioni) casuali. L'esistenza della massa-energia dell'universo potrebbe originarsi come fluttuazione casuale a partire dall'energia minima del vuoto;
- l'universo si è originato dal nulla (Alexander Vilenkin, 1982): così come una particella subatomica può uscire da una "scatola" che la contiene a causa di quello che si chiama effetto tunnel, l'universo nello stato di falso vuoto può originarsi per effetto tunnel dal nulla (occorre qui tenere distinti i concetti di vuoto e di nulla: il vuoto è uno spazio privo di materia che si trova nello stato di minima energia; il nulla è il nulla, l'assenza sia di materia che di spazio);
- l'universo non ha un'origine nel tempo ma è senza confini temporali nel passato (Stephen Hawking, 1983). Possiamo capire quest'idea con un'analogia: sappiamo tutti che il punto più a nord della Terra è il polo nord, ma non esiste alcun confine al polo nord. La domanda qual è l'origine dell'universo non avrebbe senso così come non ha senso dire cosa c'è più a nord del polo nord (per un'immagine visiva si veda la figura qui sotto).



### Universo ciclico

Esiste un'altra possibile risposta alla domanda "qual è l'origine dell'universo?": l'universo non ha origine perché è sempre esistito. Ma come si coniuga questa risposta con il modello del big bang che ha così tante prove a suo favore? Semplicemente ipotizzando che il big bang si ripeta infinite volte.

Fin dagli anni '30 è stata proposta l'idea che l'universo possa essere ciclico, cioè possa attraversare un periodo di evoluzione che si ripete all'infinito (si teneva presente la possibilità che l'universo in espansione possa in futuro contrarsi così come indicato da uno dei modelli di Friedmann). Quest'idea si è rafforzata a partire dagli anni '90 con gli ulteriori tentativi di creare una cosmologia quantistica nati grazie alla teoria delle stringhe. Alla base di questi tentativi vi è l'ipotesi che la materia non sia comprimibile in un punto (singolarità), ma che a dimensioni estremamente piccole (a quella che viene chiamata la scala di Planck) esistano leggi non ancora note che impediscano il formarsi di una singolarità. Il big bang non sarebbe quindi l'inizio di tutto, ma solo un punto di passaggio nella vita dell'universo (si veda la figura a fianco).



Nella cosmologia del big bang standard, basata sulla relatività generale, la distanza tra due galassie era nulla a un certo istante del passato. Parlare di tempo prima di quel momento non ha senso. In alcuni modelli più sofisticati, che comprendono gli effetti quantistici, due galassie devono aver avuto una mutua distanza minima. Si contempla così la possibilità di un universo preesistente al big bang.

I primi modelli ciclici sono stati confutati dai dati ottenuti dalle osservazioni, ma nel 2001 Steinhardt e Turok, fidandosi della validità non ancora dimostrata della teoria delle stringhe, avanzarono un modello ciclico differente che hanno chiamato *modello ecpirotico* (il termine si rifà all'idea stoica dell'origine del mondo a partire dal fuoco).

Secondo tale modello l'universo possiede 10 dimensioni spaziali, tre delle quali sono le dimensioni di cui abbiamo esperienza (lunghezza, larghezza e profondità). Nell'universo a 10 dimensioni esistono due parti ("brane") a tre dimensioni, parallele e separate tra loro da una distanza piccolissima in una delle altre sette dimensioni spaziali non osservabili. Noi e tutto ciò che vediamo ci troviamo in una delle due brane e non possiamo allontanarci da essa (come degli esseri che fossero costretti a vivere sulla superficie di una sfera non potrebbero allontanarsi dalla superficie della sfera). Le due brane sono in espansione, manifestando tutte le caratteristiche che presenterebbe un universo originatosi da un big bang. Ma periodicamente le due brane si avvicinano, si urtano e si riportano alla distanza di partenza. Nell'urto si ha la conversione dell'enorme energia di movimento delle due brane in materia che si "crea" nelle due brane. L'istante dell'urto corrisponde al momento della nascita dell'universo secondo la teoria del big bang.

Questo modello, secondo gli autori, rende conto di tutti i dati osservati finora ma si discosta dal modello del big bang per ciò che è avvenuto nei primissimi istanti. La radiazione di fondo potrebbe contenere delle tracce che permetterebbero di distinguere quale tra i due modelli è quello corretto, ma la sensibilità degli strumenti attuali non è ancora abbastanza alta da rilevarle.

### Conclusione

Spero di essere riuscito a dare alcune indicazioni utili sullo stato attuale e sulle prospettive future della cosmologia moderna. Come scienza la cosmologia è relativamente giovane e ha ancora molta strada da fare, ma negli ultimi decenni ha raggiunto la piena maturità. È in grado di dare risposte a domande che si riteneva ricadessero per sempre nell'ambito della filosofia o della teologia. Riesce ad affascinare il grande pubblico e a stimolare il lavoro dei ricercatori. È diventata fondamentale per la fisica di base, dal momento che per verificare le nuove teorie le energie necessarie sono così grandi da poterle trovare solo nei primi istanti dopo il big bang. Lo stato attuale delle conoscenze cosmologiche è ancora limitato, ma sicuramente il futuro ci permetterà di superarne i confini.

### Bibliografia

Introduzioni generali e storiche:

- S. Singh – "Big Bang" – Rizzoli – 2004
- S. Bergia – "Dialogo sul sistema dell'universo" – McGraw-Hill – 2002
- S. Bergia – "Dal cosmo immutabile all'universo in evoluzione" – Bollati Boringhieri – 1995
- M. Rees – Prima dell'inizio – Raffaello Cortina – 1998

Testi epistemologici:

- S. Bergia – "Problemi fondazionali e metodologici in cosmologia" in "Filosofia della Fisica" – Bruno Mondadori – 1997

Formazione dei nuclei atomici:

- S. Weinberg – "I primi tre minuti" – Mondadori – 1977

Massa ed energia oscura:

- L. Krauss – "Il mistero della massa mancante nell'universo" – Raffaello Cortina – 2000

Cosmologia quantistica:

- S. Hawking – "Dal big bang ai buchi neri" – Rizzoli - 1988

Modello inflazionario:

- A. Vilenkin – "Un solo mondo o infiniti?" – Raffaello Cortina – 2007

Modello epirotico:

- P. Steinhardt, N. Turok – "Universo senza fine" – il Saggiatore – 2008

Testi universitari:

- F. Lucchin – "Introduzione alla cosmologia" – Zanichelli – 1998

Le immagini allegate sono state prese da Internet e dalla rivista "Le Scienze", che nel corso degli anni ha pubblicato numerosissimi articoli, divulgativi ma approfonditi, di cosmologia.

Ne riporto qui sotto un elenco personale:

autore	titolo	rivista
Vera Rubin	La materia oscura nelle galassie a spirale	Le Scienze 180, 1983
Silk – Szalay – Zel’dhovic	La struttura su grande scala dell’universo	Le Scienze 184, 1983
Guth – Steinhardt	L’universo inflazionario	Le Scienze 191, 1984
Krauss, Lawrence	La materia oscura dell’universo	Le Scienze 222, 1987
Johnathan Hallywell	La cosmologia quantistica e l’origine dell’universo	Le Scienze 282, 1992
Hogan, Craig J.	L’idrogeno primordiale e il big bang	Le Scienze 342, 1997
Pietronero - Montuori - Sylos Labini	La struttura frattale dell’universo	Le Scienze 354, 1998
Bucher – Spergel	L’inflazione in un universo a bassa densità	Le Scienze 367, 1999
Krauss, Lawrence	L’antigravità cosmologica	Le Scienze 367, 1999
Caldwell – Kamionkowski	Echi del big bang	Le Scienze 391, 2001
Ostriker – Steinhardt	La quinta forza dell’universo	Le Scienze 391, 2001
Magueijo, Joao	Idee alternative per il cosmo	Le Scienze 391, 2001
Tegmark, Max	Universi paralleli	Le Scienze 418, 2003
Hu – White	Sinfonia cosmica	Le Scienze 427, 2004
Veneziano, Gabriele	Prima del Big bang	Le Scienze 429, 2004
Lineweaver – Davis	Piccoli equivoci sul big bang	Le Scienze 440, 2005
Barrow – Webb	Costanti incostanti	Le Scienze 444, 2005
Matarrese – Melchiorri – Riotto	L’impronta del big bang	Le Scienze 461, 2007
Carroll, Sean	Le origini cosmiche della freccia del tempo	Le Scienze 480, 2008
Bojowald, Martin	L’universo che rimbalza	Le Scienze 484, 2008
Clifton – Ferreira	Energia oscura: esiste veramente	Le Scienze 490, 2009
de Bernardinis – Vitale	Dal big bang ai buchi neri	Le Scienze 494, 2009

## LA VISIONE DELLA STORIA. UN ITINERARIO DI RIFLESSIONE

Cristina Boracchi

*Il cinema contemporaneo si è dovuto confrontare con la consapevolezza della 'crisi' del Novecento, segnato da due conflitti mondiali e da una Shoah che si è prolungata entro gli olocausti e i genocidi perpetrati anche nell'Occidente democratico. Accanto a un filone catastrofico, che allude con la messa in scena di apocalissi naturali o indotte dal comportamento umano e che sottende una visione pessimistica e terminale della storia, emergono ancora segnali di un' **utopia concreta** e di una lettura, talora storicistica, del divenire storico: quest'ultimo è tuttavia spesso analizzato alla luce della consapevolezza della crisi insita anche nei modelli ancorati a un'idea di **progresso continuo e di finalità insite nella storia**, la quale sempre meno mostra la evidenza della propria direzione e della sua controllabilità da parte dell'umanità.*

### Realismo e utopia nel cinema di Ken Loach

Loach vive la propria arte come una forma di rivoluzione sociale decisamente orientata in termini di denuncia politica. Questa sua convinzione nasce da una visione storicista della storia ancorata al pensiero di K Marx ma nel contempo aperta alla riflessione di E. Bloch. Cineasta da barricata, poeta della *working class*, il suo è un 'cinema karaoke' che ha il pregio di dare voce a chi non ne ha convinto che la storia conduca necessariamente alla fine delle sperequazioni sociali, poiché *"Il socialismo non è fallito, ma deve ancora realizzarsi, nella fiducia politica nel potenziale umano"*. La sua riflessione può essere proposta attraverso trilogie: la prima è quella che lo vede più coinvolto nella fenomenologia del proletariato con evidenti convergenze rispetto a La condizione della classe operaia in Inghilterra di F. Engels e al Il Manifesto di Marx-Engels, autori questi che egli cita spesso ma che per lo più utilizza sul piano fenomenologico, descrittivo che non su quello della progettualità, dove appare più debitore a E. Bloch: si tratta di *Riff Raff*, *Raining stones* e di *Ladybird Ladybird*. Il degrado della classe operaia è spiegato attraverso le 'colpe' storiche del capitalismo, che rende impossibile la

**IL REGISTA:** Nato nel 1936 in Gran Bretagna, Ken Loach muove i primi passi nella BBC dove ridefinisce, in termini di contenuto politico e di potenziale drammatico, i parametri del reportage televisivo britannico. Nel 1967 Loach esordisce alla regia con *Poor Cow*, ma è con *Family Life* che il regista si impone all'attenzione della critica internazionale, che ne esalta la trilogia del proletariato con *Riff Raff* (1991), dura requisitoria contro il thatcherismo, *Piovono Pietre* (1993) e *Ladybird, Ladybird* (1994) un film accusa sulla burocrazia del *welfare inglese*. In *Terra e Libertà*, (1994), film sulla guerra civile spagnola che rende omaggio, con spirito critico, ai combattenti della repubblica Spagna, seguito da *La Canzone di Carla*, storia di un autista di Glasgow che segue una ragazza nicaraguense in patria per partecipare alla rivoluzione. L'anno successivo filma un altro. L'ultima produzione lo vede orientato alla Scozia e ai problemi sociali colti attraverso la speranza dell'utopia.

