

settembre-dicembre 1996

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



159 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA
Sped. abb. post. comma 27 art. 2 - L. 28/12/95, n. 549 - Roma

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, alla Redazione del «Bollettino SFI» c/o Emidio Spinelli, Via C. di Bertinoro, 13 - 00162 ROMA, oppure via fax al numero 06-8604360.
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono pervenire in redazione in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe. Al dattiloscritto è consigliabile allegare un dischetto da 3.5" formattato su sistema Macintosh o MS-DOS. Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. infra o supra p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, Studi di filosofia antica, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es. E. Cattanei, Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, L'etica di Democrito, in Studi sul pensiero politico classico, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; op. cit. (quando sta per il titolo), cit. (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); ibid. (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); ivi (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Eventuali richieste di estratti saranno soddisfatte solo se le relative spese di stampa verranno pagate dall'autore.
- 6) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

NUOVA SERIE N. 159

SETTEMBRE-DICEMBRE 1996

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

| | | |
|--|-----|----|
| Relazione morale | p. | 3 |
| Relazione del Collegio dei Sindaci Revisori | » | 7 |
| Relazione finanziaria | » | 8 |
| BERTI - La prudenza | » | 15 |
| CHIARADONNA - Sostanza ed unità generica in Plotino. Problemi e interpretazioni | » | 25 |
| SPINELLI - Le affezioni dell'anima | » | 39 |
| DIDATTICA DELLA FILOSOFIA | | |
| STRIANO - Per un'educazione al pensiero complesso | » | 55 |
| Convegni e informazioni | » | 69 |
| Le Sezioni | » | 77 |
| Dai Verbali | « » | 83 |
| Recensioni | » | 85 |

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
c/o Villa Mirafiori, Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 06/8604360

CONSIGLIO DIRETTIVO

Enrico Berti (Presidente), Piero Di Giovanni (Vicepresidente),
Antonio Pieretti (Vicepresidente), Emidio Spinelli (Segretario Tesoriere),
Remo Bodei, Giovanni Casertano, Girolamo Cotroneo, Mario De Pasquale,
Gabriele Giannantoni, Virgilio Melchiorre, Cesare Quarenghi,
Pasquale Salvucci, Anna Sgherri Costantini, Mario Signore

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Enrico Berti

Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti, Emidio Spinelli

Amministrazione e Redazione:

c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

Quota associativa: L. 40.000 annue

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione
c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

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

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 06/43.58.78.79 - Fax 06/4386292

Finito di stampare nel mese di novembre 1996

RELAZIONE MORALE

Cari Soci,

la presente relazione concerne il periodo trascorso dall'ultima assemblea generale, tenutasi a Caserta il 30 aprile 1995, sino ad oggi. In tale assemblea è stato eletto il nuovo Consiglio Direttivo, il quale si è riunito per eleggere a sua volta il nuovo presidente nazionale il 1° maggio 1995, ma senza esito, e si è successivamente riunito il 9 giugno 1995, eleggendo come presidente il prof. Enrico Berti e come vicepresidenti i proff. Piero Di Giovanni e Antonio Pieretti, e cooptando i tre membri previsti dallo statuto nelle persone dei proff. Remo Bodei, Virgilio Melchiorre e Anna Sgherri Costantini. La difficoltà nell'elezione del presidente, caratterizzata dal tentativo di superare il tradizionale criterio dell'alternanza tra un «cattolico» ed un «laico» e dalla ricerca di una soluzione di tipo «istituzionale» (si veda il verbale pubblicato nel n. 157 del «Bollettino»), ha dato luogo ad una situazione di malessere nel funzionamento del Consiglio Direttivo.

Un altro sintomo di malessere è stato rivelato dalla difficoltà di raggiungere il numero legale nelle riunioni del Consiglio Direttivo. Questo infatti è stato convocato a Roma il 22 novembre 1995 in occasione del convegno nazionale su «Filosofia e informatica», ma alla riunione hanno partecipato solo cinque consiglieri, si da indurre il vicepresidente Di Giovanni a chiedere con successiva lettera la dichiarazione della sua nullità. Il Consiglio si è poi riunito a Roma il 26 febbraio 1996 e, in mancanza di un regolamento che stabilisca il numero minimo di presenti necessario per la validità delle sedute, ha deliberato che tale numero sia di sette, cioè la metà degli aventi diritto. Nonostante ciò, la successiva convocazione del Consiglio il 26 aprile 1996 a Castelvetrano, in occasione del convegno su Empedocle e Gorgia, ha visto solo sei presenze e quindi la riunione non può ritenersi valida.

Ragioni di vario genere possono spiegare queste difficoltà, quali i periodi di soggiorno all'estero di alcuni consiglieri, i motivi di salute, la dislocazione di alcune riunioni nelle sedi dei convegni anziché nella sede istituzionale della Società. Tuttavia non si possono escludere altre ragioni, quali eventuali dissensi circa la conduzione della Società e uno scarso interesse del mondo universitario alla sua attività, cui fa invece da contrappeso un forte impegno della Commissione didattica, formata prevalentemente da docenti della scuola secondaria superiore. Questa si è infatti riunita molte volte, cioè a Reggio Emilia il 28 settembre 1995, usufruendo in parte dell'ospitalità gentilmente offerta dall'Istituto Banfi, a Bologna il 3 novembre 1995, a Milano l'11 aprì-

le e il 28 giugno 1996, espletando una notevole mole di lavoro, sia nella preparazione della Sezione didattica del «Bollettino», sia nella preparazione del Convegno nazionale che si svolge in questi giorni a Reggio Emilia, sia nella programmazione di altre iniziative.

È giusto esprimere preoccupazione per questa situazione, che rischia di compromettere l'attività di una Società come la S.F.I., che rimane la sola, nell'ambito degli studi filosofici, ad assicurare una collaborazione tra il mondo dell'università e quello della scuola secondaria superiore, ad essere retta secondo criteri democratici, ad avere una rete di sezioni nell'intero territorio nazionale ed a poter contare su una tradizione di ben novant'anni di impegno e di successi. Pertanto è nell'interesse della Società eliminare eventuali cause di disagio, se necessario anche mediante una revisione della composizione e dell'organigramma del Consiglio Direttivo, e soprattutto favorire un maggiore impegno ed una maggiore partecipazione dei docenti universitari alle sue iniziative.

Va detto, peraltro, che malgrado le difficoltà interne nel periodo trascorso dall'ultima assemblea la S.F.I. ha registrato importanti risultati nei suoi rapporti col mondo della cultura e delle istituzioni. Il Convegno romano su «Filosofia e informatica», già progettato dal precedente Consiglio Direttivo e organizzato dal presidente Giannantoni e dal segretario Spinelli, con la collaborazione dell'intera segreteria, è stato un vero successo, sia per i contenuti che per la partecipazione, ed ha ottenuto la sponsorizzazione della casa editrice Paravia, la quale ha contribuito alle spese e si è accollata la pubblicazione degli atti. Il convegno di Castelvetrano ha fatto registrare l'importante collaborazione del Comune di quella città e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. L'attuale convegno di Reggio Emilia è sponsorizzato dall'Istituto Banfi, che ospita a sue spese cinquanta professori francesi, ed è il risultato di una serie di accordi con la Société Française de Philosophie, con l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public e con l'Inspection Générale de Philosophie del Ministère de l'Éducation Nationale della Repubblica Francese.

L'Istituto Banfi è inoltre disposto a sponsorizzare ogni due anni analoghi convegni in collaborazione con le Società filosofiche di altri Stati europei, per confrontare la situazione dell'insegnamento della filosofia in Italia con quella degli altri paesi. E l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli è gentilmente disposto a collaborare con la S.F.I. nell'organizzazione del prossimo Congresso nazionale, che si terrà a Genova, su invito dell'Associazione Filosofica Ligure, nel 1998. Alcune delle sezioni locali della Società, che ormai ammontano a 35, svolgono intense attività, specialmente mediante corsi di aggiornamento per insegnanti (recenti sono le richieste di collaborazione pervenute alla presidenza da parte delle sezioni di Avellino, Lombar-

da, La Spezia, Matera e Novara). Il resoconto di tali attività è periodicamente pubblicato nel «Bollettino». Altre sezioni invece non danno notizie e si rende pertanto necessario sollecitarne l'attività.

Non altrettanto soddisfacenti sono, invece, i rapporti col Ministero della Pubblica Istruzione. Nel corso del 1995 il presidente ha infatti trasmesso all'allora ministro Giancarlo Lombardi la mozione approvata dall'assemblea di Caserta relativa alle nuove classi di concorso per l'insegnamento della filosofia, ricevendone una risposta alquanto deludente (pubblicata nel n. 156 del «Bollettino»). E nel 1996 il presidente ha inviato al ministro Luigi Berlinguer alcune petizioni pervenute da gruppi di insegnanti della Liguria e del Veneto relative ai cosiddetti corsi di riconversione per insegnanti, non ottenendo alcuna risposta. Inoltre le proposte di modifica degli accessi alle classi di abilitazione elaborate dalla Commissione MURST-MPI (pubblicate in «Università e scuola», I, 2/N, 1996) sono alquanto preoccupanti, perché escludono i laureati in Filosofia dall'accesso all'insegnamento di materie letterarie nelle scuole secondarie inferiori e superiori.

Per quanto concerne le pubblicazioni curate dalla S.F.I. si è dovuto registrare, nel corso del 1996, uno spiacevole ritardo nella spedizione del «Bollettino» n. 157, dovuto all'entrata in vigore di una nuova legge sugli abbonamenti postali, che ha costretto la S.F.I. ad esibire tutta una serie di documenti (certificato di iscrizione al Tribunale di Milano, atti notorii, ecc.) di difficile reperibilità. Il «Bollettino» tuttavia è stato pubblicato in tutti i suoi numeri, grazie alla solerte collaborazione della segreteria, nelle persone della dott. Carla Guetti, che ha svolto funzioni di supplenza del segretario prof. Emidio Spinelli durante il soggiorno di quest'ultimo negli U.S.A. per motivi di studio, e dei dott. Cristina Cunsolo e Andrea Ventura. L'ultimo fascicolo del «Bollettino» è risultato inoltre particolarmente nutrito (192 pagine) per la presenza in esso del «Dossier Francia», comprendente una serie di documenti sull'insegnamento della filosofia in Francia, preparato per l'attuale convegno dalla Commissione didattica, in particolare dal prof. Mario Trombino e dal dott. Jean d'Yvoire.

Va detto che in tutti gli ultimi numeri la sezione didattica del «Bollettino» è risultata particolarmente ricca, grazie all'impegno della Commissione didattica e del «gruppo di lettura» da essa nominato nel sollecitare e nel selezionare i contributi inviati dai vari soci. Questi sono da qualche tempo notevolmente numerosi e sviluppati, al punto che non si riesce a pubblicarli tutti e si rende necessario reperire qualche altro strumento di diffusione e di dibattito del materiale pervenuto. Perciò si è pensato di aprire un «sito» della S.F.I. nella rete «Internet», attraverso il quale mettere in circolazione tutti i contributi dei soci, anche se alcune difficoltà si oppongono a questa iniziativa, in particolare la mancanza di una sede stabile della Società (per il mo-

mento gentilmente ospitata dal Centro di Studio del Pensiero Antico - C.N.R. presso l'Università «La Sapienza» di Roma).

Non si è ancora iniziata la pubblicazione dei «Quaderni della S.F.I.», che erano stati progettati nel 1995 e dei quali solo uno è stato preparato nei tempi previsti, cioè quello a cura di Mario De Pasquale su *Insegnare e apprendere a fare esperienze di filosofia in classe*. Poiché il Consiglio Direttivo nella riunione del febbraio 1996 ha deciso di rinviare la pubblicazione al momento in cui fossero pronti tre o quattro quaderni, il prof. De Pasquale lo ha pubblicato sotto il patrocinio della sezione di Bari con la casa editrice Giuseppe Laterza.

Per i prossimi anni possiamo contare sull'invito della sezione di Bari ad organizzare un convegno in quella città nel 1997 su «I filosofi e le macchine», sull'invito della Associazione Filosofica Ligure ad organizzare il congresso nazionale nel 1998 a Genova, e sull'invito dell'Istituto Banfi ad organizzare, nello stesso 1998, un convegno qui a Reggio Emilia in collaborazione con una Società filosofica di un altro paese europeo sull'insegnamento della filosofia. Le disponibilità a collaborare, dunque, non mancano, ma è necessario che il Consiglio Direttivo, specialmente nella sua componente universitaria, trovi le forme e i modi più adeguati per ottenere un maggiore impegno da parte di tutti.

Enrico Berti

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO PATRIMONIALE DELLA S.F.I. 1995

Signori Soci,

nell'effettuare la dovuta verifica alla gestione amministrativa e finanziaria della nostra Società Filosofica, abbiamo constatato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni sul libro mastro e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte sostenute da idonea documentazione.

I movimenti di cassa e di c.c.p., i cui saldi risultano rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo del conto corrente postale, sono tutti regolari e debitamente autorizzati.

Le voci, in entrata e in uscita, relative all'esercizio del 1995 sono esposte nel bilancio chiuso al 31-12-1995 e nel relativo rendiconto economico, entrambi esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze contabili. In sintesi:

| | | |
|------------------------------|----------------|---------------|
| Residuo attivo | | L. 76.086.998 |
| ENTRATE | L. 69.564.226 | |
| USCITE | L. 103.963.124 | |
| Residuo passivo | | L. 34.398.898 |
| Residuo attivo al 31-12-1995 | | L. 41.688.100 |

Nonostante il sano ed oculato criterio di economicità a cui sono state improntate e condotte tutte le operazioni contabili, occorre dire che la copertura straordinaria parziale del XXXII Congresso Nazionale S.F.I. tenuto a Caserta nel 1995, ha comportato un notevole esborso non previsto che giustifica in parte il residuo passivo di esercizio. Si raccomanda comunque, che ogni spesa effettuata, oltre ad avere la necessaria e preventiva autorizzazione del Consiglio Direttivo che deve precisare la somma, deve essere specificatamente e analiticamente descritta e documentata con adeguate pezze giustificative.

Ciò verificato, il Collegio dei Revisori nella persona del suo Presidente, esprime compiacimento per la corretta gestione amministrativa e finanziaria della S.F.I.; approva il bilancio consuntivo al 31-12-1995, così come è stato precisato, che presenta un attivo di L. 41.688.100, e congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone all'approvazione dell'Assemblea, come pure propone all'approvazione dell'Assemblea il bilancio preventivo relativo agli anni 1996 e 1997, entrambi redatti con molta prudenza sia per le voci di entrata che per quelle di uscita.

Reggio Emilia, 27-10-1996

Il Collegio dei Revisori
Il Presidente
Pasquale Venditti

RELAZIONE FINANZIARIA

Bilancio consuntivo anno 1995

| Entrate | Prev. 1995 | + | Variazioni | - | Effettivo 31-12-1995 |
|--|-------------------|---|-------------------|-------------------|-------------------------|
| — Quote soci 1995 n. 1.326 a L. 40.000 | 52.000.000 | | 1.040.000 | | 53.040.000 |
| — Quote soci anni precedenti | | | 1.540.000 | | 1.540.000 |
| — Quote soci 1996 n. 191 a L. 40.000 | | | 7.640.000 | | 7.640.000 |
| — Contributo Beni Culturali 1994 | 10.000.000 | | | 10.000.000 | |
| — Iscrizioni Conv. Roma '95 | | | 6.240.000 | | 6.240.000 |
| — Contributi volontari | | | 325.000 | | 325.000 |
| — Interessi ccp 1994 | | | 779.226 | | 779.226 |
| | <u>62.000.000</u> | | <u>17.564.226</u> | | <u>69.564.226</u> |
| | | | | <u>10.000.000</u> | |
| Totale entrate 1995 S.F.I. | 69.564.226 | | | | |
| Totale uscite 1995 S.F.I. | 103.963.124 | | | | |
| | | | | | |
| Residuo passivo 1995 | 34.398.898 | | | | |
| Residui attivi anni precedenti | 76.086.998 | | | | |
| Totale disponibilità al 31-12-1995 | <u>41.688.100</u> | | | | |

Bilancio consuntivo anno 1995

| Uscite | Prev. 1995 | + | Variazioni | - | Effettivo 31-12-1995 |
|--|-------------------|---|-------------------|-------------------|-------------------------|
| — Bollettino 154, 155, 156 per 4.840 copie (tipografia, spedizione, spese postali) | 20.000.000 | | 2.741.540 | | 22.741.540 |
| — Spese segreteria (canc./telef./fax) | 2.500.000 | | 3.134.512 | | 5.634.512 |
| — Spese postali | 3.000.000 | | | 657.800 | 2.342.200 |
| — FISP 1995 | 500.000 | | 150.000 | | 650.000 |
| — Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica | 5.000.000 | | 5.325.050 | | 10.325.050 |
| — Rimborso pubbl.ne Atti XXXII C.N. | 20.000.000 | | | 20.000.000 | |
| — Compenso redattori | 9.000.000 | | 2.111.112 | | 11.111.112 |
| — Iscriz. Ass.ne «Mondolfo» | 500.000 | | | 500.000 | |
| — Spesa commercialista | 1.500.000 | | | 42.440 | 1.457.560 |
| — Iniziative culturali | 15.000.000 | | 514.500 | | 15.514.500 |
| — Spese Congresso Nazionale | | | 3.738.300 | | 3.738.300 |
| — Copertura straord. XXXII Congr. Caserta | | | 9.584.500 | | 9.584.500 |
| — Spese Conv. Nazionale Roma '95 | | | 10.448.250 | | 10.448.250 |
| — Spese gestione c/c postale | | | 93.500 | | 93.500 |
| — Macintosh Powerbook 150 e programmi | | | 2.666.100 | | 2.666.100 |
| — Telefax Panasonic UF-V60 | | | 1.250.000 | | 1.250.000 |
| — Rimborso redazionale Prof. Vigone | | | 6.406.000 | | 6.406.000 |
| | <u>77.000.000</u> | | <u>48.163.364</u> | | <u>103.963.124</u> |
| | | | | <u>21.200.240</u> | |

**Bilancio preventivo
anno 1996**

| Entrate | Prev. 1995 | + | Variazioni | - | Prev. 1996 |
|--|-------------------|------------|-------------------|---|-------------------|
| — Quote soci n. 1.300 a L. 40.000 | 52.000.000 | | | | 52.000.000 |
| — Contributo Beni Culturali 1996 | 10.000.000 | | 5.000.000 | | 5.000.000 |
| — Contributo Paravia per Conv. 95 | | 10.000.000 | | | 10.000.000 |
| — Contributo Ist. Sup. Studi Filosofici | | 10.000.000 | | | 10.000.000 |
| | <u>62.000.000</u> | | <u>20.000.000</u> | | <u>77.000.000</u> |
| | | | | | |
| Totale entrate preventivate nel 1996 | 77.000.000 | | | | |
| Totale uscite preventivate 1996 | <u>93.536.000</u> | | | | |
| Residuo passivo preventivato | 16.536.000 | | | | |
| Residui attivi anni precedenti (al 31-12-1995) | <u>41.688.100</u> | | | | |
| residuo attivo al 31-12-1996 | <u>25.152.100</u> | | | | |

**Bilancio preventivo
anno 1996**

| Uscite | Prev. 1995 | + | Variazioni | - | Prev. 1996 |
|--|-------------------|------------|-------------------|---|-------------------|
| — Bollettino 157, 158, 159 per 4.800 copie (tipografia, spedizione, spese postali) | 20.000.000 | | 6.000.000 | | 26.000.000 |
| — Spese segreteria (canc./telef./fax) | 2.500.000 | | 3.000.000 | | 5.500.000 |
| — Spese postali | 3.000.000 | | | | 3.000.000 |
| — FISP 1996 | 500.000 | | 250.000 | | 750.000 |
| — Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica | 5.000.000 | | 5.000.000 | | 10.000.000 |
| — Rimborso pubbl.ne Atti XXXII Congr. Naz. | 20.000.000 | | 10.000.000 | | 10.000.000 |
| — Compenso redattori | 9.000.000 | | 2.111.000 | | 11.111.000 |
| — Quota Associazione «Mondolfo» | 500.000 | | | | 500.000 |
| — Spesa commercialista | 1.500.000 | | 175.000 | | 1.675.000 |
| — Iniziative culturali | 15.000.000 | | | | 15.000.000 |
| — Spese Congressi/Convegni | | 10.000.000 | | | 10.000.000 |
| | <u>77.000.000</u> | | <u>26.536.000</u> | | <u>93.536.000</u> |

| | |
|---|--------|
| Totale spese preventivate / Soci iscritti | Quota |
| [(spese-contrib.) diviso i soci iscritti] | 52.720 |
| 68.536.000/1.300 | |

**Bilancio preventivo
anno 1997**

| Entrate | Prev. 1996 | + | Variazioni | - | Prev. 1997 |
|---|-------------------|---|-------------------|---|-------------------|
| — Quote soci n. 1.200 a L. 40.000 | 52.000.000 | | 4.000.000 | | 48.000.000 |
| — Contributo Beni Culturali 1997 | 5.000.000 | | | | 5.000.000 |
| — Contributo Paravia per Conv. 95 | 10.000.00 | | 10.000.000 | | |
| — Contributo Ist. Sup. Studi Filosofici | 10.000.000 | | 10.000.000 | | |
| | <u>77.000.000</u> | | <u>24.000.000</u> | | <u>53.000.000</u> |

Totale entrate preventivate nel 1997

53.000.000

Totale uscite preventivate nel 1997

74.036.000

Residuo passivo preventivato

21.036.000

Residui attivi anni precedenti (al 31-12-96)

25.152.100

Residuo attivo preventivato al 31-12-1997

4.116.100

**Bilancio preventivo
anno 1997**

| Uscite | Prev. 1996 | + | Variazioni | - | Prev. 1997 |
|--|-------------------|---|------------------|---|-------------------|
| — Bollettino 160, 161, 162 per 4.500 copie (tipografia, spedizione, spese postali) | 26.000.000 | | 1.000.000 | | 27.000.000 |
| — Spese segreteria (canc./telef./fax) | 5.500.000 | | | | 5.500.000 |
| — Spese postali | 3.000.000 | | | | 3.000.000 |
| — FISP 1996 | 750.000 | | | | 750.000 |
| — Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica | 10.000.000 | | | | 10.000.000 |
| — Rimborso pubbl.ne Atti XXXII Congr. Naz. | 10.000.000 | | 10.000.000 | | |
| — Compenso redattori | 11.111.000 | | | | 11.111.000 |
| — Quota Associazione «Mondolfo» | 500.000 | | 500.000 | | |
| — Spesa commercialista | 1.675.000 | | | | 1.675.000 |
| — Iniziative culturali | 15.000.000 | | 15.000.000 | | |
| — Spese Congr./Conv./Iniziative culturali | <u>10.000.000</u> | | <u>5.000.000</u> | | <u>15.000.000</u> |
| | <u>93.536.000</u> | | <u>6.000.000</u> | | <u>74.036.000</u> |

Totale spese preventivate / Soci iscritti

Quota

[(spese-contrib.) diviso i soci iscritti]

69.036.000/1.200

57.530

NOTA REDAZIONALE

Nell'*Editoriale* pubblicato sul n. 158 del «Bollettino» la Commissione Didattica invitava gli iscritti alla Società Filosofica Italiana a inviare contributi sui temi del *recupero scolastico* e della *valutazione* entro il mese di ottobre 1996. Poiché il n. 158 del «Bollettino» (numero doppio, che ha richiesto un impegno redazionale molto complesso al fine di far circolare fra i Soci in tempo utile per il Convegno italo-francese di Reggio Emilia il ricco «Dossier Francia») era ancora in fase di distribuzione nella seconda metà del mese di ottobre, si rinnova l'invito a tutti gli interessati a far pervenire i propri contributi sui temi sopracitati *entro il mese di marzo 1997*.

ERRATA CORRIGE

Sul n. 157 del «Bollettino» il cognome dell'Autrice del contributo *Il Congresso della Società Filosofica Italiana del 1926*, pp. 19-32 è RIVA e non Rive, come purtroppo si legge a causa di uno spiacevole refuso tipografico, della cui presenza ci scusiamo con i lettori e naturalmente con l'Autrice.

LA PRUDENZA*

ENRICO BERTI

*Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Padova*

1. Il significato attuale del termine

Benché nei dizionari il termine “prudenza” sia indicato come “voce dotta”, esso è largamente in uso anche nel linguaggio comune, ma con un significato che si può senz'altro ritenere riduttivo. Tutti i dizionari, infatti, quando non lo identificano con termini equivalenti, quali “saggezza” o “assennatezza”, che non contribuiscono minimamente a chiarirne il significato, lo spiegano come una forma di cautela, cioè come una disposizione implicante attenzione alle conseguenze delle proprie azioni, e quindi in generale una certa esitazione, o lentezza. Tale è, ad esempio, il significato che si attribuisce alla prudenza nel guidare l'automobile, la quale in genere coincide con l'andare a velocità moderata.

Il significato attuale della prudenza è, inoltre, quasi completamente privo di connessioni di tipo etico, o morale. Si parla, infatti, di prudenza nel condurre i propri affari, intendendo il contrario dell'avventatezza, della spregiudicatezza, il saper calcolare bene il rischio, il saper ottenere insomma, senza troppe perdite, un risultato utile, che non ha nulla a che vedere con la moralità. Oppure, anche quando si predica la prudenza in materie che hanno degli aspetti morali, o giuridici, quali la manipolazione del denaro, o il comportamento sessuale, ci si riferisce soprattutto alla capacità di salvare le apparenze, cioè di non mettersi apertamente in contrasto con certi codici, che possono essere di tipo legislativo, ma anche solo di tipo convenzionale, la cui inosservanza potrebbe avere conseguenze spiacevoli.

Oggi si parla di prudenza anche in materia di politica, intendendo con questo termine la capacità del governante di ottenere i risultati desiderati, cioè in genere la conquista o la conservazione del potere, senza esporsi troppo, senza cioè rischiare, ma con un calcolo avveduto del rapporto tra costi e benefici, in modo che quanto si deve concedere agli avversari o in genere alla

* Conferenza tenuta a Brescia, su invito del Comune, nel 1995.

controparte sia bilanciato in maniera più che soddisfacente da quanto si riesce ad ottenere. Il politico "prudente" è quindi colui che riesce sempre a ottenere quello che vuole senza bisogno di gesti clamorosi, senza mettersi troppo in vista, senza scontentare nessuno. In tal modo "prudente" diviene sinonimo di abile, avveduto, quando non addirittura di astuto.

Questo significato attuale, ma più generalmente moderno, del termine "prudenza" non ha nulla a che fare con la virtù per eccellenza dell'uomo politico, che la prudenza era nel mondo antico, soprattutto nella concezione che di essa aveva esposto Aristotele, e deriva invece da una concezione tipicamente moderna della prudenza, teorizzata soprattutto da Emanuele Kant, il quale era anche, come tutti i pensatori moderni, convinto della totale distinzione e reciproca indipendenza dell'etica e della politica, e pertanto era fautore di un'etica, come vedremo subito, del tutto inapplicabile alla vita politica.

2. Il concetto kantiano di prudenza

Nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio* Kant illustra la divisione della filosofia in teoretica e pratica ed osserva che «finora una grande confusione ha dominato nell'uso di queste espressioni», perché si è ritenuto oggetto della filosofia pratica tutto ciò che concerne la prassi, cioè l'azione, il comportamento umano, mentre la prassi umana è soggetta tanto alle regole della natura quanto a quelle della libertà. Le prime, osserva Kant, non hanno nulla a che fare con la morale, perciò sono oggetto della filosofia teoretica, cioè sono principi soltanto «tecnico-pratici», mentre solo le seconde rientrano propriamente nel campo della morale e sono oggetto della filosofia pratica, perciò devono essere chiamate «principi etico-pratici».

Tra i principi tecnico-pratici, che non hanno a che fare con la morale, Kant annovera le regole «dell'arte e dell'abilità in generale, ed anche della prudenza (*Klugheit*), in quanto attitudine ad avere influenza sugli uomini e sulla loro volontà», perché esse riguarderebbero solo «la possibilità delle cose secondo concetti della natura, quali sono non soltanto i mezzi reperibili a tal fine nella natura, ma anche la volontà (come facoltà di desiderare e quindi come facoltà naturale), in quanto può essere determinata in modo conforme a quelle regole da motivi naturali». Chi conosce Kant, sa che per lui tutto ciò che ha a che fare con la natura, come le inclinazioni, i desideri, la stessa felicità, non ha il minimo rilievo per la morale, per la quale hanno valore solo gli atti compiuti in ossequio alla legge morale, cioè perché prescritti come buoni dalla propria coscienza.

Per Kant dunque «non devono essere considerate filosofia pratica l'economia domestica, l'agricoltura, la politica, l'arte del condursi in società, i precetti della dietetica, e neppure la dottrina generale della felicità, e l'arte

di frenare le inclinazioni e reprimere gli affetti in vista della felicità stessa». «Esse tutte, difatti, non contengono se non regole dell'abilità, per conseguenza tecnico-pratiche, destinate a produrre un effetto, che è possibile secondo i concetti naturali delle cause ed effetti». «Per contrario, i precetti etico-pratici ... si fondano interamente sul concetto della libertà ed escludono ogni partecipazione della natura nella determinazione della volontà», cioè non sono «soltanto precetti e regole relative a questo o a quello scopo, ma leggi senza precedente riferimento a scopi e intenzioni» (trad. it. Bari 1963, pp. 9-12).

La prudenza insomma, secondo Kant, sarebbe costituita solo da precetti tecnico-pratici, i quali insegnano quali mezzi si devono adottare per raggiungere un determinato fine, tenendo conto soltanto di leggi naturali, sia per quanto concerne la possibilità delle azioni che per quanto concerne la determinazione della volontà, senza alcuna preoccupazione di ordine morale. In tal modo la prudenza viene assimilata all'abilità, cioè diventa una semplice tecnica, come sono semplici tecniche, per Kant, l'arte di governare la famiglia (l'antica "economia domestica") o l'arte di governare lo Stato, cioè la politica. Queste, per il filosofo tedesco, non sono discipline di carattere etico, perché hanno un fine esclusivamente "naturale", cioè non il bene morale (*das Gute*), ma il benessere (*das Wohl*), cioè lo star bene, la prosperità, la felicità, rispettivamente della famiglia o dello Stato.

L'etica autentica, secondo Kant, non si preoccupa minimamente della felicità, del benessere, della prosperità, né di sé, né della propria famiglia, né del proprio paese, ma consiste unicamente nell'agire secondo i dettami della propria coscienza, cioè nel fare unicamente ciò che la coscienza indica come moralmente buono, cioè come "giusto", senza preoccuparsi delle conseguenze delle proprie azioni. È celebre, a questo riguardo, la tesi sostenuta da Kant, secondo la quale non bisogna mai mentire, perché ciò è immorale, neanche quando si è interrogati da qualcuno che ricerca un nostro congiunto per fargli del male. Ed è altrettanto celebre la sua affermazione *dummodo fiat iustitia, pereat mundus* (purché sia fatta giustizia, vada pure in rovina il mondo intero).

Questo tipo di etica è stato definito da Max Weber «etica della convizione», perché assume come criterio delle azioni soltanto la loro conformità con le proprie convinzioni morali, indipendentemente dalle loro conseguenze. Ad essa è stata opposta, sempre da Weber, l'«etica della responsabilità», la quale invece assume come criterio delle azioni le conseguenze che esse possono avere per sé e per gli altri, delle quali dobbiamo, appunto, "rispondere" agli altri. Una versione esasperata dell'etica della responsabilità può indurre a considerare buona qualsiasi azione abbia la capacità di produrre un effetto buono, e cattiva qualsiasi azione abbia come conseguenza un effetto non desiderato. Il motto di tale etica, o meglio di tale versione esasperata dell'etica della responsabilità, sarebbe «il fine giustifica i mezzi».

Ora è chiaro che un'etica della pura convinzione, che predichi il *dummodo fiat iustitia, pereat mundus*, non è assolutamente praticabile da un uomo politico, il quale deve invece preoccuparsi proprio di fare in modo che il mondo non vada in rovina e deve rispondere delle sue azioni ai suoi concittadini. Per questo Kant è costretto a separare la politica dell'etica, cioè a concepire la politica come un'attività puramente tecnica, del tutto priva di rilievo etico. Ma altrettanto si potrebbe dire per quella che Kant chiama economia domestica, che è il governo della propria famiglia. Se un padre di famiglia non si preoccupasse delle conseguenze che le sue azioni hanno per i suoi familiari, per noi non sarebbe un buon padre. Eppure per Kant questa preoccupazione è priva di rilievo morale.

Ciò significa che l'etica della pura convinzione è un'etica fondamentalmente individualistica, la quale si addice unicamente a un suddito privato di uno Stato assoluto, privo di qualsiasi responsabilità politica, e per giunta celibe, cioè privo di responsabilità familiari, quale era appunto Emanuele Kant. Inoltre essa è un'etica che poteva essere praticata in un'epoca in cui la scienza, pur essendosi già sviluppata nella sua fase più tipicamente moderna (Kant era un conoscitore profondo ed un entusiastico sostenitore della fisica newtoniana), non aveva ancora dato origine a quelle applicazioni tecnologiche che hanno messo a disposizione degli uomini, e persino dei singoli individui, poteri enormi di influire sulla vita degli altri.

Come infatti ha rilevato un grande moralista nostro contemporaneo, Hans Jonas, autore del libro *Il principio responsabilità*, al tempo di Kant nessuna azione individuale poteva avere conseguenze sconvolgenti per l'intera umanità, perché nessuno disponeva dei poteri che l'odierna tecnologia ha messo a disposizione dell'uomo; perciò un'etica della pura convinzione era ancora praticabile. Questa sarebbe invece del tutto inconcepibile oggi, quando praticamente ogni uomo, se riesce a disporre dei mezzi ultrapotenti della tecnica, ha il potere di influire sulle sorti dell'intera umanità e pertanto deve rispondere agli altri delle possibili conseguenze delle sue azioni.

Insomma la svalutazione kantiana della prudenza, la sua riduzione a semplice abilità, a mera tecnica, addirittura ad astuzia, è comprensibile solo nel quadro di un'etica della pura convinzione ed è del tutto inaccettabile nel quadro di un'etica della responsabilità, quale oggi viene imposta dall'interdipendenza fra tutti gli uomini, resa possibile dallo sviluppo straordinario della tecnica. Altrettanto dicasi della svalutazione kantiana della politica e di ogni altra forma di governo. Ciò non significa che l'etica della responsabilità possa essere intesa come pura ricerca del fine indipendentemente dai mezzi usati, perché in tal modo essa non sarebbe neppure più un'etica, ma appunto una semplice tecnica, o abilità.

Un grande filosofo contemporaneo, non mai abbastanza citato, Jacques Maritain, ha scritto in *L'uomo e lo Stato*, che è il suo libro di filosofia politica più riuscito (non lo è invece il più famoso *Umanesimo integrale*), che esistono due forme di razionalizzazione dell'azione politica, cioè di scelta dei mezzi più adatti al conseguimento di un fine: la "razionalizzazione tecnica", per la quale qualsiasi mezzo è lecito, pur di raggiungere un determinato fine, e la "razionalizzazione morale", per la quale invece un fine buono è compatibile soltanto con la scelta di mezzi buoni, cioè moralmente leciti, perché sarebbe una contraddizione pretendere di realizzare un valore morale attraverso un comportamento immorale.

Altrettanto si può dire della prudenza e della politica in generale, alla quale, come vedremo subito, la prudenza sin dalle sue origini è stata strettamente collegata. La prudenza, infatti, è la capacità di scegliere i mezzi più adatti, cioè più efficaci, per la realizzazione non di un fine qualsiasi, altrimenti essa sarebbe veramente una semplice abilità, o astuzia, come credeva Kant, ma per la realizzazione di un fine buono, cioè onesto, moralmente lecito; ed essa esige una certa coerenza tra il fine e i mezzi, per cui esclude il ricorso a mezzi immorali in vista della realizzazione di un fine morale. Tale è la concezione classica della prudenza, teorizzata per la prima volta da Aristotele, ma poi ripresa e sviluppata anche nell'ambito dell'etica cristiana, che ha fatto della prudenza una delle quattro virtù cardinali.

3. La concezione aristotelica della prudenza

Il termine usato da Aristotele per indicare quella che noi chiamiamo prudenza è *phronesis*, che deriva da *phren*, mente, senno, e letteralmente significa azione della mente, del senno. Forse sarebbe meglio, per abbracciare tutta l'ampiezza del suo significato, tradurlo con "saggezza", piuttosto che con "prudenza", termine che, come abbiamo visto, nel linguaggio moderno ha assunto un significato alquanto ristretto. Ma parlando di saggezza non bisognerebbe dimenticare il carattere assolutamente pratico di questa disposizione e fare attenzione a non confonderla con nessuna forma di conoscenza teorica, nemmeno con la stessa filosofia pratica. Vediamo allora come Aristotele illustra la prudenza, o saggezza, insomma la *phronesis*, nel luogo più celebre ad essa dedicato, cioè il libro VI dell'*Etica Nicomachea*.

Questo libro tratta delle famose virtù dianoetiche, cioè delle virtù della ragione (*dianoia*), ovvero della parte razionale dell'anima, distinte dalle virtù etiche, che invece sono le virtù del carattere (*ethos*), cioè della parte dell'anima sfornita di ragione. Virtù (*aretè*) per i Greci significa disposizione migliore, eccellente, perfetta, perciò le virtù dianoetiche sono le disposizioni migliori della parte razionale dell'anima. Esse sono, per Aristotele, fonamen-

talmente due, cioè la sapienza (*sophia*), che è la migliore delle scienze, perché conosce i principi di tutte le cose, e appunto la saggezza, o prudenza, che non è una scienza, cioè un sapere teorico, ma è un sapere pratico, perché ha come oggetto, e come fine, la prassi umana.

Aristotele definisce la prudenza come la «capacità di deliberare bene su ciò che è buono e vantaggioso non da un punto di vista parziale, come per esempio per la salute, o per la forza, o per la ricchezza, ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale» (libro VI, cap. 5, trad. it. Milano 1979, p. 271). Per Aristotele, a differenza di quanto accade per Kant, la felicità è un autentico bene, anche dal punto di vista morale, ma deve essere intesa, appunto, in senso globale, cioè che abbraccia la vita intera, e perciò non può coincidere con beni particolari, quali la salute, la forza e la ricchezza, che non sempre sono un bene, perché talvolta possono essere causa anche di infelicità, cioè di male. La prudenza, dunque, è veramente tale solo se ha per fine il bene, vale a dire la vera felicità. Ciò serve a distinguerla subito dall'abilità, o dall'astuzia, che infatti Aristotele indica ed illustra con un nome diverso, quello di *deinotes* (da *deinos*, abile, furbo, astuto).

La stessa definizione viene ripresa da Aristotele sotto una forma diversa, quando egli afferma che la prudenza è la «capacità di calcolare esattamente i mezzi per ottenere un fine buono». Stante dunque la bontà, cioè l'onestà morale, del fine, senza di cui non c'è vera prudenza, la specificità di quest'ultima consiste nel calcolare esattamente i mezzi idonei, cioè efficaci, a realizzarlo. Su questi, infatti, la prudenza delibera, cioè decide, sceglie; non sul fine, la cui bontà non è in discussione, cioè è una scelta, per così dire, obbligata.

Ma Aristotele aggiunge: «è saggio (o prudente) chi è capace di deliberare, ma nessuno delibera sulle cose che non possono stare diversamente, né sulle cose che non gli è possibile fare lui stesso. Cosicché, se è vero che la scienza implica dimostrazione, ma che, d'altra parte, non v'è dimostrazione delle cose i cui principi non possono stare diversamente, e poiché non è possibile deliberare su ciò che è necessariamente, la saggezza (ovvero la prudenza) non sarà una scienza». Qui viene rilevato il carattere pratico della prudenza. Essa, per poter deliberare, deve vertere non sulle cose che non possono stare diversamente, bensì su quelle che dipendono da noi, cioè sulle azioni umane, sulle scelte, che possono essere di un tipo o di un altro. La prudenza dunque non è una scienza, non fa dimostrazioni, come fa la scienza, ma appunto delibera, cioè è rivolta non alla conoscenza fine a se stessa, bensì alla prassi, all'azione.

Poi Aristotele aggiunge che la prudenza non solo non è una scienza, ma non è nemmeno una tecnica, cioè un'arte (in greco *techne*), perché l'arte ha per oggetto la produzione (*poiesis*), mentre la prudenza ha per oggetto

l'azione (*praxis*). La distinzione tra azione e produzione è una delle più celebri introdotte da Aristotele, il quale la spiega in questi termini: «il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione no: l'agire moralmente bene è un fine in se stesso». Ciò significa che la produzione è un'operazione che ha come fine un prodotto, cioè un bene diverso da se stessa, mentre l'azione, intesa in senso proprio, cioè morale, ha come fine unicamente la bontà dell'azione stessa, cioè è un'azione fine a se stessa.

Dopo avere definito la prudenza nei termini sopra riportati, Aristotele, sempre nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, presenta il modello di quello che egli considera l'uomo prudente, ovvero saggio: questi non è un filosofo, o un poeta, o comunque uno scrittore, bensì un uomo d'azione, anzi quello che noi oggi chiameremmo un uomo di Stato, ma gli antichi chiamavano più precisamente un politico: l'ateniese Pericle. «Noi pensiamo — afferma Aristotele — che Pericle e gli uomini come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e per gli uomini in generale; e tale capacità hanno, secondo noi, gli uomini che sanno amministrare una famiglia o una città». Qui siamo, come si vede, agli antipodi dell'etica kantiana, individualistica e irresponsabile: il vero saggio è il politico, l'uomo che realizza il bene della comunità di cui gli è stato affidato il governo.

Naturalmente la prudenza intesa come virtù politica presuppone anche le virtù individuali. Si ascolti, infatti, questa fine osservazione di Aristotele: «Per questo motivo attribuiamo alla temperanza questo nome, perché salva la saggezza». In greco temperanza si dice *sophrosyne*, che con un gioco di parole Aristotele interpreta come ciò che «salva» (*sozei*) la *phronesis*. Ciò significa che, se uno non è temperante, cioè non sa dominare i desideri, per esempio il desiderio di denaro, o di piaceri in genere, non può nemmeno essere prudente, cioè saper deliberare la scelta dei mezzi più adatti a realizzare il fine buono. Aristotele infatti aggiunge: «La temperanza salva il giudizio saggio; in effetti non è che il piacere e il dolore distorcano ogni tipo di giudizio (per esempio quello che il triangolo ha o non ha la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti), bensì soltanto i giudizi che riguardano l'azione. Infatti i fini delle azioni sono le azioni stesse: a chi è corrotto dal piacere o dal dolore non è più manifesto il principio, né che è in vista di questo o per causa sua che deve scegliere e fare tutto ciò che sceglie e fa: il vizio infatti distrugge il principio dell'azione morale».

La prudenza, insomma, è una virtù che suppone essa stessa altre virtù: è una virtù dianoetica che suppone il possesso delle virtù etiche. Essa, dice Aristotele, è virtù della parte razionale dell'anima, anzi di una delle due parti razionali dell'anima, poiché queste sono due: quella con cui si esercita la scienza, che verte, come abbiamo visto, sulle cose che non possono stare diversamente (oggi diremmo la "ragione teoretica"), e quella con cui si esercita

l'opinione, che verte sulle cose che dipendono da noi (oggi diremmo la "ragione pratica"). La prudenza è la virtù della ragione pratica. Tuttavia essa non nasce solo dal ragionamento: «prova ne è che delle disposizioni che nascono dal ragionamento vi può essere oblio, della prudenza invece no». Insomma la matematica si impara, ma si può anche dimenticare: quanti di noi ricordano come si risolvono le equazioni di secondo grado? Invece la prudenza, una volta appresa, non si dimentica più, cioè è diventata un autentico abito, un possesso definitivo.

Altre caratteristiche della prudenza sono messe in luce da Aristotele attraverso il confronto tra essa e l'altra virtù dianoetica, quella della ragione teoretica, cioè la sapienza. Quest'ultima indaga sulle realtà «straordinarie, meravigliose, difficili e divine, ma inutili», cioè i principi di tutte le cose, di cui si sono occupati filosofi puri come Talete e Anassagora. La prudenza invece riguarda i beni umani e le cose su cui è possibile deliberare, e nessuno delibera sulle cose che non possono stare diversamente. «L'uomo che sa deliberare bene in senso assoluto — scrive Aristotele — è quello che, seguendo il ragionamento, sa indirizzarsi a quello dei beni realizzabili nell'azione che è il migliore per l'uomo» (ivi, cap. 7). Non si tratta, dunque, di realizzare il bene assoluto, supremo, trascendente, come voleva Platone, ma ciò che in determinate circostanze è la cosa migliore per l'uomo.

«La prudenza — continua il filosofo — non ha come oggetto solo gli universali, ma bisogna che essa conosca anche i particolari, giacché essa concerne l'azione, e l'azione riguarda le situazioni particolari. È per questa ragione che alcuni uomini, pur non conoscendo gli universali, sono nell'azione più abili di altri che li conoscono, e questo vale anche negli altri campi: sono coloro che hanno esperienza». Gli uomini che conoscono gli universali sono gli scienziati, i filosofi, quelli che Platone voleva mettere al governo della sua repubblica ideale. Aristotele, invece, non è d'accordo col maestro: non i filosofi devono governare, ma gli uomini prudenti, che conoscono le situazioni particolari, che hanno esperienza della vita.

A questo proposito egli presenta un esempio di ragionamento destinato a diventare famoso, il cosiddetto sillogismo pratico. «Se infatti — scrive Aristotele — uno sa che le carni leggere sono facili da digerire e salutari, ma non sa quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto colui che sa che le carni degli uccelli sono leggere e salutari». L'esempio è tratto dalla medicina e propone un ragionamento comprendente una premessa maggiore, del tipo «le carni leggere sono facili da digerire», una premessa minore, del tipo «le carni degli uccelli sono leggere», ed una conclusione, del tipo «bisogna mangiare le carni degli uccelli». Trasferito nel campo dell'etica, cioè della prudenza, esso diventa il famoso sillogismo pratico, comprendente nella premessa maggiore l'indicazione del fine, cioè del bene,

nella minore l'indicazione dei mezzi idonei a realizzarlo, e nella conclusione l'indicazione dell'azione da compiere. Questo è il tipo di ragionamento che deve saper fare l'uomo prudente.

C'è poi — osserva Aristotele — una prudenza individuale, riguardante il governo, per così dire, di se stessi, che è quella a cui comunemente si dà il nome di prudenza pura e semplice; una prudenza che riguarda l'amministrazione della propria casa, o della propria famiglia, che sarebbe la prudenza domestica, o economica nel senso antico del termine (quello dell'"economia domestica"), ed una prudenza politica, che riguarda il governo della propria città, o del proprio paese, e comprende sia la capacità di fare buone leggi (prudenza legislativa) che quella di applicarle bene con decreti particolari: quest'ultima è la prudenza propriamente politica (cap. 8). Poiché «il bene dell'individuo non può sussistere senza amministrazione familiare e senza costituzione politica», la prudenza politica comprende, in un certo senso, tutte le altre.

Per sottolineare ulteriormente il carattere pratico ed esperienziale della prudenza, Aristotele osserva che «i giovani sono geometri o matematici o sapienti in materie del genere, ma non si pensa che un giovane sia prudente. Il motivo è che la prudenza riguarda anche i particolari, i quali diventano noti in base all'esperienza, mentre il giovane non è esperto: infatti è la lunghezza del tempo che produce l'esperienza». Alla prudenza dunque è necessaria anche l'età, perché questa procura l'esperienza della vita, cioè la conoscenza delle situazioni particolari, dei tipi particolari di uomini con cui si ha a che fare, del momento giusto in cui certe cose vanno fatte o vanno evitate. Essa però non è solo esperienza, è anche intelligenza, anzi — dice Aristotele — un'intelligenza che è quasi percezione, perché il particolare è oggetto, appunto, di percezione.

Ma ciò su cui egli maggiormente insiste è la presupposizione, da parte della prudenza, della virtù più in generale, cioè della virtù del carattere, della virtù etica, che è l'orientamento del desiderio, acquisito con l'educazione e rafforzato dall'abitudine, verso il bene. «La virtù fa retto lo scopo — dice il filosofo — e la saggezza fa retti i mezzi necessari per raggiungerlo». Ed aggiunge: «c'è una capacità che viene chiamata abilità (*deinotes*), per cui si è in grado di compiere le azioni che mirano allo scopo che ci si è proposti, e di raggiungerlo. Quindi, se lo scopo è buono, essa è da lodare, se è cattivo, invece, si tratta di furberia: è per questo che chiamiamo abili tanto i prudenti quanto i furbi. La prudenza non è questa capacità, ma non esiste senza di essa. Essa non si realizza infatti senza la virtù, come si è detto e come è evidente. Infatti i sillogismi pratici hanno questo principio: «poiché tale è il fine, cioè il bene, quale che esso sia, allora ecc. ecc.»; ma questo principio non è manifesto se non a colui che è buono, giacché la perversità stravolge e fa

cadere in errore sui principi pratici. Così è manifesto che non è possibile essere prudente senza essere buono» (cap. 12). Da questi passi si può misurare quanta sia la distanza fra la concezione aristotelica e quella kantiana della prudenza.

Tuttavia, la virtù presupposta dalla prudenza è, per così dire, una virtù puramente naturale, cioè una disposizione spontanea, ingenua, che non ha ancora raggiunto il pieno valore morale. Per diventare una virtù vera e propria, essa ha bisogno della prudenza. Dunque la prudenza suppone la virtù, cioè la virtù naturale, ma aggiungendovisi la perfeziona, la trasforma in autentica virtù morale. «La virtù vera e propria — scrive Aristotele — non nasce senza la prudenza». Insomma, per essere veramente virtuosi, che in greco significa uomini di valore, non basta essere naturalmente, spontaneamente, orientati al bene: bisogna anche saperlo fare, cioè saper trovare i mezzi giusti per realizzarlo. Riferito alla politica questo discorso significa: per essere un buon governante, un uomo non deve soltanto essere onesto, deve anche essere abile e intelligente, cioè prudente, perché deve saper realizzare, cioè tradurre nella realtà dei fatti, il bene a cui l'onestà lo orienta.

Infine, al termine del VI libro della *Nicomachea*, Aristotele conclude: «è chiaro che la scelta corretta non sarà possibile senza la prudenza né senza la virtù: l'una, infatti, determina il fine (cioè la virtù, noi diremmo l'onestà), l'altra ci fa compiere le azioni atte a raggiungerlo». Ma aggiunge: «È certo, poi, che la prudenza non è padrona della sapienza e della parte migliore dell'anima, come neppure la medicina è padrona della salute; infatti non si serve di lei, ma cerca di vedere come essa si possa produrre: la prudenza, dunque, comanda in vista della sapienza, ma non comanda alla sapienza. Altrimenti, è come se si dicesse che la politica comanda agli dèi, perché impera su tutto l'ordinamento interno della città» (cap. 13).

Il significato di queste parole è chiaro: la politica non è tutto, cioè non è essa il fine dell'uomo; c'è qualcosa di più importante della politica, che è il fine a cui la politica deve servire, cioè il vivere bene, la felicità, o, se si vuole, la sapienza, cioè la contemplazione. Questo è il messaggio chiarissimo di Aristotele, filosofo pagano ma non per questo ateo o materialista. E questa è anche l'espressione della sua personale prudenza, o saggezza, cioè della sua capacità di scegliere i mezzi adatti a realizzare il fine, che è diverso dai mezzi e superiore ad essi. È bene che ciò sia tenuto presente soprattutto dai politici.