**SINOSSI:** In *Terra e libertà* si possono ravvisare tre plot narrativi: la storia del tradimento rivoluzionari da parte dei sovietici, l'entusiasmo annegato nel mare del realismo politico il fallimento politico, lo stordimento ideologico del protagonista che dall'Irlanda alla Spagna e ancora all'Irlanda mantiene intatto un ideale che tuttavia non si realizza il fallimento umano, quello della giovinezza tradita, della solitudine della vecchiaia, del fallimento matrimoniale del protagonista, la cui morte anonima e miserabile viene restituita alla dignità dalla nipote che 'riscopre' attraverso lettere e fotografie la grandezza del nonno.

famiglia, l'amore, i valori morali in quanto sottopone l'umanità del lavoratore a perdita, esproprio e spossesso, concetti stessi che riportano alle considerazioni marxiane circa l'alienazione come perdita di realtà del lavoratore, perdita dell'oggetto (oggettivazione e schiavitù sotto l'oggetto stesso) ed appunto espropriazione *"intesa come vita che diviene a lui stesso ostile ed estranea"*. Il vertice della riflessione sul proletariato che si snatura e si disperde nella condizione sottoproletaria è in *Ladybird Ladybird*, testo

che porta alle estreme conseguenze le dinamiche della 'perdita': in questo caso una donna proletaria non riesce a tenersi la prole, viene spossessata di ciò che la rende, appunto, proletaria, svuotata progressivamente della sua appartenenza. Lo sguardo di Loach si mantiene etico e laico anche quando affronta la seconda trilogia, che lo vede più direttamente impegnato sul piano della storia e della politica, coerente con l'affermazione di Engels secondo la quale *"La storia è per noi l'uno e il tutto, e la consideriamo più in alto di qualunque precedente corrente"*

filosofica". *Land and freedom* (1994) rappresenta il titolo portante della trilogia, completata da *Bread and roses* e da *Carla's song*.

*Terra e libertà* è un film molto discusso per la sua attendibilità storica ma possiede una solennità rara oltre a un evidente rigore formale: lo sfondo è quello della guerra civile spagnola che viene riletta come *Poet's war* e come rivoluzione tradita, alludendo alla liquidazione e al tradimento avvenuto da parte della linea staliniana nei confronti dei combattenti miliziani anarchico-trozkisti. Compagni di lotta ma su fronti contrapposti per opportunismo politico, per la latitanza delle democrazie occidentali, i miliziani del POUM si videro annientati non solo dai franchismi ma anche dalle brigate staliniane che li abbandonarono per attendismo e scelta di compromesso. Storia di una scelta, dunque, che rispecchia quella, alternativa e coraggiosa, di David, il protagonista che lascia la sua Irlanda – paese di joyciana immobilità e di disoccupazione senza speranza – per unirsi alla primavera del popolo spagnolo, confrontandosi con la politica, crescendo grazie all'educazione alla vita che gli offre Bianca, giovane pasionaria catalana che incarna l'ideologia dal volto umano, lo slancio, la responsabilità individuale, il sacrificio. Loach procede per flashback, nella convinzione che *il passato sia colorato dal presente*, e gli stacchi in nero costruiscono ponti significativi nella storia. La *micro e la macrostoria* si confrontano ancora una volta: *nel marxismo*, infatti, esse non sono separate, poiché i tempi delle strutture, del movimento di classe, dei problemi della famiglia, dell'individuo, del soggetto e della classe stanno insieme ma in una società che tende a decretare la scissione fra l'uomo e lo Stato.

Tale *dialettica complessa fra il quotidiano e l'epocale* si traduce in Loach nella sintassi dello spaesamento: l'utilizzo dalla camera a mano (handicap) in campo/controcampo, sia nei dialoghi a due sia nelle scene collettive, rende perfettamente un clima di confronto - sottolineato dalla alternanza pieno/vuoto, già presente in *Ladybird* - ma anche di confusione e di *misunderstanding*: esemplare in tal senso, è la sequenza nel corso della quale si discute circa la collettivizzazione delle terre con parole semplici, che dicono dell'internazionalità di alcuni valori ma anche la confusione degli ideali, le resistenze personali rispetto alla 'perdita' di quanto – anche se poco – conquistato a fatica. Accanto alla speranza di un lento ma inarrestabile trasformazione spirituale delle masse la cui partecipazione al *processo di rinnovamento*, lento e sperimentale, non privo di passi falsi, è determinante, come del resto affermava lo stesso Engels, Loach elabora l'analisi di E. Bloch, che constatava nel periodo staliniano la predominanza della Realpolitik, della 'corrente fredda' su quella 'calda di emancipazione del genere umano. La sua scienza della speranza recuperava i residui incoercibili dell'aspirazione a una vita migliore, riorientandoli a una progettualità di lotta intesa come sperimentazione continua, *experimentum mundi*, coinvolgimento di tutti nella costruzione del comunismo. L'utopia di Bloch è la stessa del regista, quando vede la disfatta degli anarchici per il tradimento di Stalin, o quando ha il coraggio di leggere le ambizioni e i desideri 'delle cose' nel proletariato. Di Bloch, Loach condivide la lettura della *storia come multiversum*, ovvero come luogo di dislivelli che la rendono complessa, elastica e deformabile ma anche ricettacolo di speranza che si fa più che sogno, divenendo come la "candida colomba kantiana" che consente alla ragione di avanzare rinnovata dalla freschezza dell'immaginazione: la *storia stessa è 'essente in possibilità', pro-getto, movimento in avanti* con il quale l'uomo collabora attraverso l'utopia concreta del comunismo.

### La fine della storia?: 11'09"+1

Se un tempo l'analisi filmica di un evento storico si scioglieva in una narrazione epica, atta a rivelare la *storia come scacchiera* - ovvero come trama razionale e progettuale - oppure come *labirinto* - avvicinando la dimensione psicologica della persona o della piccola umanità, la cui microstoria si annulla nella macrostoria - dopo l'11 settembre 2001 il cinema sembra abbia perso la capacità di raccontare, di disporre in forma lineare e narrativa la riflessione sul tempo dell'uomo, divenendo così 'altro', cioè frammento, esile domanda senza univocità di sguardo. Il caso più eclatante sembra essere allora il film *11'09"+1* (2002), esperienza collettiva che ha visto nove registi impegnati nella

**I REGISTI:** Ciascuno dei nove registi – l'iraniana S. Makhmalbaf, il francese C. Lelouch, il bosniaco D. Tanovic, l'africano I. Ouedraogo, il sudamericano A. G. Inarritu, l'inglese K. Loach, l'israeliano A. Gitai, l'indiana M. Nair, l'egiziano J. Chahine, l'americano S. Penn e il giapponese S. Imamura - ha lavorato autonomamente senza conoscere il progetto degli altri: il risultato, tuttavia, come avremo modo di notare, è di una armonia impreveduta.

medesima riflessione - il terrorismo islamico e non solo, l'abbattimento delle Twin Towers – con l'unica consegna di restare nel tempo assegnato di undici minuti, nove secondi e un fotogramma per ciascun cortometraggio che compone un grande affresco sulla storia recente. L'assunto di alcune episodi consiste nella proposta di un futuro, dove l'umanità posa dialogare ripartendo dal dolore, dalla consapevolezza delle storie dei popoli e delle etnie;

altri – come nel caso dell’episodio di Imamura - pongono invece la drammatica domanda sul divenire storico, quasi che questo sia arrivato al suo capolinea, come afferma F. Fukuyama: quest’ultimo, infatti, dopo il crollo delle possibili alternative alla globalizzazione neoliberista, ha enunciato la *fine della storia* poiché nessuna evoluzione sembrava più possibile rispetto al presente. Anche film come *Le invasioni barbariche* di D. Archand e, dello stesso autore, *La caduta dell’impero americano*, portano seco una concezione della caduta dell’ideale del progresso dell’umanità, ormai cristallizzata entro un sistema che non può essere scalfito. Imamura sposta la sua analisi del presente anticipandolo entro un tempo ‘altro’ – quello del secondo dopoguerra – con un episodio che mostra la rimozione del suo essere umano da parte di un reduce che non ha saputo reggere l’orrore o che lo ha talmente assunto su di sé, subendolo, da disconoscere anche a se stesso il diritto alla razionalità. Retrocesso a essere strisciante e sibilante, uomo-serpente che si ciba di topi e che azzanna anche i suoi cari, egli diviene l’emblema di una ferita insanabile nella presunta controllabilità dell’uomo rispetto alla storia che lui stesso ha determinato: un mondo che ha perso il proprio nitore, la propria bellezza, il proprio *sensu*, lasciando l’umanità in balia di una *terra* – quella cinica e superficiale di chi parla del dolore facendone una forma di spettacolo o oggetto di tuttologi e opinionisti – senza più *mundus*.

La valenza universale delle immagini di Imamura recuperano metodologicamente il *valore della soggettività in relazione al divenire storico*: analizzando, cioè, l’interazione fra psiche e Storia e guardando all’immaginario collettivo come luogo di interazione fra la vita interiore dell’individuo e la vita sociale e storica, che si forma proprio a partire dalla vita interiore degli individui, il regista legge nell’incapacità di capire il mondo e di capirsi un momento forte nel processo di ridefinizione dei rapporti tra pubblico e privato entro la *perdita del senso storico*. In tale modo, Imamura mette in discussione anche una coscienza storica che è in primo luogo capacità di capirsi e collocarsi come parte della Storia.

#### Attività proposte

- Visionare la sequenza del dibattito sulla riforma agraria in *Land and Freedom* di Loach e individuare, come sopraindicato, il rapporto fra storia individuale e collettiva come indicato attraverso il movimento della macchina da presa.
- Individuare la poetica dell’utopia nelle altre pellicole segnalate di Loach.
- Dall’analisi del corto di Imamura, si elabori una riflessione personale sulla storia come destino e/o responsabilità umana, futuro costruibile, progresso oppure inesorabile reiterazione degli errori dell’umanità.

## FILOSOFIA E POLITICA. GIUSTIZIA, VERITÀ E UTOPIA

Cristina Boracchi

La filosofia classica si è nutrita di un forte legame con il contesto politico al quale l'uomo, come affermano Platone e Aristotele, appartiene essenzialmente. La **visione aristocratica della polis** ha comportato una **radicale critica al demos** – al quale si connette invece la concezione sofistica anche nelle sue degenerazioni eristico naturalistiche – mettendo in luce la possibilità di una **forma 'democratica' di governo** solo se sorretta dalla **giustizia** e dalla **sapienza** – Platone – ovvero da un equilibrio e da un'armonia strutturale – Aristotele. Accanto a tali riflessioni spicca l'**utopia** platonica, che tuttavia disegna scenari inquietanti anche per i riverberi sui secoli successivi, persino nella ripresa rinascimentale di Campanella nel *De Civitate Solis*. I valori di **legge, giustizia e sapienza** della cultura ellenica si traspongono nella **concezione cristiana della civitas**, che deve essere ad immagine di Dio, sintesi dei valori stessi, ovvero della Gerusalemme celeste – Agostino – per progredire dell'umanità sulla strada della salvezza.