SOSTANZA ED UNITÀ GENERICA IN PLOTINO PROBLEMI E INTERPRETAZIONI*

RICCARDO CHIARADONNA

Dottorando in filosofia
Università «La Sapienza» di Roma

«Ora, se il genere supremo, che è causa della conoscenza di tutte le altre cose, non viene conosciuto, molto meno allora possono essere concepite e conosciute le altre cose, che da questo genere sono spiegate».

Spinoza, *Breve Trattato* I 7, 9

Le pagine dedicate da Plotino all'interpretazione dell'ontologia aristotelica costituiscono un esempio straordinario di polemica filosofica, che ha spesso suscitato l'interesse degli studiosi¹. La critica alla teoria della sostanza (*ousia*), in particolare, si intreccia con lo sviluppo di una metafisica propria, alternativa a quella di Aristotele². Fondamentali al riguardo sono i tre trattati che aprono la sesta *Enneade*, dedicati alla teoria dei generi dell'essere, rispettivamente il 42, il 43 ed il 44 nell'ordine cronologico fornito da Porfirio (*Vita Plotini* 5, 51 ss.). Il primo espone criticamente le dottrine aristotelica e stoica delle categorie; il secondo sviluppa la teoria plotiniana dei generi intelleggibili sulla base del *Sofista* platonico; il terzo, infine, è dedicato alla metafisica del sensibile. La critica alla sostanza occupa l'inizio del primo trattato (*enn.* VI 1, 1-3). La teoria aristotelica delle categorie è considerata una divisione programmaticamente completa degli enti e, su questa base, giudicata insufficiente, poiché non tiene conto dell'equivocità (*homonymia*, cfr. *Arist. categ.* 1, 1 a 1-3) tra realtà intelleggibili e sensibili (*ta noeta; ta aistheta*, cfr. *enn.* VI 1, 1, 20 ss.). Tale equivocità impedisce di considerare l'*ousia* un genere unico. Dei capitoli in cui Plotino conduce la sua polemica, la presente ricerca analizza il terzo (VI 1, 3), in rapporto alle letture sinora proposte dagli studiosi. L'interpretazione di VI 1, 3 solleva, infatti, questioni complesse,

* Questo articolo è stato scritto durante un soggiorno di studio presso l'U.P.R. 76 del C.N.R.S. di Parigi. Desidero ringraziare vivamente, per l'aiuto ed i suggerimenti ricevuti, Tiziano Dorandi, Emidio Spinelli, Tommaso Marciano.

che investono i temi centrali dell'ontologia plotiniana e, attraverso questi, supera un interesse strettamente "storico" per porre problemi di rilievo teoretico. Sono qui considerati, soprattutto, i saggi di Pierre Hadot, *Harmonie* e di Pierre Aubenque, *Plotin*, due studi molto importanti, tenuti presenti anche qualora alcune conclusioni non ne vengano accettate. La bibliografia in lingua italiana sull'argomento è stata recentemente arricchita dal commento dei trattati *Sui generi dell'essere* scritto da Margherita Isnardi Parente. Tra le opere d'insieme, gli studi di Klaus Wurm e di Antony C. Lloyd sono presupposto per ogni ricerca sull'ontologia di VI 1-3. Pregevole anche la trattazione sintetica offerta da Strange, *Interpretation*, sebbene la sua ricostruzione dell'attitudine di Plotino verso la filosofia aristotelica diverga notevolmente da quella qui proposta.

È, anzitutto, opportuno fornire una traduzione del testo: ³

«Forse dobbiamo assumere una certa categoria unitaria, riunendo insieme la sostanza intellegibile, la materia, la forma, il composto di entrambe? Come se qualcuno dicesse la stirpe degli Eraclidi una realtà unitaria, non in quanto carattere comune predicato di tutti, ma in quanto (deriva) da un'origine unica: primariamente, infatti, esiste quella sostanza, secondariamente e in minor misura le altre realtà. Ma cosa [5] impedisce che tutte le realtà costituiscano un'unica categoria? Anche tutte le altre cose che si dicono "essere", infatti, derivano dalla sostanza. O, forse, quelle sono affezioni, le sostanze, invece, stanno in diversa consecuzione. Ma anche in tal modo non possiamo ancora basarci sulla sostanza, né coglierne il carattere principale, affinché a partire da questo deduciamo anche le altre. Siano dunque in tal modo congeneri [10] tutte le cosiddette sostanze, aventi un carattere diverso dagli altri generi. Cosa sono, allora, questo qualcosa, e il questo, e il soggetto [e] che non sopravviene ad altro né è in altro come in un soggetto né (è) ciò che è appartenendo ad altro, come il bianco è qualità di un corpo e il quanto (è) di una sostanza e il tempo qualcosa del movimento ⁴ e [15] il movimento del mosso? La sostanza seconda, però, è (detta) di altro. Oppure il "di altro" è qui inteso in altro modo, come genere immanente e immanente come parte e come il "che cosa" di esso; il bianco, invece è di altro, poiché è in altro. Tuttavia, si potrebbe individuare questi caratteri propri rispetto agli altri e per questo mezzo raccogliarli in una unità [20] e chiamarli "sostanze", ma non si potrebbe dirli un genere unico, né mai mostrare la nozione e la natura della sostanza. Siano qui sufficienti queste osservazioni; passiamo ora alla natura del quanto».

Per chiarire il senso del difficile capitolo, è indispensabile richiamare più dettagliatamente le linee generali della critica all'*ousia* aristotelica di *enn.* VI 1, 1-2. Due livelli vi possono essere distinti. Ad una prima analisi, essa appare una contrapposizione estrinseca della separazione platonica tra mondo sensibile ed intellegibile all'assunzione aristotelica della sostanzialità del primo ed al conseguente rifiuto della teoria platonica delle forme separate; la divisione aristotelica risulta insufficiente in quanto tralascia gli intellegibili, enti in grado più alto (cfr. *enn.* VI 1, 1, 30). Una simile obiezione è fuorviante: Aristotele non ha, infatti, tralasciato di esporre i generi secondo cui si articola la sostanza trascendente platonica, ma ne ha contestato la stessa assunzione per dar conto della costituzione del sensibile (p. es. *metaph.* I 9, 990 b 1 ss.). Ad una lettura più attenta, tuttavia, che consideri anche l'ontologia sviluppata in *enn.* VI 3, la critica plotiniana appare molto sottile. Plotino non sostiene tanto che alla sostanza aristotelica vada *aggiunta* la trascendente platonica, ma contesta la stessa possibilità di giustificare la priorità della sostanza rispetto alle proprietà accidentali, senza concepire la prima sul modello delle forme platoniche separate. L'opposizione tra differenze intrinseche all'essenza degli oggetti e qualità accidentali (Arist. *metaph.* V 14, 1020 b 14 ss.) è infondata. La natura sensibile, infatti, è inseparabile da tutti gli attributi che la costituiscono ed è, nel suo complesso, immagine dell'unica sostanza trascendente che ne è fondamento. Questa è separata dall'intera costituzione della natura sensibile, *all'interno della quale* risulta impossibile stabilire il criterio che permetta di rilevare alcune determinazioni rispetto alle altre come costitutive dell'essenza di ciò cui convengono (cfr. *enn.* VI 3, 8, 19 ss.; VI 3, 15, 24 ss.). Non si tratta, dunque, di aggiungere l'*ousia* (neo)platonica all'aristotelica, ma di mostrare, a partire dalla prima, l'insufficienza della seconda. Non è possibile opporre la sostanza sensibile e gli attributi di essa costitutivi rispetto alle proprietà accidentali del composto, in quanto tutti i predicati degli enti corporei sono, propriamente, accidentali: tutti, cioè, ne esprimono la condizione derivata rispetto al loro fondamento trascendente. Il sensibile può essere considerato sostanza solo per omonimia, *scil.* come riflesso privo di sostanzialità dell'unica *ousia* intellegibile. La forma sensibile di una cosa, costituita dall'insieme dei suoi attributi, ne esprime la dipendenza dal principio razionale (*logos*) che la produce ⁵. Esso, a sua volta, va ricondotto alla propria origine intellegibile (VI 3, 15, 27 ss; cfr. VI 2, 5, 10 ss. sul rapporto *logoi*-anima; VI 3, 1, 23-24 sull'appartenenza dell'anima al mondo intellegibile; IV 3, 20, 38-39 sul rapporto anima-forma materiale) ⁶.

L'inizio di VI 1, 3 contiene una obiezione contro la tesi dell'equivocità tra generi sensibili ed intellegibili esposta nei capitoli precedenti. Se "intellegibile" e "sensibile" non sono differenze relative a specie coordinate nel medesimo genere "sostanza" (che in tal caso verrebbe predicato sinonimamen-

te di entrambe, corni di una opposizione tra realtà simultanee per natura [*antidiairesis*])⁷ si può, tuttavia, forse ritenere che tutte le accezioni della sostanza (l'intelligibile, la forma immanente, il composto, la stessa materia) rientrano in un solo genere secondo il significato di unità gerarchica di derivazione da un solo principio. La sostanza trascendente, infatti, è comune origine delle altre, come Eracle è capostipite di un genere (*genos*) unico, quello degli Eraclidi⁸. Secondo questo senso "genealogico" sono strutturati gli argomenti dei commentatori neoplatonici aristotelizzanti contro la critica plotiniana all'*ousia* aristotelica, a cominciare da un testo di Dexippo (*in categ.* 40, 28 e ss.) che, come ha mostrato Hadot, *Harmonie* riporta probabilmente la dottrina del grande commento porfiriano alle *Categorie*, ora perduto⁹.

È proprio Porfirio, d'altronde, a modellare la sua trattazione del genere nell'*Isagoge* sulla dipendenza genealogica da un principio unico. L'esempio degli Eraclidi, riportato da Plotino e Porfirio (*isag.* 1, 20 ss.), è, in effetti, aristotelico (*Arist. metaph.* X 8, 1058 a 24 s.). Aristotele, tuttavia, *contrappone* il significato genealogico alla relazione genere-specie: il *genos* aristotelico è, infatti, concepito quale materia rispetto alle differenze che lo determinano, non come un principio attualmente esistente delle specie (*metaph.* V 6, 1016 a 24 ss.; 28, 1024 b 6-9; VII 12, 1038 a 5-9). Ora, è interessante che Porfirio, con una correzione sottile, ma decisiva, al testo di Aristotele, (a) distingua la nozione tecnica del genere dalla genealogica, ma (b) sottolinei, insieme, la somiglianza della prima rispetto alla seconda (*isag.* 2, 11). Non solo: l'esempio di relazione tra genere sommo e specie subordinate fornito nell'"albero di Porfirio" è quello del rapporto tra il capostipite ed i suoi discendenti (*isag.* 5, 24 ss.)¹⁰.

Mentre la critica plotiniana mantiene la sua forza rispetto all'accezione aristotelica del genere, diverso sembra il caso del significato genealogico. Si può, infatti, supporre che realtà in rapporto di anteriorità e posteriorità per natura, che non possono essere specie coordinate entro lo stesso genere (*Arist. eth. nic.* I 4, 1096 a 17 ss.; *eth. eud.* I 8, 1218 a 1 ss.; *metaph.* III 3, 999 a 6-7), siano, nondimeno, comprese in una unità gerarchica di dipendenza da un principio unico. Questa è la teoria preliminarmente assunta all'inizio di VI 1, 3. Hadot, *Harmonie*, p. 34 s. vi ha visto un primo tentativo compiuto da Plotino per salvare l'unità della nozione di *ousia*. Contro questa interpretazione può essere, tuttavia, forse notato che il significato genealogico non è riferito alla sostanza come una soluzione valida all'aporia dei capitoli precedenti. Plotino, infatti, sottolinea l'insufficienza della dottrina aristotelica anche secondo la nozione del genere quale dipendenza *ab uno*. Neanche convince del tutto, a mio parere, la lettura proposta da Aubenque, *Plotin*, p. 22 ss. Questi rileva chiaramente che l'interpretazione genealogica non viene usata in "soccorso" della teoria aristotelica. Plotino si limiterebbe ad espor-

ne fedelmente il contenuto, sottolineando la sua differenza rispetto ad un sistema emanatistico, senza, tuttavia, prendere propria posizione a riguardo. Ciò sarebbe tanto più notevole in quanto, come sottolinea Aubenque, Plotino inclina, per parte propria, verso l'impostazione della quale, tuttavia, riconosce, a differenza dei commentatori successivi, l'estraneità al pensiero aristotelico. Va tuttavia sottolineato, a mio parere, che l'intento polemico di VI 1, 3 è il medesimo dei due capitoli precedenti. Non si tratta, insomma, di una semplice esposizione della filosofia aristotelica, ma di un attacco ad essa, mosso contro quanti adducono in sua difesa una nozione di genere che sembra, a prima vista, ridurre la portata delle obiezioni plotiniane.

La corrispondenza della tesi che apre il capitolo con gli argomenti dei commentari alle *Categorie* di Dexippo e Simplicio sviluppati in difesa della teoria di Aristotele e della sua armonia con la dottrina (neo)platonica favorisce una simile ipotesi. Che Plotino conoscesse e prendesse posizione rispetto ad un argomento, probabilmente porfiriano, mosso in favore della teoria aristotelica da lui attaccata non è, d'altronde, inverosimile. Del dibattito di scuola tra Plotino e i suoi allievi dà notizia Porph. *Vita Plotini* 13. L'importanza della contrapposizione tra Plotino ed il suo discepolo sull'interpretazione delle *Categorie* è stata recentemente sottolineata da Christos Evangeliou, p. 4, in una ricerca molto interessante per le ipotesi che formula sul quadro storico-culturale della lettura porfiriana di Aristotele. Lo studioso arriva a ritenere proprio questo disaccordo causa della melanconia di Porfirio e del conseguente distacco tra quest'ultimo ed il maestro (cfr. *Vita Plotini* 11, 11 ss.)¹¹. Il paragone tra *enn.* VI 3, 9, 39-42 e Porph. *in categ.* 91, 19 ss. mi sembra confermare ulteriormente l'ipotesi qui formulata: dopo aver criticato la tesi aristotelica dell'individuo sensibile quale sostanza prima (*Arist. categ.* 5, 2 a 10 ss.), infatti, Plotino ne respinge una difesa (la sostanza prima delle *Categorie* è tale rispetto a noi, non secondo l'ordine obiettivo della realtà) del tutto analoga a quella che troviamo in Porfirio e nei commentatori neoplatonici successivi. D'altra parte, la critica plotiniana presuppone materiale tratto dalla tradizione precedente di dibattiti e commenti sulle *Categorie*¹², e non è impossibile che lo stesso possa riferirsi agli argomenti sviluppati da Porfirio che avrebbero, così, potuto esser presenti a Plotino indipendentemente dalla loro formulazione ad opera dell'allievo.

La posizione da cui VI 1, 3 prende avvio giustappone intellegibili platonici separati, forme aristoteliche immanenti alla materia, il composto e la materia stessa all'interno di un'unica *scala entis*, individuando la relazione *ab uno* quale struttura che permette di comprenderli nel medesimo genere "sostanza", inteso non come carattere comune univocamente predicato delle specie ad esso subordinate, ma quale rapporto gerarchico di dipendenza delle realtà che sono dette *ousia* in forma secondaria e derivata dalla sostanza trascen-

dente, che è tale in forma prima e originaria. La prima obiezione plotiniana, alle linee 5-7, è interna alla tesi di quanti ritengono così di poter giustificare l'assunzione della sostanza aristotelica entro la metafisica (neo)platonica. Ammesso che la tesi dell'eterogeneità del sensibile rispetto al suo fondamento trascendente (*enn.* VI 1, 1-2) venga temperata attraverso la sostituzione del significato genealogico al *genos*-carattere comune, ritenendo così la dipendenza da un comune principio condizione sufficiente per l'appartenenza, in forma derivata, al genere *ousia*, cosa impedisce che tutte le realtà vengano, in tal modo, considerate sostanze? Stabilito, infatti, che la sostanza sensibile sia tale in virtù della sua dipendenza dall'intelligibile, le altre determinazioni, enti in quanto dipendono dalla sostanza, saranno comprese, a loro volta, nel genere *ousia*. Tale risultato vanifica gli sforzi dei platonici aristotelizzanti; la divisione tra sostanza trascendente e struttura metafisica del sensibile si rivela alternativa all'opposizione tra sostanza sensibile e accidenti.

La frase successiva (linee 7-8) fornisce una possibile risposta a questa obiezione: la dipendenza delle affezioni dalla sostanza va distinta dalla dipendenza tra le sostanze. La debolezza di un simile argomento risulta, tuttavia, evidente dalla linea 8. Essa fa semplice riferimento ad un'alterità del rapporto di dipendenza senza stabilirne il criterio, lasciando imprecisato, cioè, cosa permetta di distinguere il rapporto tra affezioni e sostanza da quello che intercorre tra le sostanze. A questa difficoltà può, forse, essere riferita la frase successiva (linee 8-10). La distinzione estrinseca tra la dipendenza delle affezioni dall'*ousia* e quella della sostanza sensibile dall'intelligibile non lascia ancora stabilire quale sia il carattere più proprio della sostanza affinché, a partire da esso, sia dato conto della derivazione delle altre. Coloro che subordinano la sostanza aristotelica alla trascendente platonica entro un'unica *scala entis* non danno conto del carattere principale dell'*ousia* come intelligibile, dalla quale derivano i gradi successivi della realtà.

Senza tale comprensione della sostanza quale *ousia noete*, i caratteri distintivi addotti non riescono a determinarla che in modo estrinseco, non cogliendone la natura propria. Come osserva Isnardi Parente, *VI 1-3*, p. 236, «L'incontro delle proprietà resta accidentale e non forma il *genos*, la cui unità deve essere profonda e sostanziale in quanto garantita dalla trascendenza; il *genos*, per costituire unità autentica, va inteso nel senso di forma trascendente»¹³. Le linee successive (10-16) vanno probabilmente interpretate in riferimento a quanto appena notato. Si presuppone che le sostanze differiscano dagli altri generi in base a «qualcosa» (*ti*), ma cosa propriamente sia questo «qualcosa» non viene specificato¹⁴. Plotino riprende poi la terminologia della scuola peripatetica per la determinazione della sostanza, mostrando come essa sia insufficiente. Il *genos ousia* non viene determinato per se stesso, ma ci si limita ad enumerarne caratteri disparati, ad esempio il non dirsi

altro. Plotino, tuttavia, obietta che anche le sostanze seconde vengono dette di altro, *scil.* degli individui di cui sono predicate (16-17; cfr. *Arist. categ.* 5, 2 a 17 ss.; 3 a 10 ss.). Il problema consiste nel giustificare l'opposizione tra predicazione essenziale ed accidentale nella struttura della proposizione (*legein ti kata tinos*). La risposta all'aporia plotiniana (17-19) ricorda gli argomenti di scuola contro quanti equiparavano il rapporto forma-composto al rapporto accidenti-sostanza (cfr. *Simpl. in categ.* 78, 25 ss.). La predicazione nell'ambito della stessa categoria viene distinta da quella che esprime l'inerenza di una proprietà accidentale. Da un lato si ha la relazione tra una cosa e la sua essenza, parte costitutiva di essa; dall'altro quella tra una cosa ed una sua qualità rispetto alla quale è indipendente. Plotino, tuttavia, conclude mostrando come anche quest'ultima soluzione sia insoddisfacente. È certo possibile raccogliere tali determinazioni in una unità e dirle «sostanze», ma non si potrebbe dire per questo che formino un genere unico, né mostrare la nozione e la natura (*physis*) dell'*ousia*. Va fatto riferimento, in proposito, alla fine di VI 1, 2. Plotino contesta alla dottrina aristotelica di non dire il «che cos'è» (*ti esti*) della sostanza. Si tratta, a prima vista di una obiezione capziosa e superficiale: della sostanza non viene data definizione per il semplice fatto che essa è, in quanto genere sommo, indefinibile (cfr. *Porph. in categ.* 87, 16 ss.; *Dexipp. in categ.* 44, 11 s. e 61, 6 ss.; *Simpl. in categ.* 81, 19 s. e 119, 26 ss.). Plotino, tuttavia, conosce l'argomento sull'indefinibilità del genere, applicandolo al movimento (*enn.* VI 3, 22, 18-20); è dunque probabile che l'obiezione sulla sostanza vada interpretata diversamente. Sia in VI 1, 2 che in VI 1, 3, in effetti, l'idea mi sembra la medesima: il *ti esti* o la *physis* alludono alla costituzione propria della sostanza come fondamento trascendente. L'intera struttura degli enti corporei è immagine della loro causa intelligibile, senza poter giustapporre a questa opposizione la distinzione tra *ousia aisthete* e le sue affezioni. La differenza tra sostanza e accidenti va riportata positivamente alla costituzione dell'*ousia*, quale *ousia noete*, rispetto alla sua espressione sensibile¹⁵. È al riguardo importante anche l'affermazione secondo cui la forma viene riconosciuta (*scil.* da Aristotele) come sostanza in maggior grado rispetto alla materia, e giustamente, ma altri potrebbero dire che la materia sia *ousia* a maggior ragione (VI 1, 2, 11-12). L'argomento sembra un confronto estrinseco tra la tesi di Aristotele sulla prima sostanzialità della forma e l'identificazione stoica della sostanza con la materia (*Arist. metaph.* VII 3, 1029a 29-33; 7, 1032b 2; 11, 1037 a 28-b 7 vs. *Diog. Laërt.* VII 150 = *S.V.F.* II 316/*F.D.S.* 742). È tuttavia possibile una lettura più interessante, alla luce di quanto appena rilevato. La posizione aristotelica della forma quale sostanza prima, direbbe Plotino, è insufficiente, se tale priorità non viene giustificata svincolandola dall'effettualità sensibile (cfr. VI 3, 2, 22-24). Senza questa fondazione della priorità dell'*eidos* il rilievo del-

la forma rispetto alla materia non esclude che siano poste altre priorità, identificando nella materia la condizione essenziale degli oggetti sensibili ¹⁶.

L'assunzione della sostanza trascendente quale fondamento della costituzione degli enti corporei si rivela rimedio alla debolezza propria della teoria aristotelica, che non riesce a giustificare la priorità della prima rispetto alle altre categorie parimenti espresse nelle forme della predicazione. Si potrebbe, forse, notare a questo proposito che l'ontologia aristotelica finisce per cadere, secondo Plotino, in aporie del tutto analoghe a quelle fatte valere contro la teoria delle idee separate a partire dalla prima parte del *Parmenide* platonico. Se, infatti, l'*ousia* viene espressa da uno degli attributi di un oggetto, resta insoluta la questione di quale sia il criterio che permette di rilevarla rispetto agli altri predicati propri di esso. La via alle "aporie del regresso" è, in tal modo aperta, a meno di non svincolare la sostanza dalle forme logiche che esprimono la costituzione del sensibile, comprendendola sul modello degli intellegibili separati ¹⁷. Si può parlare, in proposito, di un vero "crollo" della struttura soggetto-attributo nella metafisica di Plotino. Tale struttura è inadeguata ad esprimere il rapporto uno-molti dell'intelletto trascendente (*nous*), che non consente di opporre attributi al loro soggetto come proprietà estrinseche (p. es. *enn.* VI 2, 21) ¹⁸. D'altra parte, se l'intellegibile risulta al di là della struttura soggetto-attributo, il sensibile ne è, per così dire, "al di qua". Come, infatti, non è possibile distinguere attributi estrinseci all'*ousia* trascendente, non è possibile individuare una sostanza sensibile che sia soggetto agli attributi accidentali distinti da essa. L'intera costituzione dei corpi si rivela come "conglomerato di materia e qualità", immagine priva di sostanzialità dell'essere vero (VI 3, 8, 19 ss.). Sono in proposito molto efficaci le osservazioni di Lloyd, p. 92. Egli rileva come la distinzione degli attributi dalla sostanza sia insufficiente sia ad esprimere la struttura dell'intellegibile plotiniano che quella del sensibile: «In the realm of ideas this was because they were insufficiently distinct from their subjects: here it is because they have insufficiently identifiable subjects to be attributed to».

Sono state sinora esposte le obiezioni di Plotino contro coloro che interpretano in modo insoddisfacente la distinzione tra i due "domini" del sensibile e del suo fondamento. Resta da vedere come Plotino ne concepisca positivamente la struttura. Un passo importante, al riguardo, è costituito da *enn.* I 8, 6. Plotino vi espone una teoria dei contrari alternativa a quella che li considera specie contrapposte all'interno di un genere comune determinato dalle differenze. In tal caso, le realtà che vengono ritenute contrarie partecipano di un carattere comune. Ora, nell'opposizione del Bene e della natura divina al male, non si tratta di determinazioni contrarie di un determinabile comune, ma della separazione di un insieme da un altro *nella sua intera struttura*:

«L'(uno) ha l'essere menzognero ed è [45] primariamente e realmente menzogna, l'altro ha l'essere vero; e perciò anche, come il falso è contrario al vero, ciò che è conforme all'essenza (dell'uno) è contrario a ciò che è conforme all'essenza di quella (natura divina). [...] Dunque, le realtà completamente separate, che non hanno alcun [55] carattere comune ed hanno la massima distanza nella natura, sono contrarie tra loro: la contrarietà, difatti, (ha luogo) non in quanto (si tratti di) una realtà qualificata, né in assoluto in quanto (si tratti di) qualsiasi genere degli enti, ma in quanto (tali realtà) sono massimamente separate l'una dall'altra e consistono di elementi opposti e producono i contrari» (*enn.* I 8, 6, 44-59).

"Mondo di quaggiù" e realtà trascendente differiscono come "due nature" nella loro interezza ¹⁹. All'essere vero della seconda si contrappone la costituzione del primo quale *non ens* (cfr. VI 2, 1, 24), secondo un'opposizione categoriale alternativa a quella di essenza e proprietà accidentali degli oggetti sensibili.