### Giustizia e Verità: il Socrate di Rossellini

*Socrate* è uno dei film con i quali Roberto Rossellini intendeva, nel secondo dopoguerra, avvicinare alle masse le grandi figure della storia del pensiero umano come *Agostino*, *Pascal*, *Cartesio*. Egli riteneva pertanto che il cinema fosse una forma di arte destinata alle masse anche nella sua fruizione televisiva, e pertanto che esso che dovesse anche svolgere una funzione propedeutica. La figura di Socrate è da lui proposta attraverso una lettura estremamente semplificata, ma non meno efficace, dei dialoghi platonici: è dunque il Socrate dramatis persona ad emergere, più che il Socrate storico, del quale, del resto, non è dato avere una sola verità in assenza, peraltro, di scritti del filosofo ateniese. Pure, Rossellini sembra prefigurare in Socrate la figura del perseguitato a causa della verità, offrendone una **lettura cristologica** soprattutto nell'epilogo, dove al tema fedoniano della immortalità dell'anima il regista accosta insistentemente la prefigurazione della morte sacrificale. Tutto l'impianto narrativo, dalla sceneggiatura che è estremamente didascalica all'allestimento scenografico, esprime il chiaro intento di adattare il **linguaggio filmico** al suo contenuto,

**SINOSI:** Socrate assiste impotente alla crisi di Atene durante e dopo la guerra con Sparta: il nuovo demos nasce sulle fondamenta della calunnia e della violenza, alla quale egli contrappone i criteri della giustizia e dell'armonia. Divenuto ostacolo ai potenti, Socrate viene chiamato in giudizio e, dopo un breve processo al quale segue un mese di attesa, la condanna a morte viene eseguita. La chiusa del film vede Socrate chiedere al discepolo Critone di sacrificare, all'indomani, un gallo ad Esculapio per ringraziarlo della raggiunta salute dell'anima.

divenendo esso stesso **strumento maieutico** per una riflessione morale e politica su Socrate. Egli è la **vittima di un demos che si è allontanato dalla**

**IL REGISTA:** Roberto Rossellini è stato il maggior esponente del Neorealismo e uno dei maestri del cinema mondiale, scoperto, prima che nel nostro paese, negli USA, dove attraverso i suoi film l'Italia riacquistò quel credito che con la parentesi fascista aveva perduto. Rossellini fu uno dei tanti italiani che, fedeli al Duce per una stagione, si ritrovarono, all'arrivo degli americani, improvvisamente antifascisti. E questo ritrovato sentimento scaturiva, nel regista come in tanti altri, soprattutto dall'aver vissuto personalmente la guerra e la povertà, temi ai quali dedicò *Roma città aperta* (1945), che parla di antifascismo, lotta partigiana, resistenza popolare, di accadimenti cioè estremamente familiari alla gente comune, e *Paisà* (1946). Molto più cupo appare invece *Germania anno zero* (1947), che rivela l'assenza di speranza per un corpo sociale distrutto dalle fondamenta. L'ottimismo neorealistico viene sostituito dall'assenza di fiducia e di speranza per le risorse dell'umanità: è quanto emerge in *Stromboli terra di Dio* (1951), dove però lo strappo esistenziale viene ricucito con l'accesso alla dimensione religioso-spirituale. Del resto, l'incontro con la spiritualità, era già avvenuto in *Francesco giullare di Dio* (1950). Negli ultimi anni Rossellini ha guidato la regia di importanti pellicole, spesso sperimentali e sempre degne di attenzione da parte della critica.

**verità assumendo la giustizia del più forte** – Crizia, i Trenta Tiranni – a criterio e metro di governo. In una sequenza molto cruda, Rossellini mostra l'esito di tale **lontananza della vita politica dalla morale**: ateniesi al palo, morenti, in agonia, sono le vittime essi stessi della spirale violenta che, attraverso il diritto del più forte, di fatto consuma la vendetta dei privati.

Al contrario, Socrate rappresenta, con la coerenza alla morale che vuole richiamare alla onestà della vita politica, l'ostacolo 'politico' – proprio lui, che non voleva a vere a che fare con la politica – alla *messa in scena della tirannia sotto le camuffate forme della demagogia*: in questo senso, il regista assume il punto di vista dei dialoghi platonici, condividendone l'analisi sulla degenerazione della democrazia in demagogia. La sequenza più significativa per una lettura 'politica' e 'morale' del film è tuttavia quella nel corso della quale Socrate in prigione incontra Critone, che gli annuncia di avere preparato tutto per la sua fuga: Socrate lo affronta con fermezza e serietà, ricordando che *non può esserci giustizia senza onestà e moralità, ovvero senza verità*. Egli ha servito lo Stato tutta la vita, si è nutrito delle sue leggi, da esse è stato accolto, e ora non potrebbe negare questo passato: l'immagine dell'omonimo dialogo platonico che prefigura le leggi in persona affrontare un Socrate immaginato ormai in fuga sulla via dell'esilio viene evocata dalle parole di Socrate, che ribadisce la volontà di morire pur di non ledere le leggi stesse ma ancor più per non dare adito a credere che esse possano esser tradite se ritenute non più convenienti. Si tratta di una *critica sottesa alla convinzione sofistica del naturalismo* che proponeva e legittimava la fedeltà alla Physis di contro al Nomos, giustificando, nelle estreme conseguenze, proprio la disparità e la violenza che vige nel regno animale - la metafora dei falchi che non possono né debbono fingersi mansueti per convivere con le colombe - . Socrate è dunque proposto come l'alfiere dei valori politici di libertà, giustizia, ma soprattutto di pace, quegli stessi che Rossellini in *Roma città aperta* (1945) attribuiva alla Resistenza italiana attraverso il percorso di tre personaggi - un comunista ricercato dai tedeschi, una donna che gli offre rifugio, un prete - sotto l'occupazione nazista, che combattono, pur da diverse ragioni ideali, nella comune volontà di liberare e ricostruire il paese.

### L'utopia politica, la società chiusa e la società giusta: da Orwell 1984 a Metropolis

Come noto, la critica novecentesca all'utopia platonica prefigurata in *La Repubblica* è stata sostenuta in prima istanza da Karl Popper, il quale, in *La società aperta e i suoi nemici*, indica in Platone il precursore dei moderni totalitarismi. La *figura del re-filosofo*, che in nome della verità posseduta governa gli individui imponendo un solo modello educativo distinguendo nettamente i 'tipi' umani e quindi i ruoli sociali fino agli *esiti eugenetici*, è stata spesso trasposta nel cinema entro modelli interpretativi anche pessimistici della storia dell'umanità. Ne è un esempio, per l'eugenetica come sistema di dominio, il film *Gattaca* di A. Niccol (1997), che prefigura un'umanità divisa dalla modalità della sua nascita – i migliori sono coloro che nascono in provetta, da geni selezionati - , mentre le atmosfere di *Fahrenheit 451* di F.

**IL REGISTA:** Cresce in Medio Oriente ma studia a Oxford per poi iscriversi alla National Film School. Per la BBC gira documentari ed inchieste per approdare poi ai lungometraggi con "Another Time, Another Place, una storia d'amore". Nel 1984 dirige "Orwell 1984" adattamento cinematografico del libro di George Orwell, che ottiene il British Film Award per il miglior film e miglior attore. Radford poi si trasferisce prima in Francia e poi in Italia, dove scrive sceneggiature e gira qualche pubblicità. Nel 1994 dirige e sceneggia " Il Postino" tratto dal romanzo omonimo di Antonio Skarmeta che viene candidato a 5 Oscar e "Il mercante di Venezia" con Al Pacino nel 2004.

**SINOSI:** Londra, 1984: la città come tutta la "Oceania", che è uno dei tre superstati in cui è divisa la terra (gli altri sono l'Eurasia e l'Estasia), è sotto il controllo del Ingsoc (partito unico). Tutta l'umanità è controllata ad ogni passo, in ogni azione, costretta a utilizzare una neolingua nella quale sarà abolito e inesprimibile il concetto di ribellione. In questa città, dunque, vive tra gli altri Wiston Smith, che tenta, attraverso un diario segreto, di resistere, sia pure in privato, alla massiccia campagna di omologazione delle menti. Quando incontra per caso Julia, una coraggiosa ragazza più giovane di lui, con lei inizia una relazione, in una casa che quasi incredibilmente sfugge al controllo del Grande Fratello. Ma il sogno dell'uomo si rivela una triste illusione; scoperto da un dirigente del partito viene torturato e piegato nel corpo e nell'anima fino a quando, sottoposto all'ennesima, atroce tortura, diviene un suddito pienamente conforme alle ragioni del partito, e tutto il suo amore è rivolto al Grande Fratello.

Trouffaut (1966) alludono al totalitarismo di una *società politica che non ammette la divergenza* e, quindi, il pensiero critico - che si fonda sull'esercizio della mente nella lettura di libri, comunque 'proibiti' dal regime – per sostenere la propria verità come l'unica possibile, in forza della presunta sapienza dei suoi detentori. Sulla scia di questo filone troviamo anche *Orwell 1984* di M. Radford (1984), che è la trasposizione cinematografica dell'omonimo romanzo che Orwell scrisse nel 1948 nel timore di nuovi totalitarismi di matrice comunista dopo gli esiti del nazismo e dei fascismi europei. La storia di Winston e Julia è quello di un amore negato da un *potere che controlla le menti, i pensieri, oltre che le azioni, dei cittadini-sudditi*: la verità è quella che viene decretata tale dal potere del Grande Fratello, la cui sapienza onnisciente invade tutte le case senza possibilità di fuga. La sequenza chiave è quella nel corso della quale il 'torturatore', emissario del Grande Fratello, spiega alla vittima – il funzionario Smith, la cui mansione sociale

consiste nella rilettura e ricostruzione del passato alla luce delle direttive del presente – la logica sottesa alla necessaria omologazione delle menti: il potere non può ammettere devianza e il controllo, la coercizione, fa parte della sua garanzia del mantenimento della ‘verità’ decretata dal regime.

L’ambientazione è molto vicina al *Metropolis* di Friz Lang (1926), che del resto è a sua volta interpretabile, accanto a una lettura economica - il richiamo al socialismo utopico - in termini di una *visione politica molto vicina a quella cristiana*: la sequenza finale del film, infatti, vede il mediatore - figura cristologica - unire le mani del rappresentante dei lavoratori del sottosuolo con quelle del padrone sul sagrato di una chiesa e sotto lo sguardo vigile di Maria, la predicatrice della giustizia e della pace che anima le ‘catacombe’ dei lavoratori, esse stesse ricolme di croci.

#### **Attività proposte**

- Visionare le sequenze segnalate del *Socrate* di Rossellini con una particolare attenzione ai dialoghi e ricercare le corrispondenze con i dialoghi platonici esplicitamente citati.
- Identificare, alla luce dell’analisi di *Gattaca* le componenti platoniche dell’utopia eugenetica e le caratteristiche di un’acritica società chiusa.
- In *Orwell 1984* si analizzino le sequenze nel corso delle quali il funzionario Smith rielabora la storia alla luce delle direttive del ‘partito’ e si confronti tale scenario con quello prefigurato dall’utopia platonica per metterne in risalto distanze ma anche rischi comuni.

## IL DESTINO, LA LIBERTÀ E IL MALE. UN PERCORSO DI APPROFONDIMENTO

Cristina Boracchi

*La concezione antropologico-etica della classicità si radica su due considerazioni chiave: la prima riguarda il rapporto caso/destino, che vede nell'ottica orfica individuare nella nemesis e nella metempsirosi i meccanismi espiatori di una Hybris – una colpa di tracotanza, di orgoglio – che tende a scomporre l'armonia cosmica. Il male si coniuga peraltro con l'ignoranza – Socrate – o con l'imperfezione onto-psicologica della realtà empirica e del 'nato dalla terra' – Platone -. Questo fa emergere la seconda questione chiave, che attiene alla mancanza, in questa prospettiva pre-cristiana, della libertà di scelta, essendo concesso all'uomo di deliberare i mezzi ma non i fini – Aristotele – oppure di assumere come proprio dovere il destino impostogli da un Logos supremo – gli Stoici – o da una casualità che, per certi versi può assicurare circa le angosce dell'esistenza – il tema della morte e del dolore in Epicuro -. Solo nella prospettiva creazionista e cristiana emerge la responsabilità dell'uomo che, autore del peccato e creato libero nelle proprie volizioni, diviene responsabile delle proprie scelte.*

**IL REGISTA:** Autore polacco di grande rigore, cresciuto alla scuola di Wajda e Zanussi, Kieslowski sposa tematiche profonde e sceglie di proporle adottando un'espressione filmica molto sobria e vicina a quella di Bresson. La sua vicenda artistica inizia a Lodz, dove studia alla celeberrima scuola di Cinema e Teatro, per poi girare i primi cortometraggi che lo segnalano come documentarista prolifico e originale. I suoi primi film per la televisione segnano alcune tappe importanti per il nuovo corso del cinema polacco, sino alla rivelazione giunta con opere quali *Il caso e Senza fine* (1984). Kieslowski si afferma però con alcuni capolavori come *Breve film sull'uccidere* (1988), *Breve film sull'amore* (1988) e *Non desiderare la donna d'altri* (1989), che hanno anticipato e preparato il successo planetario del *Decalogo*. Il *Decalogo* (1989), sceneggiato in coppia con K. Piesiewicz, è uno straordinario film in 10 episodi per la televisione, imperniato su una lettura/interpretazione laica e profondamente etica dei Dieci Comandamenti. Ha confermato la sua poetica con *La doppia vita di Veronica* (1990) e ha raggiunto il grande pubblico grazie al successo della trilogia dei *Tre colori* dedicata al motto che figura sul tricolore della Repubblica francese ("Libertà, uguaglianza, fraternità"). La trilogia comprende *Film Blu*, Leone d'oro a Venezia, *Film Bianco*, Orso d'argento a Berlino, *Film Rosso*, Palma d'oro a Cannes.