La derivazione dall'intellegibile delle realtà sensibili comprende la loro struttura come un tutto, concepita quale immagine della loro "causa" trascendente. È, in proposito, molto interessante il capitolo terzo di *enn.* I 4, dove sono affrontate, in relazione alla vita, questioni analoghe a quelle poste per l'*ousia* in *enn.* VI 1 ²⁰. Plotino si chiede se la felicità corrisponda alla vita. Se così fosse, e questa venisse considerata un sinonimo, non vi sarebbe differenza alcuna tra la felicità di tutti i viventi, razionali o meno. Coloro che ponessero la felicità nella vita razionale, e non nella vita intesa come realtà comune, ignorerebbero di non porre più la felicità nella vita, ma in una sua qualità (la facoltà razionale) (*enn.* I 4, 3, 9-14). A questo punto, Plotino, in maniera alquanto brusca, spiega perché questo ragionamento non sia corretto. La facoltà razionale non va ritenuta una qualità che si aggiunga dall'esterno alla vita, considerata come un carattere comune indifferenziato, ma *la vita razionale costituisce un intero* e, come tale, è una specie della vita (14-16). Si tratta, pertanto, di una specie diversa da quella che, all'interno del genere, viene determinata dalla differenza (esterna al genere stesso), ed è simultanea per natura rispetto alle specie coordinate di cui esso si predica sinonimamente (Arist. *top.* IV 6, 128a 20 ss.; *metaph.* III 3, 998b 22 ss.; VII 12, 1037b 30 ss.) ²¹. L'aggiunta di Plotino è chiarificatrice:

«dico (specie) non come contrapposta (*antidieiremenon*) per la nozione, ma come noi diciamo che (una cosa) è anteriore, l'altra posteriore. Poiché, dunque, la vita è detta in molti modi ²² e assume la

differenza secondo le realtà prime, e seconde [20] e successive, ed il vivere è detto per omonimia, in una maniera della pianta, in un'altra dell'essere irrazionale, i quali hanno la differenza per la (sua) chiarezza o oscurità, è chiaro che anche la felicità assume uguale proporzione. E se una (vita) è immagine dell'altra, anche la felicità (dell'una) sarà evidentemente come immagine della felicità (dell'altra)» (16-24).

In un simile modello di derivazione l'alterità di genere e differenza non è mantenibile. Secondo Plotino, infatti, le specie della vita differiscono per la chiarezza o l'oscurità di essa, non per l'aggiunta dall'esterno di una qualità (per es. la facoltà razionale)²³.

Resta, forse, da chiedersi se, per la comprensione del cosmo sensibile plotiniano privo di un "sostegno" metafisico proprio, non si debba fare ricorso ad una nozione diversa da quelle, sin qui usate, di "sostanza", "cosa" ed "oggetto". Ciascuna di esse, preliminarmente assunta, sembra dissolversi all'analisi che rivela il mondo dei corpi "non sostanza", "non cosa", "non oggetto", ma flusso di immagini, semplice riflesso della forma separata nello specchio della materia (per es. *enn.* III 6, 13, 49-55). È possibile che, risolta negativamente la nozione di sostanza, emerga una diversa categoria metafisica, quella di "evento"²⁴.

NOTE

¹ Tra le trattazioni d'insieme della filosofia di Plotino si vedano gli studi di O'Meara; Isnardi Parente, *Introduzione*; Hadot, *Regard*. Classici, e letterariamente suggestivi, sono i saggi raccolti in Cilento (sul tema qui trattato cfr. in partic. pp. 83-96), sebbene ormai spesso superati nell'impostazione e nelle conclusioni. La traduzione delle *Enneadi* compiuta da Faggini è utile per un primo contatto con l'opera plotiniana.

² La traduzione di *ousia* con "sostanza", qui adottata, è stata spesso giudicata dagli interpreti come unilaterale o, senz'altro, fuorviante (cfr. per esempio, secondo prospettive diverse, Aubenque, *Problème*, p. 136, n. 2; Courtine; Frede-Patzig, II, p. 16 s.). Nella critica di Plotino sono presupposti i significati di *ousia* come cosa, soggetto di attributi, e come forma, causa dell'essere di una cosa, espressa dai suoi attributi essenziali. La traduzione "sostanza" privilegia unilateralmente il primo a discapito del secondo così come, d'altronde, la traduzione "essenza" privilegia unilateralmente il secondo a discapito del primo; soluzioni alternative come "essentità", esatte e filosoficamente penetranti, risultano, tuttavia, artefatte (cfr. Aubenque, *Plotin*, p. 12, n. 11). Va, per altro, sottolineato che la trattazione dell'*ousia* sviluppata nei libri centrali della *Metafisica* tende più ad unire i due significati che a con-

trapparli come irriducibili (sull'unità aristotelica del soggetto e dell'attributo (essenza) si vedano le osservazioni sintetiche di Goldschmidt, p. 15 ss.; Lloyd, p. 87). Tale unione dell'ente e del suo fondamento costituisce il bersaglio principale della critica di Plotino.

³ Le traduzioni dei testi plotiniani citati sono mie. Per VI 1, 3 ho, comunque, tenuto conto di Isnardi Parente, *VI 1-3*, p. 123 s.

⁴ Cfr. Arist. *phys.* IV 11, 219a 10.

⁵ Tale forma sensibile richiama, evidentemente, Pl. *Tim.* 50 e ss., testo che costituisce fonte per la teoria neoplatonica degli universali *in re*. A mio parere, tuttavia, va anche sottolineato come la tradizione platonica aristotelizzante intenda, generalmente, la forma sensibile sul modello dell'*eidōs* aristotelico (per es. Porph. *apud Simpl. in phys.* 10, 32 ss. = 120 F. Smith), opposto alle determinazioni accidentali del composto (Porph. *apud Simpl. in categ.* 78, 21 ss. = 58 F. Smith), senza avvertirne, a differenza di Plotino, il contrasto con la tesi della natura sensibile quale *non ens*, riflesso privo di sostanzialità separato, nel suo complesso, dal proprio fondamento intellegibile. In tal senso, ritengo la matrice aristotelica della concezione di scuola neoplatonica (ma non plotiniana) della forma *in re* più significativa rispetto alle sue origini platoniche.

⁶ Sul *logos* plotiniano e sulla mediazione che esso opera tra intellegibile e sensibile cfr. Wurm, p. 14, n. 23 (*logos* come «wirkende Kraft») e 260 s.; si veda anche Lloyd, p. 92 s. Tale mediazione non va tuttavia confusa con la possibilità di riunire sensibile ed intellegibile in un genere unico, così come non va ritenuta una soluzione al problema della presenza dell'intellegibile al sensibile. Come interpreta Strange, VI 4-5, p. 485, i *logoi* sono causa efficiente della partecipazione, ma non ne offrono chiarificazione formale: essi spiegano come l'idea sia nel sensibile, non cosa sia per il sensibile parteciparne.

⁷ Arist. *categ.* 13, 14b 33.34; *top.* VI 4, 142b 8-10. Cfr. Wurm, p. 155, n. 32.

⁸ Sulla nozione neoplatonica del genere quale dipendenza gerarchica da un unico principio (relazione *ab uno*) si veda, oltre a Lloyd, p. 76 ss., Luna, p. 92 s.; sulla sua origine nella tradizione anteriore, cfr. Mansfeld, p. 123 s.

⁹ Testo di riferimento sulla questione, oltre al passo di Dexippo, è l'omologo nel commento di Simplicio (*in categ.* 76, 24 ss.) che riporta, secondo Hadot, la dottrina di Giamblico. Sulla questione si veda anche Dillon, p. 75, n. 13. La differente attitudine dei commentatori (in particolare Simplicio e Giamblico) rispetto a Plotino sul problema dell'equivocità tra intellegibile e sensibile viene delineata benissimo in Luna, p. 150 ss.; cfr. anche Aubenque, *Entstehung*, p. 244 s.

¹⁰ Dell'*Isagoge* porfiriana si vedano le traduzioni annotate di Warren; Maioli; Girgenti.

¹¹ L'ipotesi è accolta da Saffrey, p. 43. Una magistrale trattazione della figura di Porfirio nel contesto storico-culturale della sua epoca è offerta da Dörrie. Hadot, *Porphyre* è indispensabile per qualsiasi ricerca sull'argomento.

¹² Si vedano le critiche di Lucio e Nicostrato riportate in *Simpl. in categ.* 73, 15-28 e 76, 13-17. Che, tuttavia, la dipendenza della critica plotiniana e, in generale, del dibattito neoplatonico sulle *Categorie* dalla tradizione (medio)platonica precedente non vada sopravvalutata cerco di mostrare nell'articolo *L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio*, «Elenchos» 17 (1996), pp. 55-94, *contra* Prächter.

¹³ Sull'uso plotiniano di *genos* come contrapposto a *categoria* e riservato all'intellegibile, cfr. Wurm, p. 148 s. Lo stesso autore rileva, per altro, un uso più ampio del termine, riferito alla semplice divisione e articolazione di una molteplicità, che permette di estenderlo alle stesse categorie aristoteliche (Wurm, p. 258; cfr. *enn.* VI 1, 1, 14).

¹⁴ Isnardi Parente, *VI 1-3*, p. 235 richiama, per l'uso plotiniano di *ti* e *tode* alla linea 12, l'ontologia platonica di *epist.* VII 343 b-c e *Tim.* 49 d-e.

¹⁵ Se ciò è corretto, non mi sembra che la difesa della determinazione negativa della sostanza che troviamo in Dexippo (*in categ.* 44, 12 ss.) e Simplicio (*in categ.* 81, 20 ss.) riesca a superare l'obiezione plotiniana.

¹⁶ Cfr. Wurm, p. 153. Per una lettura della teoria aristotelica della forma e della sostanza almeno parzialmente accostabile alla plotiniana cfr., oltre a Wurm, p. 60 ss., il bel libro di Steinfath.

¹⁷ Sull'importanza delle "aporie del regresso" nella filosofia di Plotino cfr. Regen.

¹⁸ Sul carattere non discorsivo del *nous* plotiniano cfr., tra l'altro, Wurm, p. 220 ss.; Lloyd, p. 165 ss. Trattazioni sintetiche, ma precise, della struttura metafisica del mondo intellegibile plotiniano sono fornite da Verra, p. 19 ss. e Ferrari-Vegetti, p. 22 ss. Cfr., infine, Beierwaltes, *Denken*, p. 57 ss. e *passim*.

¹⁹ Cfr. l'espressione «altra natura» (*hetera physis*), riferita al sensibile in VI 3, 1, 3 e all'intellegibile, rispetto al sensibile, in IV 7, 9, 1. Della dottrina plotiniana qui esposta si veda anche la discussione in *Simpl. in categ.* 109, 5 ss. *Enn.* I 8, 6, 54 ss. è tradotto e brevemente commentato da Bussanich, p. 207; Hadot, VI 7, p. 294.

²⁰ La considerazione della vita in *enn.* I 4, 3 è molto affine a VI 2, 6-7. III 7, 11; cfr. anche VI 3, 7, 19 ss. Per l'interpretazione di *enn.* III 7, *Sull'eternità e il tempo*, uno dei trattati più famosi del *corpus* plotiniano, si veda, oltre a Beierwaltes, III 7, il recente commento fornito da Ferrari-Vegetti, da integrare con Ferretti, *Recensione*. Cfr. anche Ferretti, *Eternità*. Su I 14, 3 cfr. Chrétien, p. 314 s.

²¹ Cfr. *supra* n. 7.

²² Cfr. Arist. *de an.* II 2, 413 a 22.

²³ Analogo ragionamento per l'anima in *enn.* VI 2, 5, part. 22-26. Sulla precontinenza delle differenze nell'unità del genere trascendente cfr. Lloyd, p. 90; sul tema della precontinenza si veda anche D'Ancona.

²⁴ La nozione di "evento" nell'ontologia stoica viene trattata, secondo prospettive diverse, nelle ricerche fondamentali di Bréhier; Goldschmidt, p. 77 ss., in partic. p. 95 per l'avvicinamento tra la "quasi esistenza" dell'evento incorporeo stoico e quella del divenire sensibile nel platonismo; Frede, *Cause*; Frede, *Lekton*.

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, *Problème* = P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.
- AUBENQUE, *Plotin* = P. AUBENQUE, *Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote* in C. Rutten-A. Motte (éd.), *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, pp. 7-40.
- AUBENQUE, *Entstehung* = P. AUBENQUE, *Zur Entstehung der pseudo-aristotelischen Lehre von Analogie des Seins*, in J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles-Werk und Wirkung*, II, Berlin-New York 1987, pp. 233-248; versione francese leggermente modificata in «Les études philosophiques» (1989), pp. 291-304.
- BEIERWALTES, *Denken* = W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. Milano 1991, 1992².

BEIERWALTES, III 7 = W. BEIERWALTES, *Plotin Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Frankfurt a.M. 1967, 1981³.

BRÉHIER = E. BRÉHIER, *La théorie stoïcienne des incorporels*, Paris 1910, 1989⁸.

BUSSANICH = J. BUSSANICH, *The One and its relation to intellect in Plotinus*, Leiden-New York-København-Köln 1988.

CHRÉTIEN = J.-L. CHRÉTIEN, *L'analogie selon Plotin*, «Les études philosophiques», (1989), pp. 305-18.

CILENTO = V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, Torino 1973.

COURTINE = J.-F. COURTINE, *Note complémentaire pur l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'ousia et la compréhension romano-stoïcienne de l'être*, in P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 33-87.

D'ANCONA = C. D'ANCONA, *Primo principio e mondo intellegibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 271-302.

DILLON = J. DILLON, *Dexippus. On Aristotle Categories*, London 1991.

DÖRRIE = H. DÖRRIE, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, «Miscellanea Medievalia», 1 (1962¹; 1971²), pp. 26-47 (= Id., *Platonica minora*, München 1976, pp. 454-73).

EVANGELIOU = C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden-New York-København-Köln 1988.

FAGGIN = G. FAGGIN, *Plotino. Enneadi*, Milano 1992.

FERRARI-VEGETTI = F. FERRARI-M. VEGETTI, *Plotino. L'eternità e il tempo (Enneade III 7)*, Milano 1991.

FERRETTI, *Eternità* = S. FERRETTI, *Eternità e tempo in Plotino*, «Filosofia», 44 (1993), pp. 371-92.

FERRETTI, *Recensione* = S. FERRETTI, *Recensione di Ferrari-Vegetti*, «Rivista di storia della filosofia», 48 (1993) n.s., pp. 404-9.

FREDE, *Cause* = M. FREDE, *The original notion of cause*, in M. Schofield, *et alii*, *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980 (= Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 125-50).

FREDE, *Lekton* = M. FREDE, *The Stoic notion of a "lekton"*, in S. Everson (ed.), *Language (Companions to ancient thought 3)*, Cambridge 1994, pp. 109-28.

FREDE-PATZIG = M. FREDE-G. PATZIG, *Aristoteles Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, München 1988.

GIRGENTI = G. GIRGENTI, *Porfirio. Isagoge*, Milano 1995.

GOLDSCHMIDT = V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, 1989⁷.

HADOT, *Regard* = P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, 1989¹.

HADOT, *Porphyre* = P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, trad. it. Milano 1993.

HADOT, *Harmonie* = P. HADOT, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Atti del convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 31-47.

- HADOT, VI 7 = P. HADOT, *Plotin. Traité 38: VI, 7*, Paris 1988.
- ISNARDI PARENTE, *Introduzione* = M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984.
- ISNARDI PARENTE, VI 1-3 = M. ISNARDI PARENTE, *Plotino Enneadi VI 1-3*, Napoli 1994.
- LLOYD = A.C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.
- LUNA = C. LUNA, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, III, Leiden-New York-København-Köln 1990.
- MAIOLI = B. MAIOLI, *Porfirio. Isagoge*, Padova 1969.
- MANSFELD = J. MANSFELD, *Heresiography in Context. Hyppolitus' Refutation as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992.
- PRÄCHTER = K. PRÄCHTER, *Nikostratos der Platoniker*, «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517 (= Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von H. Dörrie, Hildesheim-New York 1973, pp. 101-37).
- O'MEARA = D. O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg Suisse-Paris 1992.
- REGEN = F. REGEN, *Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch, die Regreßprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen*, Göttingen 1988.
- SAFFREY = H.D. SAFFREY, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in L. Brisson, et al., *Porphyre. La vie de Plotin*, II, Paris 1992, pp. 31-64.
- STEINFATH = H. STEINFATH, *Selbständigkeit und Einfachheit*, Frankfurt a.M. 1991.
- STRANGE, *Interpretation* = S.K. STRANGE, *Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories*, in W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 36. 2, Berlin-New York 1987, pp. 955-74.
- STRANGE, VI 4-5 = S.K. STRANGE, *Plotinus' Account of Participation in Ennead VI, 4-5*, «The Journal of the History of Philosophy», 30 (1992), pp. 479-97.
- VERRA = V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963, Milano 1992².
- WARREN = E.W. WARREN, *Porphyry the Phoenician. Isagoge*, Toronto 1975.
- WURM = K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI, 1, 2, 3*, Berlin-New York 1973.

LE AFFEZIONI DELL'ANIMA PSICOPATOLOGIA E RIFLESSIONE MORALE NEL MONDO GRECO (DA DEMOCRITO A CRISIPPO)

EMIDIO SPINELLI
Dottore di ricerca in Filosofia

0. Al centro delle pagine che seguono verrà posta la possibilità di teorizzare una psicopatologia nell'ambito della riflessione concettuale del mondo greco, in un arco temporale limitato, che va dall'età periclea a quella ellenistica¹. Per essere ancora più precisi, lo scopo del lavoro sarà quello di "selezionare"² alcune occorrenze testuali relative al complesso problema della "malattia dell'anima"³, per cercare di evidenziare l'atteggiamento della mentalità 'classica' di fronte alle esigenze di equilibrio psico-fisico, quotidianamente vissute dai singoli uomini, ma coerentemente analizzate in modo specifico dal pensiero filosofico.

Sarà quindi attraverso la lente filosofica, che verrà letto il complesso delle testimonianze aggregabili intorno al tema della psicopatologia, la cui essenza sembra del resto essere quella di un "mosaico" aperto alle più diverse, e talora metodologicamente lontane, discipline di studio. Come è stato scritto, infatti, «biologia, psicologia, filosofia, medicina, magia, religione, legge, arte, letteratura, tutti questi territori hanno un reale ed intimo contatto con il soggetto dello spirito e delle sue aberrazioni»⁴. Nel momento in cui l'interprete del materiale antico giunto sino a noi decide di affrontare l'indagine secondo una sola di tali prospettive, nel nostro caso quella storico-filosofica, diviene pertanto inevitabile il riconoscimento preliminare della parzialità del suo approccio, che non rende conto, ad esempio, della "massa magmatica", concettualmente ricchissima, costituita dal pensiero mitico⁵. Del resto non è infrequente che il "problema del cominciamento" debba essere risolto attraverso una drastica riduzione di complessità ed un'altrettanto radicale opzione tematica e cronologica. Nel caso specifico di questa variegata "terra di frontiera" rappresentata dalle teorizzazioni greche sulla malattia dell'anima questo significa scegliere un punto di inizio assolutamente determinato, inevitabilmente collegato alla «nascita di una medicina coerente»⁶, ovvero alla prospettiva "scientifica" della medicina ippocratica⁷, ma più chiaramente identificabile come filosofico.

In tal senso un esame necessariamente sintetico dei modelli e delle definizioni offerti dalla tradizione ippocratica relativamente alla natura degli stati patologici sarà forse l'introduzione più appropriata alle concezioni di Democrito e di Platone, non a caso scelte come figure iniziali della ricerca, perché è con loro «che l'utilizzazione dell'analogia dell'anima e del corpo diviene sistematica»⁸.

1. Per rendere adeguatamente conto dell'intero universo concettuale rappresentato dal pensiero ippocratico⁹, non basterebbe forse lo spazio ampio di una monografia¹⁰. Fortunatamente il particolare angolo prospettico della nostra analisi autorizza ad evidenziarne solo alcuni aspetti, funzionali innanzitutto alla determinazione del valore e del significato degli stati patologici¹¹.

Da questo punto di vista la malattia non sembra caricarsi, nel mondo antico, di caratteri essenziali, di una sussistenza ontologica; «per i Greci, al contrario, il nome di una malattia denota semmai semplicemente una sindrome di sintomi. Secondo Ippocrate questo può avere una sua utilità schematica; ma la "malattia" in fondo è un'astrazione, dietro la quale occorre scorgere il malato nella sua realtà di uomo che soffre, che è localizzato nel tempo e nello spazio, che presenta nella sua concretezza caratteri differenziali assolutamente irriducibili alla genericità di un nome comune il quale potesse valere per ogni luogo, ogni tempo e ogni uomo»¹².

Si delinea così la concezione della salute come "armonia", equilibrio di forze, funzioni e/o umori, sulla scia dell'insegnamento di Alcmeone di Crotona, il quale aveva espressamente affermato che «la salute dura fintantoché i vari elementi, umido secco, freddo caldo, amaro dolce, hanno uguali diritti [isonomia] e che le malattie vengono quando uno prevale sugli altri [monarchia]. (...) La salute è l'armonica mescolanza delle qualità (opposte)»¹³. Anche per Ippocrate, del resto, lo stato morboso non può essere concepito isolatamente, ma va inserito nel contesto dell'intero organismo, in un'ottica globale, che condiziona conseguentemente lo stesso approccio del medico. La cura, in tal senso, non è indirizzata al ripristino del benessere del singolo elemento, ma ha il carattere onnicomprensivo di un regime, la cui articolazione interna si scandisce tra l'uso dei farmaci, a base essenzialmente allopatica, la prescrizione della dieta e, soprattutto, l'attenzione al malato nella sua interezza, attraverso una forma di dialogo non distante, nelle sue motivazioni profonde, da esigenze psicoterapeutiche. La salvaguardia (o la ricostituzione) di un equilibrio sicuramente definibile come psico-fisico è dunque il frutto non di una piatta, quasi "precettistica" diagnostica, né di presunte evocazioni magico-misteriche della divinità, ma, in un senso pienamente laico¹⁴, dello sforzo scientifico del medico, impegnato a ricostruire la storia personale del malato attraverso un'anamnesi, che possa fungere da base per qualsia-

si intervento proiettato nel futuro, ovvero per una prognosi indissolubile dalla concreta terapia e consapevole dei legami esistenti tra l'individuo ed il suo ambiente¹⁵.

Questo è il ricco, sebbene non angustamente sistematico, patrimonio ermeneutico messo a disposizione della cultura greca del V sec. a.C. dalla medicina ippocratica; e se è vero che «non si esagera dicendo che la scienza etica di Socrate, che nei dialoghi platonici occupa il centro della disputa, non sarebbe stata pensabile senza il modello della medicina, a cui Socrate così spesso si richiama»¹⁶, altrettanto verosimile è la relazione delle tesi ippocratiche con la dottrina atomistica originaria, che giunge con Democrito ad un'esplicita estensione del concetto di malattia dalla sfera del corpo a quella dell'anima, anch'essa composta di atomi e distinta dal corpo solo nella funzione, non secondo un dualismo di carattere ontologico, proprio invece di quella tradizione orfico-pitagorica confluita in (e rielaborata da) Platone¹⁷.

2. Se dunque esiste un'analogia tra i "morbi" del corpo e quelli dell'anima, ciò implica la possibilità di collocare sulla medesima linea operativa anche medicina e filosofia. Come afferma Democrito, infatti, la medicina «è l'arte che cura le malattie del corpo, la filosofia quella che sottrae l'animo al dominio delle passioni»¹⁸. Il valore "tecnico" dell'attività del filosofo ha qui un riconoscimento esplicito; anzi, potremmo dire che egli, avendo compreso la vera natura dell'anima, è l'unico in grado di analizzarne gli stati, definendone di conseguenza le condizioni di normalità/patologia. Una simile analisi si colloca evidentemente sul terreno della morale, dello sguardo etico indirizzato alla determinazione del comportamento migliore dell'uomo, quello che gli consente di superare le angosce, di vivere felice e di raggiungere, quale suo scopo ultimo, una piena tranquillità d'animo o, per dirla con Democrito, una completa *euthymie*. Letteralmente questo vocabolo indica lo "star bene del carattere", ma nella ricca esemplificazione democritea esso è affiancato da un altro termine, immediatamente rivelativo della sfera d'azione entro cui si muove la forza "liberatrice" della filosofia: *euesto*, che significa proprio "ben-essere", ovvero «[equivale a] felicità, [vocabolo tratto] dallo star bene nella vita domestica»¹⁹. Il composto atomico dell'anima può dirsi in una tale condizione di "ben-essere" e di "tranquillità" solo nel momento in cui regna in esso un perfetto "equilibrio" (inteso come armonica composizione e distribuzione dei suoi costituenti ultimi), cioè quando da esso è assente ogni eccesso di movimento o agitazione, che mette in pericolo l'ideale della *misura*, alla base tanto della realtà psichica quanto di quella corporea²⁰.

Anche qui, dunque, come abbiamo visto nella tradizione ippocratica, si stabilisce un'equazione forte tra salute (dell'anima) = equilibrio e malattia (del-

l'anima) = squilibrio, condizioni ricondotte entrambe, però, ad uno *status* fisico/materiale degli elementi ultimi del reale nel loro aggregarsi. Invece di moltiplicare le parole di commento, è forse utile concludere citando per esteso un lungo frammento democriteo, nel quale i punti-cardine della concezione dell'*euthymie* vengono riassunti ed esposti in modo chiaro ed immediatamente comprensibile: «la tranquillità dell'anima ci è procurata dalla misura nei godimenti e dalla moderazione in generale nella vita: il troppo e il poco son facili a mutare e quindi a produrre grandi turbamenti nell'animo. E quegli animi che sono sempre sballottati tra gli estremi opposti non sono ben fermi né tranquilli. Si deve, dunque, rivolger la mente alle cose possibili e contentarci di quello che si ha, poco curandoci delle persone che vediamo invidiate ed ammirate e senza tener sempre il pensiero dietro a loro; e si deve guardare, piuttosto, alla vita che conducono quelli che son carichi di guai, riflettendo seriamente a quel che essi sopportano, e allora quel tanto che possediamo presentemente ci apparirà grande ed invidiabile, e non ci accadrà più di soffrire in cuor nostro per il desiderio di beni maggiori. Difatti, se uno ammira i ricchi e tutti quelli che dagli altri uomini son stimati fortunati e ad ogni momento il suo pensiero è rivolto a loro, sarà costretto a cacciarsi continuamente in cerca del nuovo e persino a desiderare di compiere qualche azione irrimediabile, una di quelle azioni che son proibite dalle leggi. Perciò bisogna non cercare tutto quel che vediamo, ma contentarci di quel che abbiamo noi, paragonando la nostra vita con quella di coloro che si trovano in condizioni peggiori, e stimarci fortunati pensando quanto sopportano essi e quanto migliore del loro è il nostro stato. E se tu effettivamente ti atterrai a questo modo di considerare le cose, vivrai con animo veramente tranquillo e respingerai da te durante la vita non poche funeste ispiratrici, come l'invidia, l'ambizione e la malevolenza»²¹.