### Scelta e destino del cinema di Kieslowski

"Il caso mi interessa da sempre, da quando facevo documentari". Il caso esprime infatti nei film di Kieslowski l'essenza del destino, cieco, misterioso e imprevedibile ma necessario nel suo compiersi. Esso appare come una possibilità infinita, e proprio per questo è angoscia radicata nell'esistere: questo aspetto è particolarmente presente in **La doppia vita di Veronica** e in **Decalogo 1**, opere nelle quali il regista predilige le inquadrature in campo stretto al fine di dare significato agli oggetti (cose o volti) e di imprimere intensità realistica alle sue immagini: la presenza fisica, concreta, porta perciò sempre allo schiudersi di uno 'spiraculum aeternitatis' e all'irruzione dell'ombra, che indica la strada dell'invisibile. Come nei trattati di mistica medioevale della scuola di San Vittore, nei suoi film non si ha mai a che fare con semplici simboli da decifrare, bensì con occasioni-accadimenti- accidentalità che rimandano ad un 'oltre', ad un'alterità misteriosa e indecifrabile. Ciò definisce il destino ineludibile dei suoi personaggi, un destino che si declina secondo un rigoroso vocabolario artistico dal quale è possibile estrapolare alcune parole-chiave.

La prima è il senso: "Noi siamo sempre alla ricerca di segni", afferma l'autore, ed è dentro il 'caso' che l'uomo cerca un 'senso'

che non sempre si disvela. E' ad esempio l'accidente-incidente che segna la vita, il falò che crepa il ghiaccio su cui pattina il bambino del **Decalogo 1**. In questo film, visionabile integralmente data la sua durata, Kieslowski utilizza infatti un segno linguistico chiave: nel montaggio lineare del plot narrativo inserisce pochi fotogrammi di un fuoco acceso nella neve, immagini che, apparentemente immotivate sul piano narrativo, divengono sempre più frequenti e ravvicinate con lo svilupparsi della vicenda ponendo la questione dell'irruzione del caso nella storia di una famiglia già provata dal dolore – si intuisce che la madre

**SINOSI:** Un ragazzo chiede aiuto al padre per individuare le possibilità o i rischi del pattinare sul ghiaccio all'indomani. Il padre, scienziato e ateo, affida al computer il calcolo della resistenza del ghiaccio al peso del corpo bambino, escludendo dalla vita il mistero di un destino doloroso: un viandante si è fermato sulle rive del lago e ha acceso un fuoco per scaldarsi, alterando così le condizioni del ghiaccio stesso. La disperazione del padre - che sfoga il proprio rancore verso il Padre celeste al quale non ha mai fatto riferimento - solo al termine del film sembra ricomporsi nelle parole che appaiono sullo schermo del computer: *I'm ready*'.

manca dalla quotidianità dei protagonisti - . La presunta *casualità* dello scorrere dei fotogrammi citati diviene, al termine del film, l'emblema del *destino* ineludibile: a questo punto il regista mantiene aperta la possibilità di leggere nella morte del ragazzo come l'esito di un fato cieco e senza senso per gli uomini, che non riconoscono la propria tracotanza nel creder di potere dominare la propria vita solo attraverso la razionalità, oppure come un progetto divino e arcano che, nel suo irrompere misterioso, pure offre la possibilità di recuperarne un senso anche nel dolore e nell'esperienza della morte.

Analogamente, Veronica scopre per caso da alcune fotografie l'esistenza di un suo doppio: si configurano due universi paralleli che vengono rivelato dall'apparizione sullo schermo di biglie che mostrano un mondo rovesciato fin dall'incipit di *La doppia vita di Veronica*, con una dissoluzione delle immagini che ricorda l'alchimia pittorica del Parmigianino, dove la deformazione è preludio della metamorfosi. Le vite parallele delle due protagoniste – ma forse è una sola, unica protagonista – entrano in relazione e portano Veronica a comprendere che la propria morte è necessaria, come un doloroso sacrificio che il destino impone, perché Veronique possa vivere e incontrare una speranza di futuro. Il tema della scelta diviene qui

**SINOSSI:** La polacca Weronika e la francese Veronique sono ragazze molto sensibili che vivono per la musica ma ricavandone solo dolori. Identiche, le incontriamo in due momenti diversi e per la prima il destino è addirittura crudele. Un importante concerto le sarà fatale per un vizio cardiaco. La seconda, che ha avuto una vita simile, trova il solo conforto dalla realtà nel rapporto con uno scrittore che si diletta coi burattini, Alex Fabbri, che narra, con le sue creazioni, il mistero delle due vite parallele.

**IL REGISTA:** Francis Ford Coppola nasce a Detroit, Michigan (USA). Laureato in drammaturgia, inizia la sua carriera collaborando con il regista R. Corman ed esordisce girando film horror a basso costo. Per sottrarsi dal controllo delle grandi majors americane, crea due società di produzione, avvalendosi della collaborazione dei componenti della sua famiglia. Regista fra i più noti ed apprezzati dalla critica e dal pubblico di tutto il mondo, è l'autore dell'indimenticabile saga de *Il Padrino*, premiato con gli Oscar come il successivo *Apocalypse Now*. Infine, il suo *Dracula di Bram Stoker* riceve la celebre statuetta per i costumi e il trucco. Il cinema di Coppola prende il via da un assunto chiave: quello della visione cieca. Coppola riesce attraverso il 'fuori campo' a fare vedere senza mostrare nulla: egli apre i meandri oscuri del visibile, in particolare del mondo orrorifico della psiche, alla ricerca della matrice del male - e si pone nel contempo la questione del mostrare.

dominante, anche se riproposto entro i termini del rapporto caso/destino. Veronica è circondata da specchi, che si coniugano con il riverbero. Se lo specchio è emblema dello sdoppiamento, esso è però anche l'ultima barriera fisica attraverso la quale accedere alla visione dell'oltre: vetro trasparente, finestrino di una macchina, vetrina, occhiali o specchietto retrovisore... in essi si 'vede' il 'segno', lo si scopre e se ne rimane rapiti. Ma perché si possa riconoscere, talora occorre che sia esso stesso a richiamare lo sguardo con il suo riverbero al sole, con i giochi di luce che esso produce, gli abbagli e le forme della 'fata morgana'.

Nella casualità della vita nulla è, allora, per caso: la scoperta del segno permette di 'raddrizzare' il mondo rovesciato grazie anche alla "sensazione e sensibilità di qualcuno che è vicino a te anche quando non lo è fisicamente". Così, come afferma Beckett, "nulla e nessuno è stato per niente", e il mistero della

morte della Veronica polacca costituisce la possibilità della vita della Veronica francese come nella favola narrata dal marionettista Fabbri.

### Dolore, Male e Orrore in Francis Ford Coppola: *Apocalypse now* e *Dracula di Bram Stoker*

Se J. Conrad, dal cui *Heart of Darkness* è derivata la sceneggiatura di *Apocalypse now*, affermava che il compito precipuo del narratore è quello di "...to make you hear, to make you feel - it is, before all, to make you 'see'. (J .Conrad, Preface to *The Nigger of the Narcissus*, 1897), Coppola offre una dimensione più teoretico-metafisica e, con un linguaggio delle immagini che denota spaesamento, turbamento psicologico e morale, propone visioni che trascendono il sensibile. Il primo piano del cranio di Kurz/Brando, come la circolarità fra incipit e chiusa del film, che rivelano visioni dissolte nell'immaginario del protagonista, sono emblematici di quella rivelazione che nulla rivela, salvo che il viaggio al quale si assiste è tutto interiore, tra il delirio e la tenebra dei cuori.

**SINOSSI:** A Saigon, durante la guerra in Vietnam il capitano dei corpi speciali Benjamin Willard riceve dai superiori l'ordine di trovare ed eliminare il colonnello Walter Kurtz che, uscito con i suoi soldati dai ranghi dell'esercito americano sta combattendo una guerra personale ai confini fra il Vietnam e la Cambogia. Scortato da alcuni uomini, Willard risale un fiume a caccia del colonnello. Dopo varie peripezie il capitano individua Kurtz all'interno di una sorta di reggia/tempio protetta dalla vegetazione e da numerosi indigeni armati. Willard non sa che fare, ma è lo stesso Kurtz che lo induce ad eseguire la condanna.

Questo mette in luce la vicinanza del regista a O. Welles: infatti, come in Welles, anche in Coppola

sussiste una riflessione sulla rappresentazione – il 'vedere' – e sul *male*, ricercato nelle sue radici onto-metafisiche.

Se il rapporto tempo-spazio è forse l'ossessione più presente nel suo cinema – lo si legge bene nella linearità del viaggio coniugata con la circolarità dello stesso nella mente di Willard, appunto-, pure questo sussiste solo nell'implicazione dell'altro problema: ne è una prova la versione di Coppola del *Dracula di Bram Stoker*, nel quale è facilmente riscontrabile il legame fra la tematica dell'*hic et nunc*, dell'esistenza umana e della malvagità.

Proprio in questa pellicola del 1992 Coppola inserisce, fra le tante, due sequenze rivelatrici del senso latente del film: la prima vede il vampiro, vestito come un dandy, 'puntare' con lo sguardo la sua prossima vittima - Mina -

**SINOSI:** È la storia di un giovane archivista inglese che si reca in Transilvania su richiesta del conte Dracula. Dopo avere fatto conoscenza con l'inquietante personaggio, il giovane è irretito da un gruppo di fanciulle seguaci del conte. Nel frattempo il conte si reca in Inghilterra, dalla promessa sposa del bibliotecario, avendone visto il ritratto, ravvisa nella fanciulla la reincarnazione della donna da lui amata 400 anni prima, che morendo causò la sua dannazione. L'intervento di un curioso personaggio, un po' stregone e un po' scienziato, da sempre alla caccia del grande vampiro, pone fine al malefico dominio di Dracula e libera la fanciulla, restituendola all'archivista, che nel frattempo era fuggito dal castello del conte.

nella quale rivede la reincarnazione della sua amata morta suicida e quindi dannata, per la quale ha sfidato Dio divenendo il 'demone' Dracula. In tale sequenza - che si apre con la ripresa accelerata di una folla delle strade di una Londra del 1897, a rivelare l'intento di riflettere anche sul cinema *qua talis* - il Conte sussurra più volte fra di sé '*vedimi!!*' quasi a contribuire all'incontro - a me gli occhi... - con un imperativo ottativo: così, pure il cinema cattura gli sguardi dentro la visione, li specchia in essa e ambisce a mostrare l'invisibile - il Male si cela dietro il fascino attrattivo del Conte, eternità irriducibile che solca il tempo, ubiquità imprevedibile che domina gli spazi - . Dopo un breve stacco, Coppola propone poi la sequenza clou del suo *Dracula*. Mina e il vampiro si recano in un cinematografo, che

sembra una *Wunderkammer* nella quale si riproducono le tappe della storia del cinema: dalle ombre cinesi - che mostra lo scontro fra cristiani e islamici da cui prende il via la storia personale del Conte e il plot narrativo del film - alla lanterna magica, ai raggi X, al treno dei Lumièrè, tutto fa sì che il vampiro si identifichi con la luce in movimento, ombra che fluttua alla ricerca di un corpo, essenza del *mostruoso* che *vuole mostrarsi*: infatti, con lo sguardo in macchina, il Conte aguzza i canini e inizia la trasformazione, salvo poi interromperla lasciando allo spettatore la necessità di 'vedere' con la propria mente quell'orrore soltanto accennato dal regista nel primo piano in cui *il mostro si mostra*.

La profonda sintonia con le tematiche chiave di *Apocalypse now* non può sfuggire: anche lì, infatti, si tratta di un viaggio - nel tempo e nello spazio- dentro l'orrore in tutte le sue manifestazioni. La cinepresa viaggia essa stessa con i personaggi, studia i protagonisti del plot e riflette sul loro viaggio: in questo caso è evidente che essa è solidale con Willard, vivendone la vertigine, lo spaesamento, il punto di vista. Vedere e capire - la 'visione cieca' - si fondono così nella ricerca del protagonista. Più che un viaggio, però, quello di Willard è una deriva: la stessa 'barca', simbolo del viaggiare, si pone come un precario rifugio, abbandonare il quale implica rischio di morte - la tigre in agguato che sta per aggredire l'elemento più debole del gruppo, Chef, a ribadire l'assedio della tenebra rispetto alla razionalità che cerca di tracciare rotte nei meandri della giungla/psiche -. La posta in gioco di tale 'trip'/percorso/allucinazione è in effetti lo scontro fra ragione e irrazionalità, luce e tenebra, Occidente e Oriente, Cultura e Natura, dove però la cultura 'razionalizza' l'istintualità, l'irrazionale, senza modificarne gli esiti: l'orrore della guerra è infatti l'esito della giustificazione razionale della legittimità di espressione degli istinti ferini.

Il primo '*orrore*' scaturisce tuttavia dalla menzogna, matrice stessa della guerra e di tutte le guerre: infatti, la cultura, rappresentata dall'esercito americano, mente nel momento in cui nasconde la realtà della guerra, la brutalità, la morte, la tortura, dando a tutto ciò una parvenza di moralità. Nella sceneggiatura si trova una affermazione molto indicativa sull'attesa di uno Stato che chiede di servire un mondo dall'immoralità istituzionalizzata in modo 'etico': "*Insegnano ai ragazzi a sparare sulla gente, ma non gli lasciano scrivere 'fuck' sugli areoplani*", frase alla quale fa eco la conradiana: "*Odio il tanfo della menzogna*".

Dentro la menzogna stanno tutte le altre forme di orrore: da quello osceno e vacuo del generale surfista e delle playmate ingenue e inconsapevoli a quello assunto con consapevole follia da Kurtz ed ereditato nella sua tagliente lucidità da Willard. La riflessione di Coppola si sposta di fatto sull'American way of life, sulla spettacolarità di una cultura che genera magazzini di inutilità, di fatuità, un'America che consuma - anche la droga, come la vita - e mercifica tutto. Il personaggio di Killgore, tipico berretto verde che gioca alla guerra come il cow boy con gli indiani, rappresenta lo stereotipo della superficialità nella sua volgare platealità: la musica diviene il dispositivo del terrore prima di annientare il villaggio nemico, ostacolo alla pratica del surf del campione Lance

Johnson, mentre proprio quest'ultimo diviene nel corso della vicenda l'elogio stesso alla follia, vivendo una metamorfosi che lo conduce ad indossare la maschera del clown triste 'giocando' - e quindi 'esorcizzando, anticipandola - la propria morte.

Willard è invece l'erede dell'orrore: è l'io narrante, è il doppio della macchina da presa, è Kurtz, il quale appare progressivamente in una sorta di disvelamento: dapprima voce delirante su un nastro, poi curriculum cartaceo, poi fotografia di altri tempi, infine voce, luce e volto nell'incontro diretto con Willard. Erede, dunque, più che testimone, in quanto le parole vengono a mancare, proprio perché ogni parola appare impotente nel definire Kurtz e la ragione non ha accesso nel regno della tenebra: solo l'immagine può esprimere - e non a caso è il fotografo, che vede e non sa dire, l'unico occidentale ad avere accesso presso Kurtz senza rischiare la vita - il regno di Kurtz, il mondo rovesciato di Alice/Willard che oltrepassa il ponte/specchio di Do-Lung immergendosi nella nebbia, dove ogni confine - de-finizione, appunto - sfuma.

Willard è inoltre il doppio di Kurtz: da cacciatore diviene preda, proprio come Kurtz, che da braccato si fa cacciatore, ed assume su di sé l'insano metodo 'insano' di cui Kurtz era portatore. In effetti, Willard deve eliminare Kurtz, o meglio deve porre fine al suo comando, ovvero uccidere un commilitone, quanto di più antipatriottico possa essere immaginato: il corpo a corpo finale fra i due è la rielaborazione rituale dell'orrore che ogni guerra suscita, un orrore senza fine, particolare e universale nel contempo, dove nessuno in realtà è sconfitto perché Willard porta a compimento la sua missione e Kurtz lascia che Willard gli dia la consona morte. Ed è proprio questa morte che Willard fa 'propria', come nel montaggio alternato e parallelo Coppola fa intuire, mostrando la mattanza del toro e quella di Kurtz e, subito dopo, il sangue bevuto dagli indigeni, a impossessarsi della forza del toro, accanto all'apparizione dell'insanguinato Willard sulla soglia del tempio-rifugio di Kurtz, in controluce. Kurtz sa riconoscere l'orrore, ha avuto il coraggio di guardarlo nel volto e di coglierne la lucidità aberrante; egli 'vede' ciò che agli altri è invisibile, e in forza di ciò - di quella 'visione cieca' che induce anche in Willard - conduce una guerra contro un nemico senza colore né parte, contro la debolezza e l'ipocrisia. Egli è il folle di artaudiana memoria che vive laddove il territorio è più impervio, come il Dio invisibile per una folla inebetita; non ha altro scopo che diventare Dio. E la morte è il coronamento della sua vita. Willard diviene allora solo l'ennesimo soldato a Lui convertito, l'ennesimo adepto che non discute ma esegue, uccide inconsapevolmente il 'Padre', da Lui stesso istruito su come fare, e gli strappa il cuore per diventare, lui, Dio.

#### Attività proposte

- Si identifichi in *Sliding doors* (1998, regia di Peter Howitt) il tema del rapporto caso/destino-libera scelta. Si individuino gli aspetti linguistici - il montaggio, il riflesso etc. – attraverso i quali viene sviluppata la riflessione.
- Si prenda in esame il problema del male ontologico come trattato nel film *Rosemary's Baby* (1967, regia di Roman Polanski, identificandone la matrice filosofica e gli aspetti linguistici rilevanti funzionali alla definizione del male come ontologico.

## IL RISO. BERGSON E PIRANDELLO

Mario Guarna

### Premessa

In questo intervento esponiamo un confronto filosofico e letterario sul riso, avvalendoci delle figure del filosofo Bergson e dello scrittore Pirandello. Il lavoro si propone di dare suggerimenti didattici per lo studio della filosofia e della letteratura contemporanea.

### Abstract

Il riso è percepito, da Pirandello e da Bergson, come superamento di ogni aspetto uniforme della vita. Quest'elemento concettuale comune, il primo lo elabora attraverso l'umorismo, caratterizzato da un'ambizione di comprendere la realtà attraverso la scomposizione degli elementi che la costituiscono. Il secondo vede nel riso un gesto sociale che denuncia l'automaticità dello spirito e del corpo.

### Introduzione

È difficile trovare, nella storia della filosofia occidentale, un concetto più sfuggente ed inafferrabile di quello rappresentato dal riso. Imprendibile ed inafferrabile non solo perché fondamentalmente contraddittorio, ambiguo, paradossale, eccentrico, che non è mai costante. Il riso è stato concepito come l'opposto di ciò che è "serio", vale a dire di ciò che è univocamente accettato, stabile, valido, importante. Il contrasto "serio/comico" è stato sempre pensato nei termini di un'opposizione del tipo "positivo/negativo", razionale/irrazionale".

In effetti, il pensiero occidentale incomincia il suo lungo cammino imboccando subito una strada "seria"; vale a dire interrogandosi sul principio 'stabile', 'vero' di tutte le cose: sull'Essere, sulla Verità, su ciò che è Bene, su ciò che è Giusto, ecc. ma questa strada si rivela piena d'insidie, le quali fanno letteralmente cadere in qualche buca il filosofo che, per seguire la sua serietà dei propri pensieri, non guardava dove metteva i piedi. Da questa scena comica, che, come ha ricordato H. Blumenberg<sup>1</sup>, suscita il riso della donna di Tracia, nasce la filosofia.

E nasce all'insegna di un improvviso contrasto, di un'imprevista divaricazione tra il sostanziale e l'immutabile del pensiero e l'accidentale ed il contingente di ciò che è pratico e mutevole. A partire da questa scena, la filosofia ha in genere contrapposto la serietà del suo lavoro, connesso alla necessità degli oggetti della sua riflessione (il Vero, il Bene, il Bello ecc.) alla comicità di ciò che è superficiale, scadente, inutile, mutevole ed accidentale.

### HENRI LOUIS BERGSON : il riso e su ciò di cui si ride

Per far luce sul motivo che stimola a ridere non basta indicare quando ridiamo: occorre riflettere anche su ciò di cui ridiamo.

Orientarci in questa seconda parte delle analisi vuol dire innanzitutto lasciarci guidare dagli esempi, e tra questi uno gode di una posizione privilegiata proprio per la sua estrema semplicità: il gioco del diavolo a molla.

"Noi tutti abbiamo giocato [...] col diavolo che esce dalla sua scatola. Lo si schiaccia ed ecco si raddrizza; lo si ricaccia più in basso ed esso rimbalza più in alto, lo si scaccia sotto il coperchio ed esso fa saltare tutto" scrive Bergson, e propone subito dopo un'osservazione che ci spiega perché un simile gioco possa far ridere un bambino:

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, Bologna, Il Mulino, 1988.

*È il conflitto di due ostinazioni, di cui l'una puramente meccanica finisce ordinariamente per cedere all'altra, che se ne prende gioco.<sup>2</sup>*

Del diavolo ci fa ridere la cieca ostinazione, il suo "saltar su" come una molla: È dunque il comportamento rigidamente meccanico di ciò che pure nel gioco vale come un essere dotato di un'autonoma volontà a far ridere il bambino. Un comportamento rigidamente meccanico applicato a ciò che è (o immaginiamo che sia) vivente: su questa tesi bisogna riflettere perché per Bergson circoscrive in modo abbastanza preciso l'ambito del comico.

Molti esempi di comicità possono esserle immediatamente ricondotti: una marionetta fa ridere perché i suoi gesti sono rigidi e meccanici, ed è per questa stessa ragione che sembra ridicolo chi, giunto in fondo alle scale, tenta di scendere anche da un ultimo inesistente gradino, con un gesto goffo che non è motivato da un fine reale, ma solo dal meccanismo acquisito della discesa. Altri invece costringono a disporsi nella prospettiva propria dell'immaginazione che con le definizioni non procede con la stessa metodica precisione dell'intelletto: così, non bisogna stupirsi se il topos della meccanicità si estende per l'immaginazione fino a coprire campi che non sembrano in senso stretto spettarle. Per l'immaginazione una macchina è innanzitutto ripetitiva: di qui la comicità che sorge dalla ripetizione dei gesti, delle azioni, dei pensieri.