3. Sarebbe forse pretesa vana quella di esaurire in poche pagine l'esame delle differenti tappe che hanno segnato «un organico e pieno assorbimento della medicina nell'antropologia filosofica di Platone»²². Più giustificato, invece, si rivelerà senza dubbio un esame consapevolmente limitato alla sottolineatura della funzione paradigmatica della "tecnica" medica all'interno dei dialoghi platonici, accompagnata dalla ricerca degli sforzi di definizione teorica di "malattia dell'anima" da parte di Platone.

In un orizzonte concettuale, che pone una superiorità di valore dell'anima rispetto al corpo²³, il compito fondamentale della filosofia, concretamente intesa anche nelle sue valenze pratiche ovvero politiche, diviene quello di preoccuparsi della salute della psiche, del raggiungimento della virtù (*arete*) morale, di quel "meglio" verso cui tende la vita tanto del singolo uomo quanto della collettività socio-politica. Sulla strada di tale analogia, dunque, «la

struttura della medicina è il modello della politica. La cura, che caratterizza la medicina come la politica, non modifica propriamente la natura dell'oggetto, perché la natura è intesa da Platone, sulla scorta dei medici, come la situazione ottimale di normalità di un ente qualsiasi. La medicina riporta il corpo alla normalità, che era stata turbata dalla malattia. Allo stesso modo per la politica si tratta di effettuare una cura che riporti l'anima nella sua condizione normale e naturale»²⁴. Sia sul piano fisico, sia su quello psichico, del resto, la sanità si impone come ordine, proporzione, simmetria²⁵. Così si giustifica l'orientamento che il Socrate platonico sembra indicare quale mèta ultima dell'agire umano: «Questo, sono convinto, il fine a cui bisogna tenere fisso lo sguardo nella vita, a questo scopo volgere ogni sforzo, nostro e dello stato, perché giustizia e temperanza mettano radice in chi voglia essere felice, e in tal modo agire, non lasciando andare senza freno alcuno gli appetiti, dando a tutti piena soddisfazione — male senza rimedio —, in una vita da vero scellerato»²⁶.

Se lo scopo della terapia filosofica è quello di tenere a freno gli istinti più bassi, di non cedere alle lusinghe irrazionali dei piaceri²⁷, si comprende come Platone abbia potuto costruire, contro ogni forma di "adulazione", una vera e propria analogia proporzionale tra le tecniche legittimate ad occuparsi rispettivamente del corpo e dell'anima. Così le "virtù" della bellezza e della perfetta salute vengono perseguite da arti, che si pongono sulla stessa linea, secondo uno schema ordinato del seguente tipo:

ginnastica : legislazione = medicina : giustizia (tecniche "sane")

bellezza corpo: bellezza anima = salute corpo: salute anima

[cosmetica : sofistica = culinaria : retorica (tecniche "adulatorie")²⁸].

Questa impostazione metodologica consente a Platone di fornire una classificazione coerente delle condizioni nosologiche dell'anima, come si legge ad esempio nel *Sofista* (228d-e): «*Lo straniero*: Ci sono dunque, come appare evidente, questi due generi di vizio nell'anima, l'uno chiamato da molti "cattiveria" e che senza alcun dubbio è una malattia dell'anima. *Teeteto*: Sì. *Lo straniero*: L'altro viene chiamato ignoranza dai molti, i quali però non vogliono invece riconoscere che esso, da solo, costituisce un vizio dell'anima. *Teeteto*: Bisogna senz'altro ammettere ciò di cui io or ora dubitavo ascoltando le tue parole, che ci sono due generi di vizio nell'anima e cioè da una parte la viltà, l'intemperanza, l'ingiustizia, e tutto ciò deve essere giudicato come una malattia in noi, d'altra parte bisogna invece definire bruttezza dell'anima quella affezione che è l'ignoranza nella sua multiforme molteplicità».

Anche quando si muove nel campo della diagnosi delle malattie dell'anima, dunque, Platone offre sistemazioni concettuali, la cui chiarezza può essere tradotta in schemi immediatamente comprensibili:

malattia → ingiustizia / cura → giustizia

bruttezza → ignoranza / cura → confutazione ²⁹.

Il tema delle patologie psichiche, comunque, trova la sua trattazione più completa ed articolata nel *Timeo*, opera che ebbe grandissima influenza e che servì, non dimentichiamolo, «a trasmettere all'alto Medio Evo il poco che conobbe della scienza antica, e rimase durante i secoli il breviario dei sapienti, fisici, medici e astronomi» ³⁰. In quest'opera tarda Platone, dopo aver individuato nel disordine degli elementi la causa generica di qualsiasi stato patologico e dopo aver descritto in modo immaginoso tre tipi di malattie corporee, dedica una lunga trattazione anche alle malattie dell'anima, analizzate secondo un'ottica fisiologica, che, come è stato scritto, «è diventata per questo problema capitale, un'autorità medica» ³¹, e che «legittima biologicamente e socialmente (...) l'assioma preferito di Socrate: "Nessuno è cattivo volontariamente"» ³².

Nonostante l'apparente tono materialistico della diagnosi relativa alle patologie psichiche, ricondotte a cause corporee con l'aggravante di fattori socio-politici, la proposta terapeutica platonica non riduce semplicemente la morale a dietetica, ma indica la necessità di una cura che coinvolga contemporaneamente corpo e anima: «ora, v'è una sola salvezza per questi due mali: non esercitare né l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché entrambi difendendosi conservino l'equilibrio e la salute» ³³. Ciò comporta il ricorso innanzi tutto alla ginnastica (una prima giustificazione teorica dell'adagio *mens sana in corpore sano*) ed alla forza terapeutica della musica, lasciando spazio alla "purgazione farmaceutica" solo nei casi di assoluta necessità ³⁴.

Questo approccio alle realtà patologiche corporee e psichiche, che potrebbe essere ragionevolmente definito "olistico", ovvero riferito allo *holon*, a quel tutto costituito dalla relazione armonica anima-corpo, si rivela in conclusione come la più adeguata traduzione filosofica dell'apprezzamento già espresso da Platone nei confronti della metodologia medica ippocratica nel *Fedro*, in vista della definizione di una "retorica bella". In questo dialogo, infatti, il Socrate platonico rende manifesta la "via" della «sua nuova "arte" politico-filosofica cui spetta di guidar le anime degli uomini al loro vero bene» ³⁵: «Socrate: Lo stesso modo tengono su per giù la medicina e la retorica. Fedro: Cioè? Socrate: In entrambe le arti dobbiamo determinarne la

natura; del corpo nell'una, dell'anima nell'altra se si vuole somministrare scientificamente, e non per pratica empirica, le medicine e la dieta al corpo, onde apportare sanità e forza, o ragionamenti e norme di condotta all'anima, onde infondere la persuasione o la virtù come si desidera. Fedro: Hai probabilmente ragione, o Socrate. Socrate: Ma credi sia possibile conoscere la natura dell'anima in maniera degna di parlarne, se si prescinde dalla natura del tutto? Fedro: Se Ippocrate fa testo — e lui è un Asclepiade — non si può neppure capire il corpo senza un simile procedimento. Socrate: Ed ha ragione, amico mio» ³⁶.

4. La questione delle "malattie dell'anima" sembra perdere di importanza e di centralità sia tra gli immediati successori di Platone alla guida dell'Accademia, Speusippo e Senocrate, sia, seppure in misura minore, all'interno della speculazione filosofica di Aristotele, visto che «nell'ambito della generale concezione aristotelica del πάθος il tema costituito dai πάθη τῆς ψυχῆς rappresenta senza dubbio un argomento assai circoscritto» ³⁷.

Nella riflessione morale aristotelica è comunque rinvenibile almeno una consapevole ripresa ed utilizzazione dell'analogia medicina/filosofia pratica, considerata in particolare da un punto di vista metodologico ³⁸. Diffuso in tutti i trattati etici di Aristotele, questo parallelo appare radicato soprattutto nell'*Etica Nicomachea*, in cui «Aristotele, è vero, prende l'esempio medico come un'arma dall'arsenale del maestro, ma egli lo usa contro le conclusioni stesse di Platone: egli mostra che l'esempio prova la necessità di un differente tipo di conoscenza, che è capace di rintracciare il "bene" nel caso individuale invece di trascendere le differenze presentate nell'esperienza pratica» ³⁹.

Sul piano della prassi morale, poi, l'analogia viene ulteriormente estesa. Se nel realizzare le azioni buone, viste come giusta proporzione tra i due estremi opposti dell'eccesso e del difetto ⁴⁰, infatti, occorre sottoporre il mondo delle passioni ⁴¹ ad un rigoroso controllo razionale, ripetuto fino a diventare "abitudine" ed equivalente ad una corretta "dietetica" ⁴², è nella definizione della virtù etica come «disposizione del proponimento, consistente nella mediocrità rispetto a noi stessi, definita dalla ragione e come l'uomo saggio la determinerebbe» ⁴³ che il richiamo al mondo concettuale della medicina si fa più palese. Non solo l'idea di una disposizione del soggetto (o *hexis*) riconduce alla terminologia ippocratica, ma l'intero campo d'azione ruotante intorno al cardine teorico del giusto mezzo si rifà alla tradizione medica ⁴⁴. La posizione di Aristotele al riguardo, dunque, è stata così opportunamente riassunta: «nel formulare la sua famosa definizione della virtù egli ha di nuovo in mente il parallelo della medicina. La medicina soffre della stessa difficoltà dell'etica: invece di presentare una regola essa può solo far riferimento al *logos* del per-

fetto medico, come la teoria etica deve far riferimento al *logos* di chi è genuinamente *phronimos* ⁴⁵.

5. «Se Aristotele fosse potuto tornare ad Atene nel 272 a.C., per il cinquantesimo anniversario della sua morte, difficilmente l'avrebbe riconosciuta come l'ambiente intellettuale nel quale egli aveva insegnato e ricercato per gran parte della sua vita. Vi avrebbe trovato nuove filosofie di gran lunga diverse e più autoconsapevolmente sistematiche di quelle in corso ai suoi giorni. Alcuni dei problemi centrali, e molta della terminologia tecnica in cui essi venivano discussi, gli sarebbero sembrati non familiari» ⁴⁶.

Il nostro immaginario fantasma aristotelico avrebbe avuto buone ragioni per sentirsi disorientato. Non solo a causa del mutato clima politico, caratterizzato dal crollo di quegli ideali che avevano retto le fondamenta delle città-stato greche in epoca classica ⁴⁷, ma anche per il ritmo vertiginoso ed instabile delle alternanze di potere tra i monarchi ellenistici ⁴⁸, infatti, si era progressivamente modificato il modo stesso di concepire il ruolo della filosofia, ormai privata delle sue funzioni propositive a livello politico ⁴⁹. In tutte le scuole ellenistiche, dunque, vengono praticati «esercizi destinati ad assicurare il progresso spirituale verso lo stato ideale della saggezza, esercizi della ragione che saranno, per l'anima, analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica. In termini generali, consistono soprattutto nel controllo di sé e nella meditazione» ⁵⁰.

Figlio di questa temperie culturale ellenistica, Epicuro attribuì alla filosofia un compito, che riproponeva in modo originale ⁵¹ l'analogia con la medicina già avanzata da Democrito e resa "canonica" in ambito socratico ⁵², tenendo però ben ferma la teoria dell'impossibilità «di ogni esistenza indipendente dell'anima una volta dissolto il composto corporeo che la contiene» ⁵³. Le citazioni possono al riguardo moltiplicarsi: «vano è il discorso di quel filosofo che non cura le passioni dell'uomo. Come infatti non c'è alcun vantaggio dalla medicina che non cura le malattie dei corpi, così nemmeno dalla filosofia se non caccia la passione dell'anima» ⁵⁴. Si tratta di un imperativo, cui la filosofia è chiamata ad assolvere senza ipocrisie: «Non fingere di filosofare, ma filosofare davvero bisogna; non abbiamo infatti bisogno di apparire sani, ma di esserlo davvero» ⁵⁵. Perseguire la sanità psichica: questa è la parola d'ordine che apre la più nota sintesi della morale epicurea, quella *Epistola a Meneceo* «scritta con preoccupazioni "pastorali" cioè ferma restando l'intenzione della personale cura d'anime» ⁵⁶. Scrive infatti Epicuro: «nessuno che sia giovine indugi a filosofare, né divenuto vecchio si stanchi di filosofare: perché l'età di ognuno non è mai immatura né troppo matura per la salute dell'anima» ⁵⁷ e poiché in fondo «bisogna che la lode da parte degli altri ci segua spontanea, ma che siamo noi a medicarci» ⁵⁸. La "dottri-

na della salvezza" epicurea pone chiaramente come ideale filosofico quello di una salute, che abbracci in modo inscindibile il corpo e l'anima: «una corretta intelligenza di questa teoria sa dirigere ogni scelta e avversione alla salute del corpo e alla perfetta tranquillità dell'anima, perché questo è il compimento supremo della vita beata. E a questo fine indirizziamo ogni nostra azione, perché il corpo non soffra né l'anima si sgomenti, e, una volta che ciò abbiamo ottenuto, si dissolve tutta la tempesta dell'anima» ⁵⁹. Al di là di qualsiasi distorsione polemica operata malevolmente dai suoi avversari, Epicuro riteneva che il benessere del corpo fosse situato in forme razionali di autarchia dietetica ⁶⁰. E la salute dell'anima? Essa, in quanto *ataraxia*, si determina non solo come vaglio e controllo da parte del raziocinio dei desideri ⁶¹, ma anche e soprattutto come eliminazione attiva di qualsiasi turbamento. Da questo punto di vista le "malattie dell'anima", secondo Epicuro, sono essenzialmente paure, timori irrazionali, come quelli suscitati dalla divinità e dalla morte, o desideri privi di limite, frustrati dalla presunta irraggiungibilità del bene (= piacere) e dall'altrettanto fittizia insopportabilità del male (= dolore) ⁶². Esse possono comunque essere curate e la terapia è affidata al ricordo ed all'applicazione soprattutto delle prime quattro *Massime Capitali*, «una specie di breviario o catechismo della "Parola del Maestro"» ⁶³, a loro volta condensate in una «ricetta» di efficacia sicura, quella famosa «quadruplici medicina» (la *tetrapharmakos*) generosamente restituitaci da un papiro ercolanese filodemeo: «non ci atterrisce il dio, non ci spaura la morte, il bene è di facile acquisto, il male è facilmente tollerabile» ⁶⁴.

Il fiducioso atteggiamento epicureo nei confronti di «un sobrio calcolo che ricerchi le cause di ogni scelta e di ogni avversione e bandisca le vane opinioni per opera delle quali un intenso tumulto si impadronisce delle anime» ⁶⁵ si colora dunque continuamente di metafore legate alla terminologia medica e destinate a costituire un patrimonio acquisito della scuola nel corso dei secoli ⁶⁶.

6. Il tema della passione come "malattia dell'anima" trova però la sua più netta esplicitazione teorica nell'ambito della dottrina morale e psicologica degli Stoici ⁶⁷.

Se dal punto di vista platonico ed aristotelico, infatti, le passioni stesse avevano rappresentato un momento ineliminabile della vita psichica umana, che poteva essere sottoposto al dominio ed al controllo della razionalità ⁶⁸; e se le passioni primarie del piacere e del dolore erano state poste «come l'unico criterio *etico* epicureo, il canone per ogni scelta e rifiuto» ⁶⁹, ben diversa e molto più radicale fu la strategia adottata dallo stoicismo ⁷⁰, fin dalle prime prese di posizione del suo fondatore Zenone ⁷¹. Con Crisippo, poi, le definizioni si fecero ancora più stringenti e le modalità della terapia, di conse-

guenza, sempre più raffinate⁷². La passione viene fatta consistere in uno stato patologico della ragione, in una forma di eccesso che si sottrae al controllo naturale del *logos*, ancora più radicalmente «in un giudizio della ragione, e precisamente in un errato giudizio di valore (l'eco del socratismo qui non potrebbe essere più chiara)»⁷³. Nonostante i possibili riflessi di carattere sociale, dunque, la passione «è soprattutto patologia del soggetto, malattia dell'anima: *pathos* riassume così il suo valore primario, medico, di condizione morbosa»⁷⁴. In quanto tale essa può essere sottoposta a rigida tassonomia⁷⁵, per favorire la diagnosi dello stato patologico del soggetto morale, la possibile individuazione delle cause della malattia⁷⁶ e, naturalmente, la prescrizione della cura. La soluzione, di difficile impostazione, almeno per il primo stoicismo, della terapia, passa per «la meditazione preventiva capace di sradicare gli errati giudizi di valore sul bene e sul male, i desideri e le paure, e di fortificare la conoscenza del mondo e del suo senso per il soggetto»⁷⁷. Il rimedio terapeutico risiede dunque in un esercizio di «conoscenza», che si rivela, socraticamente, come l'unico farmaco efficace contro il male dell'ignoranza⁷⁸.

L'analogia crisippea tra passione dell'anima e malattia rappresenta forse il momento più caratteristico dell'intersezione tra sapere filosofico e scienza medica⁷⁹, ancora sentita, quest'ultima, come un «serbatoio» cui attingere strumenti ermeneutici ed immagini concettuali utili alla chiarificazione del pensiero etico. Solo più tardi, a partire dagli inizi dell'età imperiale, si assisterà ad un mutamento di rotta. Da questo punto di vista, è stato scritto giustamente, «stoicismo ed epicureismo preparano, per vie diverse, un esito in un certo senso comune. La teoria stoica della passione come malattia, il calcolo epicureo dei piaceri corporei, convergono verso una medicalizzazione del problema in cui i medici stessi finiranno per impegnarsi in prima persona. Il rapporto metaforico tra medicina e filosofia verrà cioè a trasformarsi in una tendenza alla sostituzione della filosofia da parte della medicina: se la passione è malattia, se il corpo ha un ruolo decisivo nella sofferenza e nel piacere anche psichici, la terapia della passione potrà essere non soltanto analoga a quella del corpo ma direttamente governata da questa, e la sua pertinenza passerà dunque dalla parola filosofica al sapere igienico e dietetico dei medici. (...) Ma la tendenza alla sostituzione del filosofo da parte del medico, mediante una terapia somatica che risulta immediatamente anche psichica, è ancora più forte, sorprendentemente, in un medico di ispirazione platonica e aristotelica come Galeno, che la sperimenta in un piccolo trattato inteso a dimostrare che «i costumi dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo»⁸⁰, in una soluzione che accomuna significativamente le posizioni delle più importanti scuole filosofiche greche e che è segnata da un ritorno del tutto personale alle teorie del *Timeo* platonico⁸¹.

¹ Ecco perché nel sottotitolo, per fornire coordinate più chiare, si è specificato il campo di indagine ricorrendo a due «figure di confine»: Democrito e Crisippo.

² Questa indicazione va presa nel senso letterale del termine: la «selezione» sarà una vera e propria scelta personale, che tenderà a privilegiare alcuni momenti e autori, ponendone sullo sfondo altri. Anche la bibliografia citata non pretende di costituirsi come punto di riferimento assolutamente esaustivo, bensì unicamente come un insieme di indicazioni rispondenti a suggestioni del tutto personali.

³ Inevitabile è, al riguardo, il riferimento al lavoro di J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris 1981 (d'ora in poi semplicemente Pigeaud). Per una rapida sintesi sulla paleo-patologia del mondo antico cfr. C. Roberts-K Manchester, *The Archeology of Disease*, Ithaca 1995.

⁴ I.E. Drabkin, *Remarks on ancient psychopathology*, «Isis», 46 (1955), p. 223.

⁵ Per una trattazione dichiaratamente vicina alla psichiatria dinamica sulla dimensione di analisi mitica e sacrale della malattia psichica si veda almeno G. Roccatagliata, *Le origini della psicoanalisi nella cultura classica*, Roma 1981, sp. i primi tre capitoli.

⁶ Pigeaud, p. 17

⁷ Nonostante la cautela che deve essere usata per evitare di contrapporre troppo semplicisticamente medicina e magia nel mondo antico (è il tema di fondo della fine analisi di G.E.R. Lloyd, *Magia Ragione Esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982), si deve riconoscere la novità teorica e metodologica introdotta proprio dalle tesi ippocratiche.

⁸ Pigeaud, p. 17

⁹ Cfr. al riguardo *Opere di Ippocrate*, a c. di M. Vegetti, Torino 1965, p. 9 (d'ora in avanti semplicemente Vegetti, *Ippocrate*); le annotazioni di A. Lami in Ippocrate, *Testi di medicina greca*, intr. di V. Di Benedetto, premessa al testo, tr. e note di A. Lami, Milano 1982, sp. pp. 49-53; più in generale, infine, J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris 1992 e in modo ancor più sintetico Id., *La nascita dell'arte medica occidentale*, in *Storia del pensiero medico occidentale, 1. Antichità e Medioevo*, a c. di M. Grmek, Roma-Bari 1993, pp. 3-72 (d'ora in avanti semplicemente Jouanna, *Nascita*).

¹⁰ In tal senso mi pare opportuno rinviare al lavoro di V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986.

¹¹ Per una trattazione esaustiva della presenza e del significato da attribuire alla coppia *pathos/pathema* in Ippocrate cfr. M. Vegetti, *Tra passioni e malattia. Pathos nel pensiero medico antico*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 217-30 (d'ora in avanti semplicemente Vegetti, *Passioni*).

¹² Vegetti, *Ippocrate*, p. 54. Cfr. pure *La chirurgia ippocratica*, saggio introduttivo e tr. di A. Roselli, Firenze 1975, sp. pp. XXXIII-XLVII; J. Pigeaud, *Qu'est-ce qu'être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne Médecine*, in *Corpus hippocraticum*, a c. di R. Joly, Mons 1977, pp. 196-219. Si noti infine, come fa opportunamente rilevare Vegetti, *Passioni*, sp. pp. 224-7, come di fronte al presentarsi della malattia si sviluppino in ambito ippocratico due modelli di spiegazione: quello di una eziologia esogena o del conflitto esterno, destinato a giocare un ruolo centrale nella concezione stoica delle passioni, e quello di una eziologia endogena o del conflitto interno, che sarà fondamentale nella riflessione teorica di Platone prima e di Galeno poi.

¹³ È il fr. 4 di Alcmeone nella tr. di A. Maddalena in *Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari 1983³ (d'ora in avanti semplicemente *Presocratici*), t. 1, p. 244, su cui cfr. in particolare G. Cambiano, *Pathologie et analogie politique*, in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, a c. di F. Lasserre/P. Mudry, Genève 1983, pp. 441-58.

¹⁴ Cfr. almeno Vegetti, *Ippocrate*, p. 12.

¹⁵ «L'ambiente, sia esso geografico, climatico o sociale, diveniva così parte integrante della scienza medica, e l'analisi delle sue relazioni con l'individuo diventava essenziale alla comprensione della vicenda individuale di sofferenza e guarigione» (ivi, p.46). Cfr. pure *La chirurgia ippocratica*, cit., sp. pp. XLIX-LVII.

¹⁶ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1978², vol. III (d'ora in poi semplicemente Jaeger), p. 3. Resta inteso, in ogni caso, che è difficile individuare precisi riferimenti testuali per l'atteggiamento del "Socrate storico", anche se sono convinto che la più chiara (e fedele) esposizione della dottrina socratica della "cura dell'anima" si possa leggere nella platonica *Apologia di Socrate*, 28d-30c. Una trattazione a sé, molto più approfondita e capace di tenere nel debito conto tanto la testimonianza platonica quanto i sintetici, ma importanti riferimenti aristotelici (cfr. soprattutto *eth. nic.* VII 2. 1145b21-7 e 3. 1147b14-7; *magn. mor.* II 6. 1200b25-9, su cui si veda almeno D. Wiggins, *Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A.O. Rorty, Berkeley 1981, pp. 241-65), meriterebbe inoltre la negazione operata da Socrate della *akrasia*. Una simile analisi imporrebbe tuttavia la tematizzazione di alcuni noti paradossi socratici ed esulerebbe dagli spazi e dai "ritmi" secondo cui ho cercato di costruire il presente contributo. Mi limito pertanto a rinviare, per una prima indicazione dei confini filosofici e storiografici di tale questione, ai seguenti contributi: D.E. Waterfall, *Plato and Aristotle on 'akrasia'*, Diss., Princeton 1969; J.J. Walsh, *The Socratic Denial of Akrasia*, in *The Philosophy of Socrates. A collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame (Ind.) 1980, pp. 235-63; G. Watson, *Skepticism About Weakness of Will*, «The Philosophical Review», 86 (1977), pp. 316-39 (con intento marcatamente "anti-socratico"); e infine, per la permanenza del problema nel Platone "politico", C. Bobonich, *Akrasia and agency in Plato's Laws and Republic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 76 (1994), pp. 3-36.

¹⁷ Sulla centralità religiosa e morale dell'anima in ambito orfico, pitagorico e dionisiaco (e successivamente socratico-platonico) cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989 (d'ora in poi semplicemente Vegetti), sp. p. 75. Quanto al rapporto Democrito/Ippocrate, problematico dal punto di vista cronologico, esso è significativamente al centro delle *Epistole pseudo-ippocratiche*, composte forse nel I sec. a.C., un "romanzo filosofico" d'ineguale valore, ma molto utile per comprendere lo sviluppo delle dottrine relative al rapporto anima/corpo sia in campo medico che filosofico (atomistico): cfr. perciò Pigeaud, pp. 452-77.