"Due volti simili, ciascuno dei quali preso isolatamente non fa ridere, presi insieme fanno ridere per la loro somiglianza", diceva Pascal, e tutti sanno come un tic fisico o intellettuale (una frase, sempre la stessa, ripetuta troppo di sovente) sia causa di ilarità. Ma un meccanismo non è solo ripetizione: è anche, a dispetto del movimento - staticità.

Una macchina è inchiodata alla sua funzione: così, chi voglia fare una caricatura, saprà farci ridere solo a patto di ritrarre nel volto una piega espressiva solidificata in un tratto stabile della fisionomia, un'espressione cui la macchina dei lineamenti non sa più sottrarsi. Nell'immagine della macchina si cela infine anche l'idea dell'ostinazione cieca, del movimento che non sa più aderire al presente, ma segue una regola tanto fissa quanto sorda alle esigenze del momento. Basta dunque che quest'immagine si sovrapponga alla vita umana perché il riso si faccia avanti.

Una simile sovrapposizione si ha per esempio:

*Quando l'anima ci si mostrerà contrariata dai bisogni del corpo, da un lato la personalità morale con la sua energia intelligentemente variata, dall'altra il corpo stupidamente monotono interrompente sempre ogni cosa con la sua esigenza di macchina. Quanto più queste esigenze del corpo saranno meschine ed uniformemente ripetute, tanto più l'effetto sarà vivo.<sup>3</sup>*

Non è dunque un caso, commenta Bergson, se i personaggi tragici debbono tenersi lontani da gesti che tradiscano le esigenze della corporeità, mentre il commediografo potrà senz'altro ottenere il riso del pubblico rappresentando i suoi personaggi comici in preda a un malanno o ad un fastidioso singhiozzo che interrompe ogni loro discorso.

Proprio come la vita dello spirito può essere ostacolata nel suo realizzarsi dalle esigenze della macchina corporea, così la forma della vita sociale può soffocarne il senso. La lettera, le regole e le convenzioni sociali, si sovrappone alla sostanza, la vita in comune, e dalla contemplazione di questo travestimento della vita sorge la comicità: il deputato che interpellando il ministro su di un assassinio famoso rammenta che il colpevole, dopo aver ucciso la vittima, è sceso dal treno in senso contrario alla sua direzione, violando così il regolamento, è, per Bergson, comico perché in lui l'adesione alla regola ha soffocato la comprensione della vita.

Ci potremmo soffermare ancora sulle strade che l'immaginazione comica percorre, e non sarebbe difficile mostrare come a partire dalle poche cose che abbiamo detto possiamo comprendere le ragioni che ci spingono a ridere dei travestimenti o, e su questo punto dovremo in seguito ritornare, dei vizi di natura morale. Per ora ci basta invece il risultato a cui siamo pervenuti: ciò di cui ridiamo è, per Bergson, tutto ciò in cui l'immaginazione scorge una sorta di meccanizzazione della vita.

---

<sup>2</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p. 67.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p.63.

Le considerazioni che si sono sin qui svolte ci permettono di formulare ora, senza ulteriori indugi, una risposta alla domanda da cui avevamo preso le mosse, la domanda sul fine che il riso persegue. Il riso, abbiamo osservato, deve avere una funzione sociale, e sorge, diciamo ora, dalla constatazione di una sorta di contraddizione: ciò che dovrebbe comportarsi in modo libero e vivo sembra assoggettare i suoi gesti a leggi meccaniche, alla cieca ostinazione del meccanismo.

Al riso spetta dunque il compito di sanare questo contrasto, richiamando quella parte della società (reale o immaginaria) che è colpevole di un comportamento rigido e ostinato ad un atteggiamento più elastico, ad uno stile di vita più duttile e desto. Il riso è quindi un castigo sociale, scrive Bergson:

*È comico qualunque individuo che segua automaticamente il suo cammino senza darsi pensiero di prendere contatto con gli altri. Il riso è là per correggere la sua distrazione e per svegliarlo dal suo sogno. [...].*

*Tutte le piccole società che si formano sulla grande sono portate, per un vago istinto, ad inventare una moda per correggere e per addolcire la rigidità delle abitudini contratte altrove, e che sono da modificare. La Società propriamente detta non procede diversamente: bisogna che ciascuno dei suoi membri stia attento a ciò che gli è intorno, si modelli su quello che lo circonda, eviti infine di rinchiudersi nel suo carattere come in una torre di avorio. Perciò essa fa dominare su ciascuno, se non la minaccia di una correzione, per lo meno la prospettiva di un'umiliazione che per quanto leggera non è meno temibile. Tale si presenta la funzione del riso. Sempre un po' umiliante per chi ne è l'oggetto, il riso è veramente una specie di castigo sociale.<sup>4</sup>*

Di questa funzione sociale del riso, la commedia è per Bergson un'espressione esemplare. Tra tutte le forme di comicità una in particolare sembra stringere un rapporto strettissimo con la sfera sociale è la comicità morale. Le passioni spesso si prendono gioco di noi e subordinano tutte le nostre azioni ad un unico meccanismo. È questo ciò che accade ai personaggi comici di molte commedie: lo spettatore è chiamato a ridere di un uomo, i cui gesti sembrano quelli di una marionetta, mossa da un burattinaio, la gelosia, l'avarizia, la pavidità, ecc., che è ben noto e di cui possiamo prevedere i movimenti. Di qui la forma di tante commedie che hanno per protagonisti non già individualità ben determinate, ma personaggi tipici, marionette dietro alle quali traspare la passione che li domina. Ma di qui anche il fine che si prefiggono: correggere, ridendo, i costumi. Alle forme propriamente artistiche, caratterizzate dall'assoluta assenza di finalità pratiche dobbiamo contrapporre dunque la commedia, che è, per Bergson, una forma artistica spuria, proprio perché affonda le sue radici nella vita e perché alla vita ritorna come ad un valore da salvaguardare e cui sottomettere i propri sforzi.

Vi è tuttavia una seconda ragione che spinge Bergson a dedicare tanto spazio alle considerazioni sulla commedia, ed è propriamente il carattere per così dire teatrale della comicità. Possiamo ridere soltanto quando la rigidità di un carattere o di un comportamento si fa gesto e si mostra apertamente agli occhi dell'immaginazione: non basta sapere che la paura della morte ha trasformato Argan in un burattino; per ridere bisogna vedere i gesti in cui la riduzione dell'uomo a cosa si fa spettacolo. Ma lo spettacolo comico implica uno spettatore che sappia per un attimo guardare alla vita come ad una rappresentazione teatrale:

*Da ciò il carattere equivoco del comico. Esso non appartiene né completamente all'arte, né completamente alla vita. Da un lato i personaggi della vita reale non ci farebbero mai ridere se noi non fossimo capaci di assistere alle loro vicende come ad uno spettacolo visto dall'alto di una loggia; essi sono comici ai nostri occhi solo perché ci danno la commedia. Ma d'altra parte, anche a teatro, il piacere di ridere non è puro, cioè esclusivamente estetico, assolutamente disinteressato. Vi si associa sempre un pensiero occulto che la società ha per noi quando non l'abbiamo noi stessi; vi è sempre l'intenzione non confessata di umiliare e con ciò, è vero, di correggere, almeno esteriormente.<sup>5</sup>*

Il riso sorge così come un gesto che per strappare la vita dalla sua negazione implica una momentanea sospensione della vita stessa: è dunque una contemplazione della vita volta a sanare i pericoli che la mettono in forse.

Nonostante la sua indubbia coerenza e la sua capacità di far luce su di un aspetto importante del comico, il saggio *"Riso, Saggio sul significato del comico"* di Bergson sembra lasciare aperto più di un problema. Ciò che in particolare colpisce il lettore è forse il trovarsi di fronte ad un saggio che con tanto vigore sottolinea la funzione sociale del riso, senza tuttavia sfociare in un'indagine di natura sociologica che, tra le altre cose, mostri quali sono

---

<sup>4</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p.122-123.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 119.

i processi di acquisizione del riso. Perché almeno questo è chiaro: se il riso è un gesto sociale che appartiene alla forma di vita propria dell'uomo, allora deve esistere qualcosa come un addestramento al riso, un addestramento che insegni al bambino quali sono i vizi e i difetti di cui ridere e quando è opportuno riderne.

In realtà, basta dare uno sguardo alle brevi considerazioni che Bergson raccoglie intorno a questi problemi per renderci conto che le sue analisi si muovono in un'altra direzione. Se con Bergson indichiamo quali siano i "difetti" censurati dal riso siamo prima di tutto ricondotti a ciò che rende non tanto immorali, quanto poco adatti alla società, ma bisogna poi, in secondo luogo, rammentare che si trovano comiche anche le fisionomie buffe nelle quali l'immaginazione può scorgere un irrigidimento della vita espressiva, ma in cui sarebbe insensato scorgere un problema per la società. Se il riso è un castigo sociale, allora dobbiamo aggiungere che talvolta sembra castigare anche là dove non ce n'è alcun bisogno. Non solo: di un vizio morale come l'avarizia o la gelosia, non sempre si ride, poiché, osserva in primo luogo Bergson, il riso chiede che il vizio da castigare non coinvolga troppo da vicino e permetta di mantenere la posizione dello spettatore. In secondo luogo, tuttavia, Bergson attira l'attenzione sul fatto che uno stesso vizio, l'avarizia, per esempio, può talvolta suscitare il riso, talvolta il disprezzo.

Ora, la diversità della reazione non dipende solo dalla gravità della colpa, ma soprattutto dal modo in cui questa si palesa. E ancora una volta il cammino da seguire è indicato dall'esperienza letteraria. Gli eroi tragici rivelano il loro carattere nelle azioni, e con azioni Bergson intende i comportamenti volontari della soggettività. Il personaggio comico invece si rivela nei gesti, e cioè in quei movimenti e in quei discorsi nei quali uno stato d'animo si manifesta senza scopo e senza alcuna premeditazione.

Nell'azione la persona intera è in gioco, nel gesto una parte isolata della persona si esprime all'insaputa o in disparte dell'intera personalità. Il gesto è una sorta d'irruzione improvvisa dell'inconscio nella vita desta, ed è proprio questo carattere di casualità e d'immediatezza che fa apparire comico anche un vizio che si detesta. Ma se il comico si esprime nel gesto, anche il riso è a sua volta un gesto sociale di cui dobbiamo sottolineare l'immediatezza: non bisogna dunque stupirsi se:

*Non ha tempo di osservare sempre dove tocca [... e se] talvolta castiga certi difetti come la malattia castiga certi eccessi, colpendo gli innocenti, risparmiando i colpevoli, mirando verso un risultato generale, senza preoccuparsi del singolo.<sup>6</sup>*

Così, accanto alla tesi secondo la quale il riso sorge come prodotto di un'antica abitudine sociale, Bergson viene sempre più chiaramente sostenendo che "il riso è semplicemente l'effetto di un meccanismo datoci dalla natura". Ed in questa prospettiva, il problema di un addestramento al riso non si pone, poiché il riso ci appare come una manifestazione diretta della natura, come una difesa immediata della vita che è la vita stessa a donare, munendo di una sorta d'istintiva reazione alla comicità.

Se dunque Bergson non s'impegna sul terreno delle considerazioni sociologiche è proprio perché intende rispondere alla domanda sulle origini del riso sul terreno di un'autentica metafisica della vita, che del resto si fa percepire in vari passaggi del saggio bergsoniano. La nostra immaginazione scrive Bergson:

*Ha una sua filosofia ben salda; in tutte le forme umane essa scorge lo sforzo di un'anima che foggia la materia, anima infinitamente agile, eternamente mobile sottratta al peso perché non è la terra che l'attira... Con la sua leggerezza alata quest'anima comunica qualcosa al corpo che anima: l'immaterialità che passa così nella materia è ciò che si chiama grazia. Ma la materia resiste e si ostina. Essa attira, e vorrebbe convertire la propria inerzia e fare degenerare in automatismo l'attività sempre sveglia di questo principio superiore. Laddove la materia riesce a far crassa esteriormente la vita dell'anima, irrigidendone il movimento ed ostacolandone la grazia, ottiene dal corpo un effetto comico.<sup>7</sup>*

Non è difficile scorgere in queste pagine (o in quelle in cui si deducono le leggi della comicità dalla diretta negazione della nozione metafisica di vita), il germe di quella filosofia che troverà poi nell'*Evoluzione creatrice*, la sua configurazione definitiva. La lotta tra l'ergere dinamico e multiforme della vita e la resistenza cieca e sorda che la materia le impone trova già qui, nella disamina sul comico, la sua prefigurazione. Così, non bisogna stupirsi se l'abitudine al riso è tanto antica da affondare le sue radici in un meccanismo della natura: il riso è sì un castigo sociale, ma le sue origini non appartengono alla società, ma alla vita stessa e debbono essere quindi viste sullo sfondo della lotta tra lo slancio vitale e l'inerzia della materia.

---

<sup>6</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p. 48.

<sup>7</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p. 49-50.

### LUIGI PIRANDELLO: comicità ed umorismo

L'umorismo pirandelliano s'iscrive in un'area culturale e difficile abbastanza vicina a quell'occupata dallo studio di Bergson: e non per un diretto rapporto di comprensione o discussione, ma piuttosto per la presenza di un nucleo ideologico molto simile a quello del filosofo francese, riassumibile in uno stesso concetto di "vita", come profondità, durata, coscienza e presenza a sé, autenticità, superamento di ogni forma meccanica.

Ma da quest'elemento ideologico comune, Pirandello svolge il suo discorso in termini molto diversi da quelli di Bergson, per un'esigenza di chiarire una poetica personale, che poneva particolari problemi ed atteggiamenti nei riguardi della società contemporanea. La natura di poetica del saggio Pirandelliano lo rende un caso particolarmente esemplare di contiguità tra teoria e forma d'uso: in esso la teoria proposta di un uso si possono vedere immediatamente intrecciate; e già la limitazione di argomento (l'umorismo e non il comico) è un indizio evidente di un orientamento teso a recuperare, al di là della pericolosa gratuità del comico, valori più drammaticamente impegnativi. Il proposito di Pirandello è quello di eliminare tutte le confusioni che si sono addensate sul termine "umorismo", e di arrivare ad una sua definizione precisa, che tolga di mezzo gli equivoci e le interferenze tra di esso e le altre sfere del comico.

Come sappiamo, nella seconda parte del saggio "*L'umorismo*", Pirandello formula con chiarezza una distinzione precisa tra "comico" in genere e "umorismo in senso stretto".

Il comico è per lui un avvertimento del contrario, mentre nell'umorismo è un sentimento del contrario: entrambi sono dunque caratterizzati da un processo di scomposizione, disfacimento, contrasto, di cui si situano in due gradi diversi, di diversa intensità e di diverso interesse, ma comunque poggiati, su di una base perfettamente omogenea. La contraddizione, la disintegrazione di una norma, la spinta alla scomposizione sono dunque elementi comuni al comico e all'umorismo. Prendendo l'esempio della vecchia signora imbellettata in modo grottesco, qui scoppia una risata spontanea, come avvertimento immediato del fatto che essa "è il contrario di ciò che una vecchia rispettabile signora dovrebbe essere".<sup>8</sup>

Oltre questo primo grado, puramente comico, può intervenire la riflessione, che svela la sofferenza e il dolore nascosti sotto quello squallido trucco, per una giovinezza ormai perduta: si avrà allora un atteggiamento più profondo, insieme di partecipazione e di distacco critico, che è appunto quello dell'umorismo. Rispetto al primo "avvertimento", l'umorismo va più a fondo nel cuore della contraddizione, scopre cosa è nascosto sotto la sua faccia ridicola: tra comico e umorismo c'è dunque una differenza di livelli di coscienza e di riflessione in relazione ad un fondo comune che è il "contrario".

Abbiamo osservato, come da un primo punto vista tutti i fenomeni comici sono stati segnalati da Pirandello come scomposizione degli inasprimenti e dei falsi equilibri costruiti dall'enfasi. Basta portare avanti questo discorso per pervenire al nucleo della sua concezione della vita e della società: l'intera vita sociale e per lui composta appunto di una catena di illusioni che danno corpo a forme e a meccanismi che n'arresta il flusso naturale.

Queste forme sono maschere che rendono impossibile un rapporto reale con un qualcosa di profondo che invece giace dentro l'animo dell'uomo: qualcosa che può apparire solo all'improvviso nel contatto con un ente, in un'espressione immediata e bizzarra, in uno scatto "lampante" che rivela la nudità della vita più autentica, al di là d'ogni inganno e di qualsiasi maschera. Nella vita quotidiana la maschera predomina a tutti i livelli: ogni individuo riceve innumerevoli maschere, creandole molto spesso per propria iniziativa, o lasciandole imporre dagli altri, dai rapporti sociali, dalle formalità tradizionali.

La società ha perfino creato un imponente congegno mentale che cattura le espressioni umane nell'inganno e nelle falsificazioni: si tratta della logica, arma con cui impedisce che ragionamenti, discorsi e pensieri si sottraggono alla maschera per eccellenza. Per Pirandello, come per Bergson, la maschera, la finzione, la forma, rappresentano il danno, l'annientamento della "vita" più originale, della durata, della profondità, ecc. ma se per Bergson tendeva, almeno nel momento "ottimistico" prevalente ne "*Il riso*", a riconoscere all'insieme della società del suo tempo una disposizione e una tensione di fondo verso l'elasticità, la pienezza sempre rinnovatesi, il flusso continuo dello slancio vitale, lo scrittore siciliano ha invece un atteggiamento radicalmente negativo di

---

<sup>8</sup> L. Pirandello, *L'umorismo*, Milano, Mondadori, 1992, p. 126.

fronte alla società stessa: se per Bergson il meccanico è solo una dimensione irregolare che la società più cosciente ha la possibilità di reprimere e di reinserire nei processi vitali, proprio attraverso il riso, per Pirandello esso, designato soprattutto col nome di “forma”, è il segno di riconoscimento di tutta la vita sociale, a cui l’unica alternativa possibile è in un al di là dalla società, in un’improvvisa sospensione di ogni maschera, in un fulminante ed istantaneo rapporto con la “vita nuda”.

Svelamento del contrario è dunque scomponimento della totalità e della fissità della maschera sociale, frantumazione dei suoi meccanismi, scoperta dell’ombra nascosta dietro di essa. I procedimenti comico-umoristici (basati sulla disarmonia, su interruzioni e riprese ripetitive, continue digressioni, giochi di sdoppiamento e di disgregazione) mettono in evidenza qualcosa che è “contrario” alla consuetudine e agli schemi illusori della vita sociale: il “comico” vero e proprio è, come abbiamo visto più volte, soltanto il superficiale ed esteriore avvertimento di questa contraddizione, è il rapporto con una rivelazione improvvisa già nelle cose, senza che il soggetto ridente ambisca a scendere a fondo dentro le ragioni di questa rivelazione, a vederne le linee estreme. Nel comico il “contrario” è solo un primo e parziale scoprirsi della maschera, un iniziale svelarsi della finzione dei rapporti umani: esso permette di transitare davanti a una collezione di marionette sociali, facendo avvertire la loro natura illusoria, ma senza pronunciarsi su cosa si cela dietro di esse, senza recuperare i sintomi segreti dell’oltre, del reale e profondo flusso della “vita nuda”.

L’umorismo porta invece il “contrario” alle sue ultime conseguenze, trapassa le marionette e alla fine permette che avvenga il contatto con l’autenticità, con l’affiorare istantaneo di “una realtà diversa da quella che normalmente percepiamo, una realtà vivente oltre la vista umana, fuori dalle forme dell’umana ragione” in seguito a quest’atteggiamento di un orizzonte nascosto e misterioso, le maschere della vita abituale perdono peso ed importanza, si riducono a nulla.

Se la riflessione è un momento speciale dell’umorismo “in senso stretto”, una certa dose n’è però presente anche nel comico. A differenza di quanto avviene nelle altre forme artistiche, in cui la riflessione si nasconde e sembra quasi volersi cancellare dall’immagine definitivamente realizzata, nell’umorismo e nelle forme comiche in genere la riflessione e la vigilanza critica sono esplicitamente presenti.

Nel comico esse si limitano però soltanto a “svalutare” leggermente le maschere e le “metafore” che l’illusione ha costruito; nell’umorismo arrivano a prendere coscienza delle motivazioni più interne che hanno prodotto quelle maschere, cercano di partecipare alla loro “origine”, deridendole e nel frattempo sentendole parte di sé. La “scomposizione” dissolve ogni eccessività di forma, smonta ogni congegno ideale: nel comico simili disfacimenti possono apparire gratuiti, lasciandosi guidare dalle leggi di un superfluo piacere, in una adempiuta indifferenza intellettuale; nell’umorismo essi fanno leva su di una tensione e su un’apertura sentimentale da parte del soggetto.

L’umorismo può così dar luogo a controsensi più discrepanti, alla convivenza tra comico e tragico, tra riso e pianto. Esso non si limita a riconoscere le maschere di cui è fatta la realtà abituale, ma ne scopre i dispositivi di produzione, fino ad andare al di là di esse, ad accedere al punto in cui il “contrario” si dà nella sua semplicità, come vita indistinta e autentica, vertigine ed illuminazione, sprofondamento nella “profondità dell’arcano”.

Pirandello si pone qui perfettamente in linea con quella tradizione metafisica che ha sempre visto la maschera come danno, perdita del soffio vitale umano e divino: da questo punto di vista la società è danno soprattutto perché è maschera, perché non le è più concesso il dono dell’autocoscienza immediata, dell’autenticità vitale. Il compito dell’artista umorista non sarà dunque quello di ridere di questa maschera, di stabilire con essa un contatto puramente demistificante, ma quello di dissolverla per recuperare nella poesia quella profondità vitale che la società sembra aver perduto.

L’umorismo è dunque un tramite artistico di questa “profondità”: in esso l’intervento del “sentimento” può permettere di riscoprire i segni del più intenso flusso vitale, di quell’indice di valore improvviso che si dà rompendo gli schemi dei rapporti ordinari.

## Conclusione

Quello del riso, come abbiamo visto, è un motivo ispiratore comune tanto a Pirandello quanto a Bergson e che tuttavia essi trattano in maniera talora differente, considerate le diverse teorie nelle quali i due impostarono i propri concetti: da una parte un riso che include la riflessione, dall'altra il riso visto come funzione sociale.

Le ricerche di Bergson sulla natura della comicità sono racchiuse in un breve saggio, intitolato *Il riso. Saggio sul significato del comico* (1900). Quest'opera si situa in una fase importante dell'evoluzione del pensiero bergsoniano: si colloca, infatti, negli anni in cui da interessi in prevalenza psico-filosofici Bergson muove verso una filosofia della vita orientata metafisicamente. Il saggio sul riso accomuna dunque, come vedremo, queste due tendenze della speculazione del filosofo francese e rappresenta quindi una possibile introduzione al suo pensiero.

Nelle pagine di questo suo saggio, Bergson muove innanzi tutto da una constatazione di natura generale: se il riso è un gesto che appartiene a pieno titolo al comportamento umano, allora deve essere lecito domandarsi qual è il fine che lo anima. Ora, per comprendere il fine cui mira un comportamento dobbiamo in primo luogo far luce sulle occasioni in cui accade.

E per Bergson vi sono almeno tre punti che debbono essere a questo proposito sottolineati:

1. *"Non vi è nulla di comico al di fuori di ciò che è propriamente umano"*.<sup>9</sup> Questa affermazione può lasciare di primo acchito perplessi: si può ridere, infatti, anche di un cappello o di un burattino di legno.