¹⁸ Fr. 31, tr. di V.E. Alfieri in *Presocratici*, cit., t. II, p. 761 (per i problemi di autenticità del fr. cfr. almeno Pigeaud, p. 17, n. 22); cfr. anche i fr. 57 e 288. Questa concezione sarà ripresa anche da Epicuro: cfr. più avanti pp. 46-7.

¹⁹ Fr. 140, sempre nella tr. di Alfieri sopraccitata (p. 777). Cfr. pure le precisazioni di carattere terminologico di K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Democrit, Plato und Aristoteles*, New York [1938], p. 35.

²⁰ Resta ferma, comunque, la funzione direttiva dell'anima, sede di felicità e infelicità, rispetto al corpo: cfr. i fr. 170 e 171.

²¹ Fr. 191, tr. Alfieri, pp. 788-9.

²² Jaeger, p. 43. Cfr. anche P.-M. Schuhl, *Platon et la médecine*, «Revue des Etudes Grecques», 83 (1960), pp. 73-9; D.S. Hutchinson, *Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics*, «Apeiron», 21 (1988), pp. 17-52, per un'analisi che spazia da Platone alla medicina empirica; e infine, su di un piano più generale e critico in merito ai rapporti filosofia/medicina, alcune osservazioni di L. Edelstein, *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in Id., *Ancient Medicine*, Baltimore 1994², pp. 349-66.

²³ Dal punto di vista dei testi cfr. almeno *Protagora*, 313a e *Gorgia*, 477a ss.; utili spiegazioni forniscono Vegetti, sp. cap. V e F. Wehrli, *Der Arztvergleich bei Platon*, «Museum Helveticum», 8 (1951), p. 183.

²⁴ G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971 (d'ora in poi semplicemente Cambiano), p. 120; cfr. pure Jaeger, p. 47.

²⁵ Cfr. *Gorgia*, 504c e la presentazione della somma virtù della giustizia nel libro IV della *Repubblica*, con le riflessioni di Vegetti, p. 136.

²⁶ *Gorgia*, 507d. Non si tratta di affermazione episodica, quanto, al contrario, di convinzione profonda, che Platone mantiene salda sino alla conclusione della sua vita: cfr. *Leggi*, 644b, con i rilievi di Pigeaud, pp. 484-94 e di W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics* in Id., *Scripta Minora*, Roma 1960, vol. II (d'ora in avanti semplicemente Jaeger, *Medicine*), p. 492.

²⁷ Anche attraverso interventi drastici e apparentemente "paradossali" (cfr. *Gorgia*, 477e ss. e le reazioni stizzite del Callicle platonico). Per una diversa spiegazione si veda F. Wehrli, *Der Arztvergleich*, cit., pp. 183-4.

²⁸ Letterariamente affascinante, al riguardo, è il modo in cui Platone presenta la *querelle medico/cuoco* in *Gorgia*, 521e ss., su cui cfr. anche Jouanna, *Nascita*, pp. 63-4.

²⁹ Sullo sfondo resta operante la convinzione platonica secondo cui «in un'anima divisa, la passione è la rottura dell'equilibrio gerarchico fra i diversi centri psichici: cioè il diventare "più debole di se stesso" (resp. IV 430e sgg.) in quel "polemos che c'è in ciascuno di noi contro se stesso" (leg. I 626e)» (Vegetti, *Passioni*, pp. 226-7). Sulla forza psico-terapeutica dei discorsi confutatori cfr. infine *Charm.* 157a, con le osservazioni di P. Lain-Entralgo, *Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ΕΠΩΙΔΗ) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, «Hermes», 86 (1958), pp. 298-323 e Platone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, a c. di B. Centrone, Milano 1997 (di prossima pubblicazione: ringrazio l'Autore per avermi gentilmente messo a disposizione il dattiloscritto).

³⁰ P.-M. Schuhl, *L'opera di Platone*, Roma 1977, p. 158.

³¹ Pigeaud, pp. 47-8; cfr. anche Jouanna, *Nascita*, pp. 64-5.

³² P.-M. Schuhl, *L'opera di Platone*, cit., p. 157. Si legga comunque per intero il lungo brano in *Timeo*, 86b-87b, con le riflessioni di Vegetti, *Passioni*, p. 223.

³³ *Timeo*, 88b.

³⁴ Cfr. *Timeo*, 89b.

³⁵ Jaeger, p. 37.

³⁶ *Fedro*, 270b-c. Per il modo in cui va inteso il riferimento alla natura dell'intero cfr. Cambiano, p. 219. L'impostazione metodologica cui fa riferimento qui Platone sembra propria dell'autore di *Sulla medicina antica* (lo stesso Ippocrate?): così vogliono Jaeger, pp. 38-9 e Cambiano, pp. 41-6; una spiegazione differente si legge invece in F. Wehrli, *Der Arztvergleich*, cit., pp. 181-2; per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. Jouanna, *Nascita*, p. 72, n. 209.

³⁷ C. Rossitto, *Ἡ πᾶσι τῆς ψυχῆς nel de anima di Aristotele*, «Elenchos», 16 (1995), p. 155, la quale fornisce in questo contributo una specifica analisi delle connessioni fra *pathe* e anima, in particolare nei capp. 1 e 4 del libro I del *de anima*.

³⁸ Cfr. A.G. Spagnolo, *La medicina come modello dell'etica di Aristotele*, «Aufidus», 16 (1992), pp. 31-40, che offre un rapido *excursus* di tale analogia nel *corpus* aristotelico, con l'aggiunta di cenni relativi a problemi di etica medica e bioetica. Cfr. inoltre G.E.R. Lloyd, *The rôle of medical and biological analogies in Aristotle's ethics*, «Phronesis», 13 (1968), pp. 68-83 e S. Gastaldi, *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle 'Etiche' di Aristotele*, Varese 1994, sp. cap. 2.

³⁹ Jaeger, *Medicine*, p. 495. Il discorso di Aristotele tende a far valere l'esigenza di una molteplicità di beni contro l'unità e la separatezza dell'idea del Bene platonica: cfr. ad es. *Etica Nicomachea*, I, con le ancor valide osservazioni di H.G. Gadamer, *Il problema ermeneutico e l'etica di Aristotele*, in Id., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1974²). Il "differente tipo di conoscenza" rappresentato dal sapere pratico presuppone la distinzione tra varie forme di razionalità: su questo interessante problema cfr. soprattutto E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

⁴⁰ Singolare si rivela il confronto della tesi aristotelica con un'affermazione di Democrito, purtroppo isolata da qualsiasi contesto significativamente esplicativo: «Bella in tutte le cose è l'eguaglianza; l'iperbole e l'ellissi non mi piacciono» (fr. 102, tr. Alfieri, p. 770).

⁴¹ Cfr. Vegetti, pp. 186-9.

⁴² È questa l'opinione di Jaeger, *Medicine*, p. 501.

⁴³ *Etica Nicomachea*, II 6. 1106b36-1107a2.

⁴⁴ Convincenti sono, in tal senso, le argomentazioni di F. Wehrli, *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre*, «Museum Helveticum», 8 (1951), pp. 36-62 e soprattutto di W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978, sp. pp. 180-259; sulla teoria del giusto mezzo utili osservazioni anche in C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, sp. pp. 46-57.

⁴⁵ Jaeger, *Medicine*, p. 503. Sull'ambiguità della figura del *phronimos*, cioè dell'uomo serio e virtuoso, del gentiluomo ateniese, «una figura socialmente riconoscibile e approvata per la sua conformità agli standards morali condivisi», cfr. Vegetti, pp. 182-3.

⁴⁶ A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge 1987, vol. I (d'ora in poi semplicemente Long-Sedley), p. 1.

⁴⁷ Sul valore di questo illustre "mito storiografico" cfr. le osservazioni equilibrate di Vegetti, pp. 219-25.

⁴⁸ Cfr. *Opere di Epicuro*, a c. di M. Isnardi Parente, Torino 1983² (d'ora in poi semplicemente Isnardi), pp. 50-1.

⁴⁹ Anzi perfino lo studio della realtà naturale veniva ora indirizzato a un unico scopo: quello di procurare al singolo il massimo grado di tranquillità e benessere interiori attraverso la "somministrazione" di una dottrina etica situata al culmine dell'attività speculativa umana: cfr. almeno RS XI (per Epicuro) e Diogene Laerzio (d'ora in poi semplicemente DL) VII 38-40 (per gli Stoici). Per una corretta impostazione del problema si veda W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia 1984 (d'ora in avanti semplicemente Schmid), p. 61.

⁵⁰ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, p. 15.

⁵¹ Cfr. Isnardi, p. 42.

⁵² Cfr. A.J. Festugière, *Epicuro e gli dei*, Milano 1987, p. 125, n. 84 e Isnardi, pp. 41-2, la quale richiama l'attenzione sulla figura di Antifonte sofista.

⁵³ Ivi, p. 40.

⁵⁴ È il frammento [247] in Epicuro, *Opere*, a c. di G. Arrighetti, Torino 1973² (d'ora in poi semplicemente Arrighetti), p. 570.

⁵⁵ *Gnomologio Vaticano* 54, tr. Arrighetti, p. 150.

⁵⁶ Schmid, pp. 27 e 30-1 per il retroterra dell'*Epistola*, con ulteriore bibliografia.

⁵⁷ DL X 122; la tr. è tratta da Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a c. di M. Gigante, Roma-Bari 1983³ (d'ora in avanti semplicemente Gigante, *Vite*), p. 440.

⁵⁸ *Gnomologio Vaticano* 64, qui citato nella tr. di M. Gigante, «*Philosophia medicans*» in Filodemo, «Cronache Ercolanesi», 5 (1975) (d'ora in poi semplicemente Gigante), p. 55.

⁵⁹ DL X 128, tr. Gigante, *Vite*, p. 441.

⁶⁰ «E pane ed acqua danno il supremo piacere quando li riceve chi ne ha un effettivo bisogno. Avere la consuetudine di cibarsi semplicemente e non sontuosamente non solo ci ga-

rantisce la buona salute e fa sì che l'uomo affronti senza indugio le inevitabili occupazioni della vita, ma anche ci dispone meglio a gustare le mense sontuose che di quando in quando ci sopraggiungono e ci rende impavidi dinanzi alla sorte» (DL X 131, tr. Gigante, *Vite*, p. 442; su tale forma di "allenamento alla frugalità" cfr. I. Avotins, *Training in Frugality in Epicurus and Seneca*, «Phoenix», 31, 1977, pp. 214-7). Qui sta il "piacere del ventre" di cui parla Epicuro, su cui si veda T. Gargiulo, *Epicuro e il piacere del ventre (fr. 409 Us. = 227 Arr.)*, «Elenchos», 3 (1982), pp. 153-8.

⁶¹ È nota la classificazione epicurea dei desideri in naturali e necessari, naturali ma non necessari, né naturali né necessari: cfr. ad es. RS XXIX e le utili osservazioni di J. Annas, *La natura nell'etica epicurea*, in *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, a c. di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli 1996, pp. 299-311.

⁶² Cfr. almeno Schmid, pp. 64-9 e Vegetti, pp. 245-7.

⁶³ Schmid, pp. 31-2.

⁶⁴ Si tratta del *Papiro Ercolanese* 1005, col. V, 7-13, citato nella tr. presente nell'ottima edizione di Filodemo, *Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, ediz., tr. e commento a c. di A. Angeli, Napoli 1988, p. 191 e relativo commento alle pp. 265-9.

⁶⁵ DL X 132, tr. Gigante, *Vite*, pp. 442-3.

⁶⁶ Quello della *philosophia medicans* diviene infatti tema caratteristico all'interno del Giardino epicureo, "rinverdito" soprattutto da Filodemo (cfr. soprattutto Gigante, pp. 53-61), ma non estraneo all'epicureismo latino di un Orazio ed in particolare di un Lucrezio, nel cui poema sembra talora trasparire un atteggiamento da "psicoterapeuta": cfr. ancora Gigante, p. 59, il quale rinvia opportunamente a *de rerum natura*, III 1053-89.

⁶⁷ Per comprendere a pieno il quadro di riferimento di questa estensione metaforica (male dell'anima = passione) occorre naturalmente tener presenti alcuni presupposti teorici dello stoicismo: 1) innanzi tutto una psicologia assolutamente unitaria, particolarmente marcata in Crisippo [cfr. *Stoici antichi*, a c. di M. Isnardi Parente, Torino 1989 (d'ora in poi semplicemente Isnardi, *Stoici*), vol. I, p. 60; diversamente Long-Sedley, p. 422]; 2) una concezione materialistica e fisicistica dell'anima, i cui stati patologici vengono dunque a essere veri e propri fenomeni fisici di contrazione o espansione di una sostanza corporea (il pneuma) (cfr. pure Pigeaud, p. 267); 3) una contrapposizione che non conosce mediazioni possibili tra la virtù, unico bene, e il vizio, unico male, essendo relegati in posizione di intermediazione indifferenza tutti gli altri presunti valori (ricchezza, bellezza, salute, nobiltà di nascita, ecc. e i loro contrari); 4) l'incommensurabilità totale tra gli stolti e i saggi, che del resto compaiono nella storia umana «forse di rado e a grandi intervalli di età» (come dice Seneca, *de constantia*, 7), insomma quasi non esistono (sulla problematicità del concetto di progresso morale nello stoicismo cfr. almeno O. Luschnat, *Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa*, «Philologus», 102, 1958, pp. 178-214 e alcune interessanti osservazioni della Decleva Caizzi in F. Decleva Caizzi-M.S. Funghi, *Un testo sul concetto stoico di progresso morale (PMil Vogliano inv. 1241)*, in [AA.VV.], *Aristoxenica Menandrea Fragmenta Philosophica*, Firenze 1988, pp. 85-124; sul "mito del saggio" cfr. l'efficace sintesi offerta da Vegetti, pp. 271-300).

⁶⁸ Cfr. ivi, pp. 225-6.

⁶⁹ Long-Sedley, p. 90.

⁷⁰ Sulla necessità di estirpare senza mezzi termini tutte le passioni insisterà ad es. Seneca: cfr. *epist.* 116,1; cfr. anche, sulla stessa linea, Epitteto, *diss.* II 16, 45.

⁷¹ Cicerone è al riguardo chiarissimo: cfr. *Acad. post.*, 10, 38.

⁷² Cfr. al riguardo P. Donini, *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 305-29 e Id., *Pathos nello stoicismo romano*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 193-216.

⁷³ Vegetti, p. 227; per una lettura globale del fenomeno del *pathos* in ambito stoico cfr. inoltre A.M. Ioppolo, *Ἡ ἄρμη πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 23-55. In DL VII 111 leggiamo al proposito una testimonianza illuminante, tratta dall'opera crisippea *Sulle passioni*: «La passione non è altro che ragione malvagia e sfrenata, che riceve forza e veemenza da un giudizio cattivo ed errato» (tr. Isnardi, *Stoici*, p. 583).

⁷⁴ Vegetti, p. 233.

⁷⁵ «Il variegato mondo delle passioni appare riconducibile a due grandi coppie polari, piacere/dolore (*hedone/lype*) e desiderio/paura (*epithymia/phobos*)» (Vegetti, p. 230, il quale ricorda anche come gli Stoici arrivino ad elencare «sei forme del piacere, ventisei del dolore, tredici della paura e trentuno del desiderio», *ivi*, p. 231).

⁷⁶ Sulle oscillazioni dell'eziologia stoica cfr. Vegetti, p. 236.

⁷⁷ *Ivi*, p. 241; fondamentale al riguardo la prospettiva di lettura di P. Hadot, *Esercizi spirituali ...*, cit.

⁷⁸ Cfr. almeno Cic. *Tusc.* IV 10, 24 e 11, 26 (= SVF III 424 e 427).

⁷⁹ Cfr. almeno Vegetti, p. 234 e Pigeaud, p. 267.

⁸⁰ Vegetti, pp. 247-8.

⁸¹ Cfr. soprattutto Pigeaud, *sp.* pp. 55-70 e Vegetti, *Passioni*, pp. 227-30.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

PER UN'EDUCAZIONE AL PENSIERO COMPLESSO

MAURA STRIANO

Ricercatore Università di Napoli

Alcune suggestioni ricavate dall'incontro con le recenti riflessioni di E. Morin circa la necessità di un'apertura, in ambito epistemologico, ad una dimensione di pensiero che si configuri come complessa e problematica, ci sono sembrate estremamente significative per alcune considerazioni sull'eventualità di un'educazione dei processi di pensiero nella stessa direzione.

Sebbene Morin non muova da una prospettiva esplicitamente pedagogica, il suo discorso sembra infatti, a nostro avviso avere profonde implicazioni in tal senso.

In questa sede non ne approfondiremo il carattere e la portata, ma ci soffermeremo soltanto su alcune indicazioni in relazione ad un modello epistemologico che ci sembra dovrebbe costituire un punto di riferimento fondamentale se desideriamo muoverci nella direzione di un'educazione alla complessità del reale, per dirla con A. Visalberghi¹, il cui cardine non può non essere una modalità di pensiero aperta, flessibile, e, dunque, complessa.

In questo essenziale quadro di sfondo ci sembra inoltre possibile accostare le riflessioni del pensatore francese a quelle di M. Lipman in relazione alla possibilità di "insegnare a pensare" in modo articolato e problematico, pur nella consapevolezza della diversità dei percorsi di ricerca seguiti dai due autori presi in considerazione.

In più occasioni E. Morin ha fatto, negli ultimi anni, appello alla necessità di un mutamento paradigmatico nell'ambito della ricerca scientifica ma anche nella particolarità delle singole dimensioni esperenziali, in direzione di una struttura epistemologica flessibile, "aperta", che si configura come l'unica possibile e funzionale alla complessità della dimensione vitale umana.

Si tratta di un mutamento paradigmatico insieme "semplice", "elementare", se vogliamo, "infantile"² (ci piace sottolineare qui, la scelta, da parte di Morin, del termine infantile, quasi che il pensatore francese volesse indicare come nel pensiero bambino certe aperture siano più facili e possibili...).

«L'epistemologia ha bisogno di trovare un punto di vista che possa considerare la nostra stessa conoscenza come oggetto di conoscenza,

vale a dire un meta punto di vista, come nel caso in cui si costituisce un meta linguaggio per considerare il linguaggio divenuto oggetto. Contemporaneamente, questo meta punto di vista deve permettere l'auto considerazione critica della conoscenza arricchendo nello stesso tempo la riflessività del soggetto conoscente»³.

In questa prospettiva la riflessione sugli strumenti conoscitivi con cui l'uomo si rapporta a quanto lo circonda implica una revisione del concetto di ragione, intesa come «il nostro solo strumento di conoscenza affidabile»⁴.

Per tale motivo quindi, il filosofo francese ci mette in guardia contro modelli di razionalità totalizzanti, pervasivi e monologici ma anche contro modelli programmaticamente alternativi, dissolutivi di ogni razionalità.

«L'uomo — afferma — conosce due tipi di delirio. Uno ovviamente è molto visibile, è quello dell' incoerenza assoluta, delle onomatopee, delle parole pronunciate a caso. L'altro è molto meno visibile, è il delirio della coerenza assoluta. Contro questo secondo delirio la risorsa è nella razionalità autocritica e nel ricorso all'esperienza»⁵.

Si tratta, quindi, di confrontarsi con gli elementi di "patologia" in cui si imbatte il pensiero contemporaneo (che possono essere individuati nell' ipersemplificazione, nella chiusura teoretica, nella razionalizzazione...), tentando una riduzione e dissoluzione.

In definitiva, un'analisi del concetto di ragione come quello intrapreso da Morin implica una necessaria distinzione tra la dimensione della razionalità, e quella della razionalizzazione.

«La razionalità è il gioco, è il dialogo incessante tra la nostra mente che crea delle strutture logiche e questo mondo reale. Quando questo mondo non è d'accordo con il nostro sistema logico, bisogna ammettere che il nostro sistema logico è insufficiente, che incontra solo una parte del reale. La razionalità, in qualche modo, non ha mai la pretesa di esaurire in un sistema logico la totalità del reale: la volontà di dialogare con ciò che le resiste...»⁶.

Di contro, la razionalizzazione

«consiste nel voler rinchiudere la realtà in un sistema coerente. E tutto ciò che, nella realtà, contraddice quel sistema coerente viene scartato, dimenticato, messo da parte, visto come illusione o apparenza»⁷.

Configurandosi la complessità come «principio del pensiero che considera il mondo, e non come il principio rivelatore dell'essenza del mondo»⁸, il nostro modello di riferimento non può essere, quindi, che quello di una razionalità non solo critica ma autocritica, autocorrettiva, che cresce, si modifica, si "forma" nel continuo dialogo con l'esperienza e con altre razionalità⁹.

Come è possibile, allora, pensare nel segno della complessità?

Morin ci suggerisce alcuni percorsi: innanzitutto, è importante e necessario che il pensiero faccia uso — e sia addestrato a fare uso — di "macroconcetti".

Abbiamo bisogno, scrive infatti, di:

«pensare per costellazioni e correlazioni di concetti. Del resto dobbiamo sapere che, nelle cose più importanti, i concetti non si definiscono mai attraverso le loro frontiere, ma sulla base del loro nucleo. È un'idea anticartesiana, nel senso che Cartesio pensava che la distinzione e la chiarezza fossero caratteristiche intrinseche della verità di un'idea. Prendiamo l'amore e l'amicizia. Possiamo riconoscere nettamente nel loro nucleo l'amore e l'amicizia, ma esiste anche un'amicizia amorosa, esistono amori amicali. Ci sono dunque degli intermedi, dei misti tra l'amore e l'amicizia; non c'è una frontiera netta. Non bisogna mai cercare di definire attraverso le frontiere le cose importanti. Le frontiere sono sempre sfumate, sono sempre interferenti. Bisogna dunque cercare di definire il cuore, e questa definizione richiede spesso dei macroconcetti»¹⁰.

In secondo luogo, per Morin esistono tre principi che ci mettono in condizione di pensare in modo più agevole la complessità. Il primo è un principio di natura dialogica; esso ci consente «di mantenere la dualità in seno all'unità; associa due termini complementari ed insieme antagonisti»¹¹. Il secondo è un principio che Morin definisce "ricorso di organizzazione": se il pensiero si muove, dunque secondo una processualità ricorsiva, esso sarà capace di riconoscere che i prodotti e gli effetti sono contemporaneamente causa e produttori di ciò che li produce.

Vi è, infine, un "principio ologrammatico" in base al quale «possiamo arricchire la conoscenza delle parti attraverso il tutto e del tutto attraverso le parti in uno stesso movimento che produce conoscenze»; in questo senso quindi, «l'idea ologrammatica è essa stessa legata all'idea ricorsiva che a sua volta è in parte legata all'idea dialogica»¹².

Su queste basi si delinea quindi un modello di pensiero complesso fondato, in ultima analisi, su un principio insieme dialogico e translogico, nel

senso che comprende un superamento delle posizioni della logica classica integrando altri possibili percorsi e movimenti del *logos*.

Per molti aspetti il modello di pensiero delineato da Lipman, che costituisce lo sfondo teorico del curriculum educativo da lui ideato ci sembra poter incontrare le suggestioni e le proposte di Morin.

Senza dubbio si tratta di una riflessione effettuata su altri versanti ed in un ambito culturale profondamente diverso¹³. Lipman, infatti, allievo di J. Dewey, muove esplicitamente nella direzione della pratica educativa, attraverso la creazione di un'esperienza articolata e complessa come quella della *Philosophy for Children*, da molti anni è in atto negli Stati Uniti ed in diverse altre nazioni.

Tale esperienza, d'altronde, ci offre significativi spunti di riflessione in relazione alla necessità di lavorare, in funzione formativa, proprio sull'eventualità di un'"educazione al pensiero complesso".

Nel quadro del dibattito, che, intensificandosi intorno agli anni Ottanta, si è focalizzato sul pensiero, inteso come *critical thinking*, punto nodale della riflessione in campo educativo negli Stati Uniti, il filosofo nordamericano ha indirizzato il proprio percorso di ricerca sul versante psico-pedagogico, accogliendo e rielaborando suggestioni provenienti da diverse prospettive e campi d'indagine.

Secondo Lipman

«Il pensiero complesso (...) è un pensiero consapevole delle proprie assunzioni ed implicazioni nonché delle ragioni e dell'evidenza che sottendono questa e quella conclusione. (Esso) tiene conto della sua stessa metodologia, delle proprie procedure, delle proprie prospettive e punti di vista. Il pensiero complesso è preparato a riconoscere i fattori che determinano i preconcetti, i pregiudizi, e l'autoinganno. (Esso) implica un pensare sulle proprie procedure ed allo stesso tempo, pensare i propri contenuti... Quanto qui si definisce pensiero complesso include dimensioni ricorsive, metacognitive, autocorrettive e tutte quelle altre forme di pensiero che implicano una riflessione sulla propria metodologia mentre allo stesso tempo si applicano ad un contenuto»¹⁴.

Ma in quali termini è possibile educare il pensiero?

All'interno di una ormai condivisa distinzione tra l'"insegnare a pensare" e l'"insegnare il pensiero", Lipman pone l'accento sulla prima possibilità precisando che «il pensare in questione può riguardare qualunque cosa, incluso lo stesso processo del pensiero».

Egli, inoltre, puntualizza che

«l'insegnare il pensiero non assicura l'incremento delle abilità cognitive più di quanto non possa fare l'insegnare gli oceani o le farfalle, così come pare improbabile che si diventi pensatori capaci per il fatto di pensare le operazioni del cervello piuttosto che quelle dei muscoli»¹⁵.

Pertanto, se si ipotizza una dimensione educativa in termini istruzionali, o in termini di specifiche abilità cognitive da sviluppare, non si aprono spazi ad un lavoro sul pensiero nella sua multiformità e processualità, in dinamica relazione con una varietà di contesti esperenziali.

D'altra parte, un lavoro educativo sul pensiero in quest'ultima prospettiva, dovrà necessariamente tener conto della dimensione fondante del pensiero stesso che è quella interumana.