E tuttavia, se non ci fermiamo a questa constatazione in sé ovvia, dobbiamo riconoscere che in questi casi il rimando a ciò che è umano gioca un ruolo prevalente e tuttavia ineliminabile: di un cappello si ride perché vi si vede espresso un qualche capriccio estetico dell'uomo, così come nella marionetta l'immaginazione scorge i gesti impacciati di un uomo sgraziato.

Alla massima antica secondo la quale l'uomo è l'animale che ride si deve affiancare dunque una moderna: l'uomo è un animale che fa ridere.

2. Il riso scaturisce solo di fronte a ciò che appartiene direttamente o indirettamente all'ambito propriamente umano; perché possa tuttavia scaturire è necessario che chi ride non si lasci coinvolgere emotivamente dalla scena che lo diverte.

Per ridere di una piccola disgrazia altrui bisogna far tacere per un attimo la pietà e la simpatia, e porsi come semplici spettatori o, per esprimersi come Bergson, come intelligenze pure: "il comico esige dunque, per produrre tutto il suo effetto, qualcosa come un'anestesia momentanea del cuore".<sup>10</sup>

3. Il riso, abbiamo osservato, chiede una sorta di sospensione del legame di simpatia che lega a colui di cui si ride. E tuttavia tutti sanno che il riso è un'esperienza corale: si ride meglio quando si è insieme ad altri, ed il riso è spesso il cemento che tiene unito un gruppo di persone.

Scriva Bergson:

*Il riso, cela sempre un pensiero nascosto di intesa, direi quasi di complicità, con altre persone che ridono, reali o immaginarie che siano.*<sup>11</sup>

Non è difficile scorgere la nota che accomuna queste tre osservazioni generali: il riso sembra essere strettamente connesso con la vita sociale dell'uomo, con il suo essere un animale sociale. Possiamo allora, seguendo Bergson, far convergere i tre punti su cui abbiamo dinanzi richiamato l'attenzione in un'unica tesi, che getta appunto la sua luce sul quando del riso:

*Il "comico" nasce quando uomini riuniti in un gruppo dirigono l'attenzione su uno di loro, facendo tacere la loro sensibilità, ed esercitando solo la loro intelligenza.*<sup>12</sup>

E se le cose stanno così, se il riso come comportamento umano sorge nella vita associata, allora possiamo supporre che esso risponda a determinate esigenze della vita sociale.

Il sentimento del contrario è l'elemento fondamentale, al fine di spiegare "L'umorismo" pirandelliano. Questo è introdotto da Pirandello, attraverso l'esempio dell'anziana signora: si scorge una vecchia signora, che tuttavia si

---

<sup>9</sup> H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991, p. 38.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 41.

tinge i capelli, si trucca, veste con abiti giovanili. Qui scaturisce il riso. Si avverte che c'è qualcosa che non va, che non segue il suo corso: quei particolari giovanilmente bizzarri dell'anziana signora non si addicono al quadro generale del suo corpo, della sua condizione. Il comico, in questo momento, rivela "l'avvertimento del contrario", come percezione del particolare che stona, che sfugge alla regola generale.

All' "avvertimento del contrario" il riso si accompagna in modo quasi istintivo. Ma se a questo punto si ha un più ampio intervento della coscienza, si può allora innalzarsi allo stadio superiore dell'umorismo. Basterà che noi "riflettiamo", consideriamo che quel comportamento dell'anziana signora, così inammissibile fino appunto a suscitare il riso se comparato alle "ragioni" del senso comune, ha d'altra parte delle sue ragioni proprie che lo spiegano, gli danno un senso: è chiaro che quella signora vuole illudersi d'essere ancora piacente, vuol lottare contro il tempo.

Ora, quando arriviamo a comprendere le ragioni di questo gesto, pur senza dimenticare che esse si oppongono alle ragioni del buon senso, quando in un unico sguardo riusciamo ad abbracciare questi due ordini diversi di ragioni, allora vorrà dire che siamo pervenuti all'atteggiamento umoristico. Dopo "l'avvertimento del contrario", siamo pervenuti al "sentimento del contrario".

Pirandello è inesauribile nell'indicare, nelle prime pagine del suo saggio, una serie di esempi che valgono a farci intendere la differenza fra questi due stadi: quando il Giusti, in *S. Ambrogio* scorge i soldati croati, la sua prima reazione dà nel comico, nel riso, tanto quel loro contegno rigido, quella loro tenuta impacciata contraddicono con la scioltezza dei popoli latini; ma poi il canto che quelli intonano gli permette di comprendere anche le loro ragioni, e si ha allora un effetto umoristico. Don Chisciotte ci fa ridere finché lo consideriamo dall'esterno, ma ci commuove non appena ci poniamo nei suoi panni e vediamo di quanta idealità e di quanta passione è fatto il suo comportamento. Le paure di Don Abbondio ci suscitano ilarità, o addirittura disprezzo, finché non ci venga fatto di pensare che uno stato di timore quasi patologico non si vince facilmente, e che, dopotutto, bisogna ascoltare le ragioni della paura. Aristofane, che nelle *Nuvole* mette in ridicolo Socrate, si limita a creare un effetto comico; quest'ultimo invece raggiunge l'umorismo, nel momento in cui, assistendo alla rappresentazione, ride della propria caricatura, mostrando di potersi estraniare dalla crosta dei rancori privati. È umorista il Machiavelli che penetra con la maggior passione possibile le "ragioni" del tiranno, non riuscendo però a evitare che sullo sfondo e come in filigrana persistono visibili le "ragioni" in favore di una convivenza umana nobile e generosa, che gli appartengono in proprio. È umorista Giordano Bruno, che alla visuale meschina del senso comune, attaccata a un piccolo mondo dalle proporzioni finite, osa contrapporre l'apertura infinita degli spazi.

Tutti gli studi dell'autore siciliano vanno dunque a indicare con mano ferma la nozione di umorismo, facendo in modo che questi sia adeguato, possa applicarsi a scrittori di tutte le epoche e di tutte le culture. Il suo contributo di ordine teorico sembra volersi fermare qui, pago di aver fatto un po' di luce su un termine controverso. Ma non possiamo credere che in realtà il contributo di Pirandello si limiti a un chiarimento semantico. Già quel moltiplicarsi d'autori riconosciuti degni di entrare nel numero degli umoristi c'induce a pensare che, comunque la nozione stessa d'umorismo divenga via via più prepotente e assimilata, pronta ad applicarsi ovunque ci siano casi di scrittori complessi e dibattuti fra istanze varie.

Non è più una sezione, un'assegnazione utilitaria, ma tutto un modo d'essere e di agire. Dietro la ricerca pirandelliana attorno all'umorismo, sta tutta una concezione della vita, del mondo, della condizione umana. Il che non significa che la modestia dimostrata dall'Autore nel voler circoscrivere i confini della sua indagine sia soltanto apparente: conviene riconoscerlo ancora una volta, egli ha avuto il buon senso di non avventurarsi in un campo che non poteva essere del tutto il suo, ove quindi avrebbe potuto trovarsi facilmente a disagio, non soccorso dagli opportuni strumenti tecnici.

Subito prima dell'umorismo, abbiamo visto Pirandello prendere in esame il comico: questo può essere considerato come un campanello d'allarme entro la solida compagine di un mondo felicemente costruito sulla corrispondenza di causa ed effetto, sulla congruenza d'ogni azione rispetto ai suoi fini. Nasce la reazione del comico, e il riso che ne è il corrispettivo fisico, quando appunto ci sia un "avvertimento del contrario", quando qualcosa non vada come dovrebbe andare, non segua le previsioni, non si adatti all'ordine "naturale". Fin qui, una somiglianza abbastanza esatta con la teoria bergsoniana: il riso è lo strumento di cui dispone la società per deprimere i tentativi di rivolta individuale, i comportamenti che siano anomali, che non vogliono adattarsi alle sue leggi. L'arma della comico cioè estrema difesa di cui si vale l'ordine positivisticò, naturalisticò (che intende essere

l'unico ordine, e dunque l'ordine "positivo" e "naturale" al più alto grado) per schiacciare sul nascere i tentativi di rottura, i fatti che pretendano di sfuggire alla norma. Sappiamo che Bergson non va oltre questa fase, non crede che del comico si possa fare un impiego più profondo, che non sia appunto quello di considerarlo come una correzione sociale.

È invece di qui che prende le mosse lo sforzo teorico di Pirandello. All'umorismo si accede quando non si faccia centro, non si poggia sulle ragioni dei più, sull'ordine "naturale" quando si resiste allo spavento provocato dal fatto o dal comportamento eccentrico, imprevisto, e si rifletta che anch'esso, dopotutto, rientra nell'ordine naturale, tanto è vero che è potuto accadere. L'umorista non si arresta alla punizione, alla ripulsa seppur moderata e velata che di solito è contenuta nel riso: la forza su di sé per uscire dalle orme abitudinarie, per comprendere le ragioni del comportamento imprevisto, resistendo alla tentazione di catalogarlo come una curiosità di natura, come un evento insolito: Don Chisciotte dà luogo a una situazione umoristica quando penetriamo in lui e scorgiamo quale carica di idealità, quale nobiltà d'animo lo porti a comportarsi in quel modo estrinsecamente "comico".

L'atteggiamento umoristico, così concepito, appartiene in pieno a quella "visione del mondo" che, c'insegna a mantenere una continua apertura e disponibilità verso le manifestazioni più varie e impensate cui può dar luogo la realtà, la vita.

La circostanza che Bergson, pur partito anch'egli dal comico, non sia pervenuto a queste considerazioni, vale a dimostrare l'impossibilità di condurre un confronto che si voglia tecnicamente puntuale tra uno scrittore e un filosofo, o anche tra due filosofi stessi; non vale però ad incrinare la possibilità che entrambi partecipino di un'identica cultura. Quello che conta non è il dettaglio tecnico, la sistemazione particolare; conta piuttosto che in entrambi si ritrovano le stesse strutture, pur in luoghi diversi e rispettivamente disorientati. Così la struttura dell'improvviso rompere con l'ordine convenzionale di vedere le cose, per affrontarle sotto una nuova luce, è ben presente in Bergson, come tutti sappiamo.

Solo che il filosofo francese non crede opportuno ritrovarla a partire dal comico (lo abbiamo visto, quest'atteggiamento gli sembra troppo coinvolto in una funzione utilitaria e curativa al servizio della società, perché gli si possa assegnare un ruolo così impegnativo); egli preferisce farne il bene esclusivo dell'atteggiamento estetico, del comportamento dell'artista: non riflettendo che le azioni di quest'ultimo, se giudicati da un osservatore comune che non ne penetri la vera intenzionalità, non potrebbero rientrare nella categoria del comico. Davanti alla disposizione d'animo propria dell'umorismo, la realtà si mostra e si frantuma: l'umorismo nel suo intimo e particolare metodo, inevitabilmente scompone, stravolge e contraddice. Infatti, secondo Pirandello, ogni autentico umorista è un critico del proprio sentimento, perché l'umorismo, non dobbiamo dimenticarlo, è un fenomeno di sdoppiamento nell'atto della concezione, perché contiene in sé gli opposti della riflessione e del sentimento, la sintesi idealizzatrice di questo e l'analisi disgregatrice di quella. In questo modo attestiamo la prerogativa singolare dell'umorismo che consiste tutta nei "mutamenti del motivo sentimentale", ossia nel sentimento molteplice e discusso di cui si colma la rappresentazione.

### **Bibliografia**

- Mario Guarna, *Filosofia del lontano. La natura filosofica del umorismo in Pirandello.*, Bonanno, Catania, 2010.
- Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Luigi Pirandello, *L'umorismo*, Mondadori, Milano 1992.
- Henri Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano, Bur, 1991.
- Nino Borsellino, *Ritratto di Pirandello*. Bari: Laterza, 1983.
- Adriano Pessina, *Introduzione a Bergson*, Bari, Laterza, 2001.