A tale proposito, ci sembra significativo ricordare come, sul piano della psicologia dinamica, accesso alle funzioni simboliche primarie che consentono agli individui di "pensare" il mondo e le relazioni con gli altri ci è dato — come ha evidenziato W.R. Bion¹⁶ — proprio all'interno della relazione madre-infante, attraverso la funzione di *rêverie* che l'adulto mette in atto conferendo nome e significato ai vissuti del bambino — altrimenti avvertiti come distruttivi e angoscianti — e permettendo all'infante di contenerli nel proprio pensiero.

L.S. Vygotskij¹⁷, in una prospettiva psico-sociale di matrice cognitivista, ha, d'altro canto, più volte ampiamente sottolineato come le nostre primarie funzioni simboliche, che si strutturano attraverso la dimensione linguistica, non possano prendere consistenza che nel quadro delle relazioni interumane.

Prescindere dall'elemento dialogico, costitutivo della condizione di possibilità del pensiero stesso appare, dunque, impossibile per un intervento educativo sul pensiero che intenda rivelarsi autenticamente significativo.

Il modello didattico prefigurato da Lipman è un modello di natura logica e comunitaria.

Il pensatore nordamericano, infatti, partendo dalla riflessione di Peirce e Dewey e raccogliendo anche suggestioni di matrice socratico-platonica, ha sviluppato l'idea di un gruppo di apprendimento — insegnamento che si configuri sostanzialmente come una "comunità di ricerca"¹⁸ all'interno della quale si aprono percorsi di riflessione interattivi, attraverso la discussione di temi di natura filosofica e la ricerca comune di possibili nuove e differenti ipotesi e modelli di lettura del reale in tutta la sua complessità.

Anche il materiale su cui si lavora — storie a carattere filosofico, protagonisti delle quali sono bambini, adolescenti, animali — è strutturato in forma dialogica, costituendo un modello di riferimento per la costituenda “comunità di ricerca” all’interno del gruppo classe.

In un contesto educativo di questo tipo insegnante ed allievi imparano a muoversi lungo percorsi d’indagine problematici ed autoriflessivi, facendo leva su domande sempre aperte e su strutture concettuali complesse — che richiamano i “macroconcetti” moriniani — studiando di non approdare mai a definizioni univoche e precise, alla costruzione di quadri di riferimento e di “sistemi” compiuti, nella consapevolezza della necessaria incompiutezza di ogni autentico processo d’indagine e della necessità di una continua procedura di verifica e falsificazione di ipotesi, asserzioni, punti di vista...

L’insegnante è parte attiva del lavoro comunitario, fungendo da “facilitatore” del processo di ricerca con riflessioni, domande, interventi cui scopo non è quello di indirizzare il processo in questione su binari precostituiti, ma di garantirgli spessore, profondità, direzionalità e valore educativi.

Il pensiero, che si manifesta attraverso il dialogo, è un pensiero insieme individuale e collettivo. Esso si snoda secondo procedure metodologiche — non dimentichiamo che per Dewey il pensiero è sostanzialmente una processualità metodologico-riflessiva — offrendo alla comunità ed ai suoi membri una matrice di riferimento che viene, in una dimensione interazionale, progressivamente interiorizzata.

«Il pensiero di un’individuo è, per una considerevole parte, una internalizzazione di ciò che si è verificato all’interno del gruppo o dei gruppi di cui l’individuo fa parte. Questo movimento dal sociale all’individuale è esemplificato dall’acquisizione infantile del linguaggio genitoriale e nell’appropriazione da parte del bambino dei significati della cultura in cui è cresciuto. Dobbiamo quindi iniziare considerando il pensiero come un fatto sociale chiedendoci di che tipo di fatto sociale si tratta»²⁰.

La partecipazione a dimensioni dialogiche — “comunità di ricerca” — in cui al pensiero sia consentito di articolarsi in tutta la sua varietà, aprendosi alla riflessione sulle proprie strutture, caratteristiche e condizioni di possibilità è una condizione determinante per lo sviluppo ed il potenziamento di processualità cognitive complesse.

«La comunità di ricerca è una matrice sociale che genera a sua volta relazioni sociali, determinando lo strutturarsi di una varietà di matrici cognitive da cui hanno origine nuove relazioni cognitive. Ma en-

trambe le componenti devono essere all’opera: la componente “comunità” e la componente “ricerca”»²¹.

Aprire in questa sede un discorso relativo alle ascendenze teoriche del modello formativo proposto da Lipman (da J. Dewey a G.H. Mead, a M. Buber; da W. James a C.S. Peirce, da L. Vygotskji a L. Wittgenstein, a J. Habermas a H.G. Gadamer; dalla riflessione epistemologica contemporanea — K. Popper, T. Kuhn —, a componenti personaliste, fenomenologiche ed esistenzialiste...) oppure darne una descrizione puntuale, facendo riferimento alle dimensioni metodologiche implicate nella pratica operativa, ci sembra, ad ogni modo fuori luogo.

Desideriamo, invece, soffermandoci sul discorso che Lipman fa in relazione alla struttura del pensiero, trovare elementi di contatto con le suggestioni di Morin, per il quale, come abbiamo visto, la complessità si configura come elemento fondante e costitutivo della processualità del pensare.

Anche Lipman, che parla di *complex thinking* o *higher order thinking* ci offre un’immagine del pensiero estremamente articolata, in cui valore essenziale ha il dialogo con dimensioni complesse.

«Un pensiero d’alto livello, tende verso la complessità. Esso cerca di evitare formulazioni o soluzioni semplicistiche. Di fatto esso è in realtà sfidato da ciò che è complicato e problematico, sente, per usare le parole di Yeats “il fascino di ciò che è complesso” (...). Complessità qui implica varietà, infinita diversificazione ed individuazione che sollecitano un pensiero di alto livello. Tale tipo di pensiero tende a mostrare unità, cioè integrità e coerenza. Non si accontenta di muoversi nella complessità ma cerca modi di ridurre la complessità a serie, ordini, tipi, famiglie e classi (...). Un pensiero di alto livello è pronto a misurarsi con l’evidenza. Si riferisce al mondo al di fuori di sé e lo rappresenta (...), ciò non significa che esso non possa avere a che fare unicamente con idee, pensieri e concetti ma anche quando ciò avviene, esso lo fa in termini del loro impatto su di noi in rapporto alla loro forza. Un pensiero di alto livello spesso implica una ricognizione di obblighi causali e logici o di necessità che un pensiero di grado inferiore tocca solo tangenzialmente. Un pensiero di alto livello muove verso l’intelligibilità. Da un lato, ciò indica che tale pensiero cerca un carattere generale ed uniforme negli eventi per renderli prevedibili e ricavarne leggi. D’altro canto l’intelligibilità suggerisce la ricerca di un significato negli eventi. Un pensiero di alto livello tende a mostrare intensità qualitativa ed infine mostra una notevole ampiezza, evidenziando un vasto campo di applicabilità. Esso è comprensivo e pervasivo»²².

Dal canto suo, in *Il Metodo* Morin sostiene che, essenzialmente, il paradigma della complessità implica in sé l'unione della complessità e della semplicità e, quindi, l'unione di processi di semplificazione, i quali fanno riferimento a parametri selettivi, separativi, gerarchizzanti, riduttivi e di processi (o meglio, contro-processi) in cui si evidenziano, invece, la comunicazione e l'articolazione di ciò che appariva come distinto e dissociato; dunque, insieme, tendenza alla complessità e riduzione di complessità²³.

Inoltre

«se il pensiero semplificante si fonda sul dominio di due tipi di operazioni logiche — disgiunzione e riduzione — che sono entrambe brutalizzanti e mutilanti, allora i principi del pensiero complesso saranno necessariamente dei principi di distinzione, di congiunzione e di implicazione»²⁴.

Un richiamo alla necessità del confronto continuo del pensiero con l'esperienza, tanto esplicito in Lipman sulla scorta della lezione di Dewey, è, inoltre, anche evidente in Morin.

L'autore francese fa infatti riferimento alla dimensione esperenziale sia in rapporto alla ricerca scientifica, nell'ambito della quale si può sfuggire al "delirio" della coerenza assoluta solo facendo ricorso alla razionalità auto-critica ed, insieme, all'esperienza, che in rapporto alla condizione esistenziale individuale.

«Non bisogna credere, che la questione della complessità si ponga solo oggi sulla spinta di nuovi sviluppi scientifici. Occorre vedere la complessità là dove sembra generalmente assente, come, per esempio, nella vita quotidiana»²⁵.

È quindi di fronte alla problematicità dell'esperienza, alla imprevedibilità degli eventi, che infatti il pensiero complesso viene a manifestarsi e ad attualizzarsi. Esso.

«non rifiuta affatto la chiarezza, l'ordine, il determinismo. Sa semplicemente che sono insufficienti, sa che non si può programmare la scoperta, la conoscenza, né l'azione. La complessità necessita di una strategia. Certo, dei segmenti programmati, per delle sequenze in cui non interviene l'aleatorio, sono utili o necessari, (...) ma la strategia s'impone non appena sopraggiunge l'imprevisto o l'incerto, ovvero non appena appare un problema importante»²⁶

In questo senso, dunque, il pensiero è l'elemento fondante e costitutivo della possibilità di un'azione che venga a configurarsi come risposta strategica ai problemi che ci pone la dimensione esperenziale.

Per dirla con Dewey, esso «col porre dinanzi alla mente le conseguenze di diversi modi e linee d'azione ci permette di conoscere ciò che facciamo quando operiamo»²⁷, trasformando l'azione in "azione intelligente".

Come in Dewey, in Lipman la delineazione di un peculiare modello di pensiero si arricchisce di una dimensione interpretativa e costruttiva di significati, dimensione quindi essenzialmente creativa che si esplicita nel quadro di configurazioni esperenziali le quali ne consentano l'espressione.

Il richiamo alla dimensione fenomenologica ed esperenziale in cui si articola il pensiero²⁸ viene, d'altronde avvertito anche da Morin nel suo affermare che «la complessità non è un fondamento, è il principio normativo che non perde di vista la realtà del tessuto fenomenico nel quale siamo inseriti e che costituisce il nostro mondo»²⁹.

È all'interno di questo tessuto fenomenico che il pensiero può esprimersi e concretizzarsi in tutta la sua valenza creativa evidenziando l'autonoma capacità del soggetto di muoversi secondo percorsi alternativi in determinati contesti.

In Lipman, d'altro canto, l'idea di creatività implica anche una valenza sociale, in quanto non è possibile pensare in modo creativo al di fuori di un confronto dialogico non solo con le peculiarità contestuali ma anche con gli altri soggetti, dal momento in cui

«il pensiero creativo individuale riflette uno scambio dialogico (...). Acquisire un'arte (...) significa entrare in dialogo con gli altri, eludendo il loro pensiero in un'occasione, costruendo su di esso in un'altra, rifiutandolo altrove, modificandolo (...) fino a che non abbiamo scoperto la nostra personale creatività»³⁰

Un pensiero "complesso" è, quindi, un pensiero "aperto", che rappresenta una risposta alle sfide della realtà e che costituisce a sua volta una sfida... Esso è *multilogical* anziché *monological*, capace di andare oltre singoli e ristretti quadri di riferimento, aprendosi ad una molteplicità di percorsi (nel senso della translogicità moriniana), ma anche *multiperspectival*, includendo una molteplicità di punti di vista e di prospettive.

In questo, senso, si tratta, quindi, di un modello il cui fondamento costitutivo è un fondamento intersoggettivo. L'accento sull'intersoggettività, d'altra parte, costituisce, sulla scorta del magistero deweyano, una caratteristica distintiva dell'approccio del filosofo nordamericano.

Anche la valenza critica ed autocorrettiva del pensiero, fortemente sottolineata dallo stesso Morin, ha, in Lipman, radici in una dimensione dialogica ed interpersonale. Infatti:

«Quando il pensiero è concepito come qualcosa di interamente “mentale” e “privato”, offriamo spazio a considerevoli fraintendimenti circa il modo in cui esso possa essere sviluppato. Consideriamo ad esempio la relazione tra pensiero e dialogo. L'assunto comune è che la riflessione generi il dialogo mentre, in realtà, è il dialogo a produrre la riflessione. Spesso, quando le persone sono implicate in una dimensione dialogica sono stimolate a riflettere, a concentrarsi, a considerare alternative possibili, ad ascoltare, a prestare attenzione alle definizioni ed ai significati, sa riconoscere opzioni inizialmente trascurate, e in generale ad intraprendere un vasto numero di attività mentali che non si sarebbero avute se non vi fosse mai stato dialogo (...). Quando internalizziamo il dialogo, non riproduciamo solo i pensieri che abbiamo udito esprimere dagli altri, ma rispondiamo anche, nella nostra mente, a tali espressioni. Inoltre, ricaviamo dal dialogo manifesto le modalità in cui gli altri ricavano inferenze, identificano assunti, si sfidano l'un l'altro per ottenere ragioni, e si rapportano in critiche interazioni intellettuali (...)»³¹.

E, ancora:

«La ricerca è necessariamente un processo autocorrettivo, e tale correzione implica non solo la correzione degli errori, ma anche la correzione della parzialità. Per correggere la parzialità di quanto viene ricavato dall'osservazione partendo da un'unica prospettiva dobbiamo prendere in considerazione cosa deve essere osservato da diverse prospettive, e da altre ancora (...). Maggiore è il numero di prospettive, maggiore la comprensione di dati ed informazioni, e più veloce e più intenso è il movimento verso l'imparzialità. Pertanto la ricerca è necessariamente prospettivista, sociale e comunitaria»³².

Sulla base di una fondamentale apertura all'esperenziale ed al fenomenico, in una prospettiva in cui l'elemento societario si afferma come fondante e costitutivo, Lipman può, infine, teorizzare una tridimensionalità del pensiero complesso, insieme: «*critical, creative and caring*»³³.

La dimensione critica, è una dimensione *inquisitive e deliberative*, governata sostanzialmente da regole procedurali funzionali all'individuazione ed alla soluzione dei problemi. Essa presenta, dunque, un'apertura alla ri-

cerca ma anche alla scelta, alla decisionalità, alla responsabilità operativa con la ricerca di criteri, ragioni, giustificazioni, fondamenti in relazione alla specificità dei contesti di riferimento. Consente, inoltre, di operare connessioni e distinzioni, muovendo in direzione ordinatrice. In questo quadro il pensiero si articola attraverso la formulazione di giudizi, in una prospettiva autocritica ed autocorrettiva, assumendo valenze metacognitive.

La dimensione creativa del pensiero si configura per il filosofo nordamericano come peculiarmente complessa, in quanto implica la possibilità di far simultaneamente riferimento a criteri conflittuali, verso un superamento delle dicotomie e delle opposizioni con nuove costruzioni ed interpretazioni. Il pensiero creativo è quindi un pensiero che vuole “trascendersi”, studiando di non ripetersi, muovendo oltre schemi e matrici precostituite. In questo senso può deliberatamente fare a meno di regole e di percorsi codificati, utilizzando una pluralità di veicoli espressivi i quali possono sostituire o affiancare il codice linguistico, preferenziale per la dimensione critica del pensiero.

Per Lipman il pensiero complesso, oltre ad essere *critical e creative* è anche *caring*.

Il significato dei termini inglesi *to care, to take care of* rimanda all'“aver cura”, ad un aprirsi all'esterno, alla dimensione esperenziale ed intersoggettiva con responsabilità e senso del valore delle persone e delle cose con cui si entra in relazione.

L'aspetto valoriale ha, pertanto, in questa dimensione, estrema significatività. Attraverso il pensiero, che si traduce in azione, noi diamo senso e valore al mondo connotandolo di implicazioni affettive, prendendoci così “cura” di quanto ci circonda e di noi stessi.

La dimensione cognitiva si arricchisce, quindi, di valenze affettive ed emozionali da cui è impossibile prescindere per un rapporto autentico con cose e persone.

Si evidenzia, inoltre la necessità di superare una dicotomia, rivelatasi sterile, tra la dimensione razionale e quella emotiva non solo in quanto, come già nota Morin, una razionalità aperta consente di pensare secondo opposizioni relative e complementarità in rapporto a termini generalmente antinomici³⁴, ma proprio in quanto, per Lipman, la dimensione affettiva risulta costitutiva di ogni autentica razionalità.

«Il concetto di pensiero affettivo attraversa come un laser la dicotomia ragione-emozione. Invece di assumere che le emozioni siano tempeste psicologiche che offuscano la chiarezza solare della ragione, si possono considerare le emozioni come, esse stesse, forme di giudizio o, più genericamente, come forme del pensiero. Se un tipo di pensiero cognitivo, analitico, critico può essere definito “pensiero sottile”,

allora il pensiero affettivo è un tipo di pensiero "spesso e denso". Il suo spessore può essere indicativo non tanto della sua oscurità quanto della sua intensità»³⁵.

Il modello di pensiero che ci propone Lipman è, quindi multidimensionale e complesso; in esso emerge con vigore la dimensione fenomenologico-esperenziale, che con implicazioni esistenziali, connota in maniera significativa la riflessione pedagogica del filosofo nordamericano.

«L'approccio educativo all'insegnamento del pensiero deve includere il pensiero affettivo, non semplicemente per una vaga fedeltà al pluralismo democratico, ma perché non porre l'accento sugli altri aspetti (del pensiero) semplicemente avrebbe come risultato la superficialità del trattamento di ogni suo singolo aspetto»³⁶.

Lipman offre, quindi, spazio ad una dimensione educativa in cui il pensiero possa venir visto nella sua integralità, come elemento fondante di ogni processo autenticamente educativo, nel quadro delle realtà complesse e problematiche che caratterizzano il mondo contemporaneo.

NOTE

¹ Cfr. A. Visalberghi, *Educare alla complessità del reale*, in «Scuola e città», 38 (1987), pp. 1-8 e A. Visalberghi, *Insegnare ed apprendere. Un approccio evolutivo*, Firenze 1988.

² Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Milano 1995, p. 64.

³ Ivi, p. 43.

⁴ Ivi, p. 71.

⁵ Ivi, p. 72.

⁶ Ivi, p. 69.

⁷ Ivi, p. 70.

⁸ Ivi, p. 105.

⁹ Per Morin, infatti, la *missione* della razionalità «consiste nel dialogo con l'irrazionalità» del reale. Ci sembra, tuttavia, possibile allargare questa dimensione dialogica, includendo in essa la possibilità, per la razionalità individuale, di aprirsi al confronto con altre razionalità, ed individuando in questo confronto elementi di significativa valenza formativa.

¹⁰ Ivi, p. 73.

¹¹ Ivi, p. 74.

¹² Ivi, p. 75.

¹³ Nel 1982, sulla base dei dati forniti dal *National Assessment of Educational Progress* l'*Education Commission* degli Stati Uniti notava con preoccupazione il declino di abilità cognitive di alto livello nella media delle *performances* degli studenti americani. Sulla scia delle

polemiche nate in seguito a questi allarmanti dati in U.S.A., l'attenzione degli addetti ai lavori si è focalizzata quindi sulla necessità di lavorare in primo luogo sui processi di pensiero implicati nelle dinamiche apprenditive più che sui contenuti curricolari. In riferimento a queste istanze si è sviluppato in diverse direzioni e con diverse valenze un movimento culturale che ha visto impegnati filosofi, psicologi, pedagogisti nell'affermare l'importanza di un'"educazione" dei processi cognitivi che consenta di giocare con il pensiero in tutta la sua complessità sviluppandone e potenziandone le infinite possibilità. Tra gli studiosi che, su diversi versanti, si sono occupati della questione ricordiamo J. Baron, C. Bereiter, J. Bransford, J. Bruner, S. Chipman, R. Glaser, R. Ennis, M. Lipman, R. Paul, L. Resnick, D. Perkins, J. Segal, R. Sternberg, R. Swartz, A. Whimbey e, più recentemente, H. Gardner.

¹⁴ Cfr. M. Lipman, *Thinking in Education*, New York 1991, p. 23-24.

¹⁵ Cfr. M. Lipman, *Philosophy for Children and Critical Thinking*, in *Thinking Children and Education*, Dubuque (Iowa) 1993, pp. 682-684.

¹⁶ Cfr. W.R. Bion, *Una teoria del pensiero*, in W.R. Bion, *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Roma 1991 e *Apprendere dall'esperienza*, Roma 1990.

¹⁷ Cfr. L. Vygotskij, *Pensiero e Linguaggio*, Firenze 1971 e, dello stesso autore, *Mind in Society*, Cambridge, Mass 1978.

¹⁸ Il concetto di "comunità di ricerca" è d'altronde un elemento cardine della riflessione epistemologica del '900. Il dialogo tra i suoi membri è a fondamento della costruzione della conoscenza scientifica, vista come un prodotto storico-sociale che si realizza attraverso una processualità dinamica fatta di scarti, di fratture, di mutamenti paradigmatici in una prospettiva fallibilista ed autocorrettiva. Su questa linea l'idea della classe come "comunità di ricerca", teorizzata da Lipman, riflette un modello epistemologico aperto e flessibile analogo a quello teorizzato da Morin. «La comunità di ricerca» infatti secondo il pensatore nordamericano «riconosce pubblicamente la propria fallibilità e cerca modi per rimediare alle proprie mancanze, continuando nel frattempo a seguire il processo di ricerca dove esso la conduce». Cfr. M. Lipman, *Philosophy for Children and Critical Thinking*, cit., p. 682.

²⁰ Cfr. M. Lipman, *Thinking in Education*, cit., p. 51.

²¹ Cfr. ivi, p. 92.

²² Ivi, p. 94.

²³ Cfr. E. Morin, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano 1983.

²⁴ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit., p. 77.

²⁵ Ivi, p. 56.

²⁶ Ivi, p. 83.

²⁷ J.F. Dewey, *Come pensiamo*, Firenze 1961 (1994), pp. 78-79.

²⁸ In una prospettiva "transazionale" in termini deweyani, in cui si sottolinea il rapporto problematico tra il soggetto e l'evento esperenziale.

²⁹ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit., pp. 105-106.

³⁰ Cfr. M. Lipman, *Thinking in Education*, p. 204.

³¹ Cfr. M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *Philosophy in the classroom*, Philadelphia 1980, pp. 22-23.

³² Cfr. M. Lipman, *Philosophy goes to school*, Philadelphia 1988, p. 148.

³³ Cfr. M. Lipman, *Moral education higher-order thinking and philosophy for children*, in *Early Child Development and Care*, vol. 107, pp. 61-70, Amsterdam 1995.

³⁴ Cfr. E. Morin, *Scienza con coscienza*, Milano 1988.

³⁵ Cfr. M. Lipman, *Moral education*, cit., p. 67.

³⁶ Cfr. ivi, p. 68.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- J.B. BARON, R.J. STERNBERG, *Teaching thinking skills. Theory and Practice*, New York 1986.
- G. BOCCHI, M. CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano 1985.
- F. CAMBI, G. CIVES, R. FORNACA, *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*, Firenze 1991.
- J. DEWEY, (1910, 1933) *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto tra pensiero riflessivo ed educazione*, trad. it., Firenze 1961.
- J. DEWEY, (1916) *Democrazia ed educazione*, trad. it., Firenze, 1992.
- J. DEWEY, (1938) *Esperienza ed educazione*, trad. it., Firenze 1950.
- J. DEWEY, (1946) *Conoscenza e transazione*, trad. it., Firenze 1974.
- W. DOISE, G. MUGNI, *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Bologna 1992.
- D. GOLEMAN, *Emotional Intelligence*, New York 1995.
- D.O. HEBB, *Mente e pensiero*, Bologna 1992.
- G.F. LANZARA, F. PARDI, *L'interpretazione della complessità*, Napoli 1980.
- M. LIPMAN, A.M. SHARP, F.S. OSCANYAN, *Philosophy in the classroom*, Philadelphia 1980.
- M. LIPMAN, *Thinking skills fostered by Philosophy for Children*, in *Thinking and Learning Skills*, vol. I: *Relating Instruction to Basic Research*, Edited by J. Segal, S. Chipman, R. Glaser, N.J. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates 1985, pp. 83-108.
- M. LIPMAN, *Constructing a Curriculum to Improve and Thinking and Understanding*, in «CT News», 5, 3 (1987) pp. 2-7.
- M. LIPMAN, *Philosophy goes to school*, Philadelphia 1988.
- M. LIPMAN, *The Concept of Critical Thinking*, in «Teaching Thinking and Problem solving», 10, (1988), pp. 5-7.
- M. LIPMAN, *Critical thinking-What can it be?*, in «Educational Leadership», 16, 1 (1988), pp. 38-43.
- M. LIPMAN, *Thinking in Education*, Cambridge 1991.
- M. LIPMAN, *Thinking Children and Education*, Dubuque (Iowa) 1993.
- M. LIPMAN, A.M. SHARP, *Growing up with philosophy*, Dubuque (Iowa) 1994.
- M. LIPMAN, *Moral education higher-order thinking and philosophy for children*, in *Early Child Development and Care*, vol. 107, pp. 61-70, Amsterdam 1995.
- O. LIVERTA SEMPIO, A. MARCHETTI (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Milano 1995.
- E. MORIN, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, trad. it., Milano 1983.
- E. MORIN, *Scienza con coscienza*, trad. it., Milano 1988.
- E. MORIN, *Il pensiero ecologico*, trad. it., Firenze 1988.
- E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, trad. it., Milano 1995.
- G. MOSCONI, *Discorso e Pensiero*, Bologna 1992.
- C. PONTECORVO (a cura di), *La condivisione della conoscenza*, Firenze 1993.
- H. PUTNAM, (1975) *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it., Milano 1987.
- A. VISALBERGHI, *Educare alla complessità del reale*, in «Scuola e città», 38 (1987), pp. 1-8.
- A. VISALBERGHI, *Insegnare ed apprendere: un approccio evolutivo*, Firenze 1988.
- L.S. VYGOTSKIJ, *Pensiero e Linguaggio*, trad. it., Firenze 1972.
- L.S. VYGOTSKIJ, *Mind in Society*, Cambridge (Mass.) 1978.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

GEORGE BOOLE: FILOSOFIA, LOGICA, MATEMATICA

Il Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea del C.N.R. di Genova ha organizzato due giornate di studio su "George Boole: filosofia, logica, matematica" in occasione dei 150 anni dalla pubblicazione dell'*Analysis* che si terranno a Genova il 24 e il 25 febbraio 1997. Nel programma provvisorio sono previsti i seguenti relatori:

Prof. E. Agazzi (Università di Genova e di Friburgo - CH)

Il significato concettuale della logica booleana

Prof. M. Ferriani (Università di Bologna)

Logica e linguaggio in Boole: una ricostruzione storica

Prof. P. Freguglia (Università di Chieti-Pescara)

La teoria delle equazioni logiche e le tematiche algebrico-logiche tra '800 e '900

Prof. M. Mugnai (Università di Firenze)

George Boole e lo psicologismo

Prof. M. Trincherò (Università di Torino)

La caccia all'oca selvatica: Boole e lo psicologismo

Comitato promotore e organizzatore:

Prof. E. Agazzi (Università di Genova e Friburgo - CH)

Prof. N. Vassallo (Università di Genova)

Segreteria: Dr. R. Barcaro (C.N.R. Genova)

Patrocini: Dipartimento di Filosofia e Dipartimento di Matematica dell'Università di Genova

Le giornate di studio si svolgeranno presso il Dipartimento di Filosofia (Via Balbi 4). Sono aperte a chiunque e non sono previste tasse di iscrizione. Per ulteriori informazioni: Dr. Rosangela Barcaro, Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea, Via Lomellini 8/8, 16124 Genova, tel. 010-2465917, fax 010-2471184.

INDIVIDUO E RAPPORTO COMUNITARIO NELL'EUROPA ALLE SOGLIE DEL TERZO MILLENNIO

XXIII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi
Merano, 6-8 maggio 1996

Il convegno intendeva illuminare la problematica del rapporto tra individuo e società, da un lato ponendo l'accento sulla tensione risultante dalle divergenti tendenze alla chiusura in se stesso del soggetto e alla ricerca dell'inserimento in un tessuto di rapporti comunitari, dall'altro inscrevendo l'argomento nel contesto storico-costitutivo della fine del secondo e dell'avvento del terzo millennio — una prospet-

va, questa, che invitava a coniugare l'analisi di lungo periodo delle tendenze socio-economiche, politiche e spirituali in atto con le aspettative e i progetti speculativi che suscita e suggerisce, con una urgenza sua propria, il fenomeno del passaggio di millennio. Conformemente a tale articolazione dell'argomento generale, i lavori del convegno — che prevedeva ben quattordici relazioni principali e oltre trenta comunicazioni — sono stati suddivisi in tre sezioni, dedicate rispettivamente alle tematiche "L'evento del nuovo millennio", "Individuo e comunità", e "Mobilità etnica e pluralismo".

Gli aspetti teoretico-filosofici sono stati affrontati da Francesco Botturi, che ha proposto una nozione di libertà come unità dialettica di autodeterminazione, auto-realizzazione e rapporto con altra libertà, e quindi capace di riconciliare l'esperienza del singolo e la sua partecipazione sociale; da Hans Lenk che ha discusso i concetti di coscienza e responsabilità come categorie fondamentali di un'etica umana; da Dario Antiseri, che, lamentandone la tuttora scarsa conoscenza in Italia, ha presentato l'impostazione teoretica delle scienze sociali sviluppata dalla scuola austriaca, dove gli eventi e le istituzioni sociali vengono spiegati come esiti (per lo più) inintenzionali di azioni individuali; da Armando Rigobello, che ha prima offerto, al di là della sua constatazione come un dato, una giustificazione speculativa del valore intrinseco del pluralismo — ammettendo il fatto che la verità nella sua interezza comunque oltrepassa le potenzialità conoscitive dell'uomo, ogni prospettiva è (ap)portatrice di parziali verità sulla realtà —, riflettendo poi su alcuni problemi legati alla sua concreta applicazione; da Peter Kampits, che ha indicato alcuni elementi per una ridefinizione del concetto di internazionalismo attraverso una ridefinizione del nazionalismo che ponga alla base le concezioni filosofiche dell'unità nella pluralità e del rispetto dell'eterogeneo; da Wolfhart Henckmann, che ha analizzato in modo descrittivo e sistematico l'evoluzione della tensione problematica tra individuo e comunità lungo i diversi periodi della vita del singolo, individuando nella fase 'adulta' il periodo che dà luogo alle tensioni più rischiose; infine, da Massimo Borghesi, che, partendo dalla constatazione del mutamento dell'obiettivo del "dubbio antropologico" a partire dagli anni '80, ha suggerito la determinazione dell'"altro" nel concetto di "ospite" come base per riflettere realisticamente sulle condizioni che rendono possibile l'inserimento di uomini provenienti da altre culture, popoli, nazioni, in una terra estranea.

Un'altra serie di interventi ha approfondito gli aspetti storico-istituzionali del rapporto fra individuo e comunità. Vittorio Mathieu ha messo in luce, in prospettiva storica, il duplice problema, da un lato, di dare alla comunità mondiale un'organizzazione non solo formale ma capace di un'azione effettiva, e, dall'altro, di assicurare l'individualizzarsi della titolarità dei diritti, garantendo in tal modo all'individuo lo *status* di cittadino; Aldo Stella, nell'evidenziare il compito della storiografia dinanzi al diffuso disorientamento culturale dopo il crollo dell'ideologia marxista, ha fornito una rilettura di alcune esperienze comunitarie realizzate in ambito germanico nel Medioevo; Francesco Paolo Casavola ha tracciato una breve storia dello Stato sociale fin dai suoi inizi nell'Inghilterra del primo Seicento, per poi discutere alcuni aspetti della necessaria riforma del *Welfare State* moderno, sottolineando come l'eliminazione dei suoi tratti degenerativi non debba però implicarne lo smantellamento totale; Paul Trappe ha caratterizzato l'acutizzarsi del mutamento della

struttura sociale nel senso della cosiddetta differenziazione sociale nel corso del XX secolo, analizzandone in particolare gli effetti sulla posizione dell'individuo e sulle basi formali, e qui soprattutto giuridiche, delle strutture sociali europee; Horst Möller ha tentato di chiarire la dimensione storica della mobilità etnica che caratterizza il nostro secolo attraverso un'analisi storico-comparata del concetto di nazione, nonché indagando, da un lato, i collegamenti tra la formazione degli stati dal settecento in poi e il problema dell'etnicità, dall'altro le conseguenze dei trattati di pace seguiti alla prima guerra mondiale sul problema delle nazionalità.

Ad integrazione di tali prospettive filosofiche e storiche sono stati poi presentati diversi contributi che affrontavano problemi pedagogici, filologico-letterari e linguistico-comunicativi. Peter Nenninger ha indicato in che senso deve essere ripensata l'educazione e la formazione professionale nel quadro della necessaria simbiosi di cultura ed economia, che sola potrà assicurare, nel nuovo millennio, la sopravvivenza dell'economia stessa, mentre Luigi Secco ha riflettuto su alcune questioni che si pongono alla pedagogia di fronte ai problemi della mobilità etnica e del pluralismo ed Erich Leitner ha presentato alcuni aspetti del sistema universitario austriaco. Ulrich Schulz-Buschhaus si è chiesto in che senso la letteratura di fine secolo, comparandola anche con quella della fine dell'800, rifletta una crisi del rapporto tra individuo e comunità; Erika Kanduth ha riletto il dilemma dell'individuo tracciando alcune linee di sviluppo della letteratura italiana moderna; Riccardo Scrivano ha messo in rilievo gli elementi di unità che la storia europea del XX secolo presenta sotto il profilo letterario; Leonardo Sebastio ha fornito una lettura dell'etica dantesca, soffermandosi in particolare sul concetto di amicizia. Infine, Marco Buzzoni ha trattato, in un'impostazione personalistica, il problema della possibilità in linea di principio della comprensione e della traduzione fra culture e lingue diverse, Roberto Diodato si è occupato di linguaggio e relazione in rapporto alle nuove tecnologie informatiche, mentre Tjasa Miklic ha discusso alcuni aspetti del plurilinguismo individuale e collettivo nelle comunità della costa slovena.

Ivo De Gennaro

PENSIERO MEDIEVALE E MODERNITÀ

Dal 12 al 14 settembre 1996 si è svolto a Roma, presso l'Accademia Nazionale dei Lincei e la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università "La Sapienza", il VI Convegno organizzato dalla Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale. Il tema in discussione (già affrontato, quest'anno, in altri due convegni, rispettivamente a Boston e a Bressanone) rivela come l'esigenza di un rinnovato confronto con la modernità sia oggi particolarmente avvertita dai medievisti. Se le ricerche sempre più ampie e approfondite condotte sull'"oggetto Medioevo" ne hanno evidenziato l'estrema complessità, consentendo di superare la visione di esso come età monolitica dal punto di vista culturale, esse hanno anche messo in luce come proprio nel medioevo si siano avviate molte di quelle complesse trasformazioni intellettuali

in cui si era soliti individuare i tratti specifici del mondo moderno. Di qui la necessità non soltanto di mettere in discussione categorie storiografiche generali o tradizionali criteri di periodizzazione, ma anche di "ridefinire", attraverso indagini settorialmente puntuali, lo snodarsi del flusso storico tra medioevo e età moderna. All'interno di questo spazio tematico comune il Convegno ha in particolare messo a fuoco, dopo una prima sessione di carattere introduttivo (articolata in una relazione principale e in due interventi), tre grandi aree affrontate in altrettante sessioni — Filosofia e teologia, Filosofia della natura e scienza moderna, Etica e politica — ognuna delle quali si è a sua volta articolata in una relazione principale e in tre interventi.

La feconda complessità del tema generale del Convegno è emersa con molta chiarezza sia dall'ampia e ricca relazione introduttiva di Tullio Gregory, *Pensiero medievale e modernità: un'introduzione*, sia dai due interventi di Alain De Libera e di Luca Bianchi. Nella prima, attraverso una nutrita serie di "sondaggi" (l'importanza nella modernità del pensiero dei Padri; il mantenersi del latino come veicolo vivo di cultura ma anche il trasformarsi di molti suoi termini; la caduta del tema del sacro e il conseguente "immanentizzarsi" dell'ordine etico-politico; la critica del geocentrismo e dell'antropocentrismo; la rottura dell'unità religiosa ad opera della Riforma; il definirsi di nuovi criteri metodologici soprattutto con Bacone e Descartes) è apparsa l'impossibilità da un lato, di fissare nette cesure tra medioevo e età moderna, dall'altro, di costituire una linea diretta di continuità tra le espressioni del primo e le varie forme della seconda. Soprattutto dalla relazione di Gregory è apparsa chiara l'esigenza di evitare ogni «confronto globale tra medioevo e modernità» intesi come «due entità metastoriche», disarticolando piuttosto tale confronto «secondo linee diverse sia nella tematica che nella durata». Su quest'ultimo punto ha particolarmente insistito anche Alain De Libera, che, a proposito della possibilità di stabilire confini precisi tra medioevo e età moderna, ha sottolineato come la questione si ponga in modo diverso a seconda dei settori disciplinari e degli eventi storici presi in considerazione, e come sia quindi pressoché impossibile fare ricorso a schemi di periodizzazione universalmente validi. L'intervento di Luca Bianchi (*Medioevo, rinascimento, modernità: frontiere contestate e problemi di periodizzazione*) ha preso le mosse dall'analisi delle proposte di periodizzazione formulate da Étienne Gilson e Lambert Marie De Rijk, che, pur pervenendo ad esiti differenti, manifestano un notevole interesse, non condiviso peraltro dalla maggior parte dei medievisti, per le grandi nozioni storiografiche e le distinzioni cronologiche. Egli ha osservato che le professioni di nominalismo storiografico caratteristiche di tali proposte, benché condivisibili in linea di principio, non evitano tuttavia il rischio di sostanzializzare le categorie storiografiche — "medioevo", "rinascimento", "modernità" — adottate. Se queste ultime, pur problematiche ed equivoche, appaiono comunque insostituibili nel lavoro storiografico, occorre però non farsene «inconsapevolmente condizionare» e rinunciare quindi alla tentazione di «tracciare frontiere di portata universale».

Nella relazione di apertura della prima sessione Theodor Dieter (*Philosophy and Theology in Ockham, Luther and Melancton*) ha individuato nel diverso configurarsi del rapporto di teologia e filosofia in questi tre autori «a process of increasing subjectivity». Se per Ockham la teologia, pur non essendo *scientia proprie dicta*, è in grado di integrare i dati forniti dalle altre scienze, in quanto centrata sulla fede

e partecipe per suo tramite della verità; Lutero, senza impegnarsi direttamente in questioni epistemologiche, evidenzia tuttavia i differenti tipi di razionalità che sono peculiari a filosofia e teologia e quindi l'impossibilità per quest'ultima di adottare, nella trattazione del suo oggetto specifico — l'uomo che ha peccato e che deve essere giustificato e redento — il punto di vista filosofico. Melantone, infine, riconosce le differenze tra teologia e filosofia, ma ammette che il grado di certezza, benché appunto diversamente fondato, è il medesimo in entrambe, dato che alla base di ogni forma di sapere vi sono delle *notitiae naturales* ossia delle nozioni innate, mediante le quali l'uomo può pervenire a una qualche conoscenza di Dio, in grado di chiarificare quanto egli apprende grazie alla rivelazione.

Intervenendo su *La "riforma" umanistica della teologia*, Giulio d'Onofrio ha analizzato il contributo degli umanisti alla storia dell'evoluzione metodologica della teologia. Consapevoli della incapacità della teologia delle scuole di salvaguardare l'unità religiosa compromessa dalla crisi delle istituzioni ecclesiastiche, gli umanisti propongono un programma di rinnovamento teologico centrato sulla disponibilità al dialogo, come antidoto alle pretese di sistematizzazione della *sacra doctrina*, e sul tentativo di riformare in chiave platonica la gnoseologia scolastica basata sul principio della *adaequatio intellectus rei*, di fatto inapplicabile a un oggetto infinito e indeterminabile quale è la natura divina. Da Barlaam il Calabro a Gerson e a Cusano si precisa in tal modo una linea di pensiero caratterizzata in teologia dall'uso della metodologia del dubbio — «nel quale confluisce la tradizione pseudo-dionisiana, e che prelude alla speculazione cartesiana» — e dalla conseguente rivalutazione della finalità eminentemente pratica della ricerca teologica.

A sua volta, Alessandro Ghisalberti (*Dalla via moderna alla via antiqua*) ha illustrato la presenza, a partire dalla seconda metà del secolo XV, della consapevolezza della demarcazione tra *via antiqua* e *via moderna*; attraverso un puntuale esame di quattro documenti datati tra il 1452 e il 1474 egli ha messo in luce l'esplicitarsi di tale consapevolezza nel bisogno di tornare allo studio di Aristotele in teologia e in filosofia speculativa, allontanandosi così dai percorsi dei maestri del secolo precedente (i moderni) e dei loro seguaci *recentiores*.

Da ultimo, Gino Roncaglia si è soffermato su *La ripresa della tradizione logica scolastica nella Germania delle theologische Streitigkeiten*, individuando due punti di riferimento sicuri per orientarsi in quel territorio ancora largamente inesplorato che è la logica tra la metà del secolo XV e la metà del XVII: da un lato, la metodologia e le forme istituzionali dell'insegnamento universitario; dall'altro, il contesto politico-religioso, in particolare le controversie interconfessionali. È emerso come le università della Germania protestante siano passate, tra la fine del secolo XVI e gli inizi del successivo, da un parziale abbandono dell'insegnamento scolastico tardo-medievale a forme di aristotelismo più tradizionale, e come anche da parte dei teologi protestanti vi sia stato un progressivo recupero della logica aristotelico-scolastica nelle controversie sia col campo cattolico sia fra le varie confessioni riformate.

La relazione di André Goddu (*Medieval Natural Philosophy and Modern Science*), che ha aperto la seconda sessione, ha con forza riproposto la tesi della continuità tra scienza medievale e scienza moderna, tesi che gli appare ancora più fondata alla luce degli esiti a cui sono giunte la logica, la scienza e la cosmologia contempo-

ranee. Al pari di altri significativi mutamenti che hanno interessato la cultura europea, anche la "rivoluzione scientifica" che ha avuto per protagonisti Copernico, Reticus, Mästlin, Keplero, Galilei, si spiega, secondo Goddu, solo grazie a un processo interno a tale cultura e quindi con l'approfondimento, di cui erano oggetto negli ambienti universitari i testi nei quali venivano tramandate le dottrine fondamentali della logica medievale. Sotto questo aspetto per comprendere, ad esempio, l'opera di Copernico è fondamentale ricollegarla alle procedure argomentative elaborate dalla tradizione dialettica tardo-antica e medievale e insegnate dai suoi maestri di Cracovia.

Tale linea "continuista" è stata vivacemente discussa nei tre interventi di Francesco Bottin (*Continuismo o discontinuismo? Un falso problema*), Dino Buzzetti (*Leggere oggi la filosofia naturale del Medioevo*) e Giorgio Stabile (*Pensiero medievale e modernità. Continuità o rottura tra scienza medievale e moderna*). Bottin ha rilevato che il tentativo di aprire un «nuovo fronte continuista» basato su Copernico, se può consentire una migliore comprensione della scienza medievale, contribuisce scarsamente ad una sua valorizzazione; del resto lo storico della scienza medievale non ha il compito di attendersi che essa "redima" la cultura contemporanea, ma piuttosto quello di lanciare a quest'ultima una sfida precisa riguardante lo sviluppo futuro della scienza che «può ancora essere modificato e indirizzato nel modo più opportuno».

Anche per Buzzetti il dilemma tra continuità e discontinuità, quale è generalmente inteso, costituisce un falso problema «capace solo di generare equivoci e inutili discussioni», soprattutto a motivo della intrinseca duplicità di ogni fatto storico, "nuovo" nel momento in cui viene privilegiato dal nostro interesse ermeneutico, ma al tempo stesso "ritrovato" nel passato proprio grazie a tale interesse. Se è giusto sottolineare l'importanza che logica e ragionamento dialettico hanno nell'opera copernicana, questo fatto, più che costituire un argomento a favore della tesi continuista, attesta la necessità di riscoprire, al di là della contrapposizione fissatasi appunto in età moderna, il valore propriamente logico della dialettica, di cui in effetti hanno fatto largo uso, oltre a Copernico, molti scienziati moderni.

Stabile ha poi analizzato le radici ideologiche delle posizioni continuiste, notando come esse trovino le proprie, anche se ormai ignorate, motivazioni di origine nel tentativo compiuto in chiave "antimoderna" dalla storiografia cattolica di fine Ottocento (soprattutto da Duhem) di «rivendicare al pensiero medievale e alla teologia cattolica uno dei presupposti vanti della modernità, in particolare la decisiva crisi dell'aristotelismo e la matrice della scienza moderna, cioè la cosmologia di Copernico». In realtà quest'ultimo ha utilizzato un metodo che appare ispirato, più che alle argomentazioni logiche, a quello adottato dai matematici e dai geometri, ed è appunto la geometria la via maestra per cui passa il concetto moderno di dimostrazione scientifica. Se è giusto riconoscere la rilevanza epistemologica della messa in questione di alcuni importanti principi di fisica e cosmologia aristotelica da parte dei teologi francescani del Trecento in ordine soprattutto all'affermarsi in tali discipline della nozione di "possibile", resta però vero che, per superare il solco «dalla fisica dei parigini a quella dei moderni, occorre anzitutto mutare l'immagine del mondo», ponendo a base di una intera nuova cosmologia, secondo le parole di Copernico, una *absurda opinio*, cioè un'opinione impensabile, nuova appunto.

L'ultima sessione del Convegno è stata introdotta dalla relazione di Jürgen Miethke (*Etica e Politica del Tardo Medioevo sulla via della modernità: mutamenti di prospettiva negli studi degli ultimi decenni*). Dopo avere rilevato come nel medioevo non sia mai esistita una "teoria politica" intesa «come ramo indipendente dello sforzo di riflessione teorica, come scienza autonoma», e come d'altra parte tutte le facoltà abbiano rivendicato una propria competenza in campo politico, Miethke ha puntualmente esaminato le tappe principali della più recente storiografia sul pensiero politico medievale, evidenziando come gli studiosi abbiano sempre più abbracciato una concezione "nominalistica" delle epoche storiche, poco propensa a servirsi di "etichette generiche" — quali "moderno" o "medievale", "innovativo" o "conservatore" — scarsamente utili a chiarificare la vicenda storica del pensiero politico medievale e ancor meno «a fare avanzare di un passo la nostra comprensione del rapporto tra medioevo e modernità in questo campo». Appare molto più proficuo, sotto questo profilo, sforzarsi di ricostruire nel modo più accurato, per ogni testo di teoria politica medievale, l'insieme di condizioni entro le quali esso si colloca, tenendo presente peraltro che tale insieme è sempre a più dimensioni ossia che, nelle concrete controversie politico-ideologiche, scuole di pensiero e tradizioni culturali si sono schierate «in modo tutt'altro che uniforme, molto diversificato a seconda delle condizioni peculiari di un determinato conflitto o dibattito».

Nel suo intervento Gian Carlo Garfagnini ha posto l'accento sul nuovo clima che caratterizza la riflessione politica del basso medioevo. Il passaggio dagli *specula principum* ai *tractatus* segna la comparsa di opere di concreta lotta politica, scritte da autori "schierati", impegnati a interrogarsi su precisi problemi di metodo, ad esempio sulla scelta dei testi da utilizzare (significativamente in questo periodo compaiono sempre più spesso, accanto ai testi biblici e patristici anche cronache, narrazioni locali ecc.), e a meglio definire termini, argomentazioni, ambiti (valga per tutti l'esempio della *Donatio Costantiniana*, a proposito della quale ci si chiede non se sia vera, ma se Costantino fosse legittimato a farla). Se la radice del dibattito politico medievale è fondamentalmente religiosa, è indubbio che spetta alla *Politica* aristotelica il merito di avere posto in modo fortissimo nel medioevo il problema della politica, un problema a cui i pensatori di quel periodo hanno dato risposte differenti (a tale proposito Garfagnini ha sottolineato la centralità del ruolo della lezione di Tommaso d'Aquino e della sua diversa recezione da parte di autori come Tolomeo da Lucca e Remigio de' Girolami).

Sui problemi relativi al "linguaggio politico" medievale si sono infine soffermati Diego Quaglioni e Roberto Lambertini. Quest'ultimo (*La recezione di Aristotele ed i linguaggi politici del Tardo Medioevo: a proposito di alcune opere degli anni '90*) ha in particolare evidenziato la fecondità del concetto di "linguaggio politico" al fine di una più precisa ricostruzione del pensiero dei teorici politici medievali e del suo contesto. Sotto questo aspetto molto resta ancora da fare per giungere a una conoscenza adeguata del linguaggio politico di matrice aristotelica, considerato nella sua specificità e nelle sue molteplici utilizzazioni; particolare interesse rivestono a tale proposito sia i commenti letterali sia quelli per questioni ai testi etico-politici di Aristotele. A queste condizioni sarà possibile stabilire un più preciso confronto tra il linguaggio politico aristotelico, visto come componente caratteristica della riflessione bassomedievale sulla politica, e quelli dell'età moderna.

A conclusione del Convegno si è tenuta l'assemblea annuale della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, che ha provveduto al rinnovo delle cariche sociali. Nuovo presidente è stato eletto Gianfranco Fioravanti (Dipartimento di Filosofia - Piazza Torricelli, 3A - 56100 Pisa), presso il quale la Società avrà sede per il prossimo triennio.

Letterio Mauro

LE SEZIONI

ANCONA

Il programma della attività della sezione per il triennio 1996-1998 si incentra sui seguenti temi e problemi:

- 1 - Valorizzazione dei filosofi marchigiani.
- 1a - *Il pensiero dei filosofi marchigiani del '900* (I. Mancini, E. Garulli, G. Tucci, E. Betti, E. Paci).
Ciclo di conferenze rivolte alla cittadinanza sul pensiero dei filosofi marchigiani del '900.
- 1b - *Parlano i filosofi marchigiani* (S. Ripanti, E. Moroni, L. Alici, R. Morresi, D. Bonifazi, L. Rossetti, P. Rossi).
Ciclo di conferenze tenute alla cittadinanza dai filosofi marchigiani.
- 2 - Studio e riproposta delle grandi questioni filosofiche disputate nel dibattito nazionale ed internazionale.
- 2a - *Problemi di epistemologia.*
- 2b - *Problemi di etica.*
Ciclo di conferenze.
- 3 - Aggiornamento dei docenti.
- 3a - *Aggiornamento sui contenuti specifici:*
Il pensiero del '900: gli orientamenti, i protagonisti.
Il pensiero occidentale e il pensiero orientale a confronto.
Ciclo di conferenze.
- 3b - *La filosofia e il contemporaneo:* Filosofia e multimedialità.
Filosofia e cinema/letteratura/arte.
Filosofia e mass media.
Come cambia il pensiero nell'epoca dell'internet.

3c - *Aggiornamento didattico e metodologico:*

Il testo filosofico.

Analisi dei libri di testo.

Le prove oggettive di controllo dell'apprendimento della filosofia.

La multidisciplinarietà.

3d - *Le riviste filosofiche.*

Conferenze - Gruppi di ricerca - Incontri dibattito.

4 - La filosofia per gli studenti (con particolare attenzione ai maturandi).

Ciclo di lezioni di orientamento approfondimento e sintesi sui grandi sistemi e le grandi tematiche.

* * *

L'attività del gruppo "Amici della Filosofia" di Senigallia prosegue nella città di Senigallia con notevole successo. Da diversi anni incontri e dibattiti filosofici, improntati a temi di attualità, galvanizzano l'attenzione di un numeroso pubblico. Il seguente elenco di conferenze dà un'idea dei lavori svolti nelle precedenti annate.

Anno 1988, Gianni Vattimo (Università di Torino): *Il Postmoderno.*

Anno 1989, Paolo Rossi (Università di Firenze): *Uomo, natura, scienza.*

Anno 1990, Domenico Losurdo (Università di Urbino): *Etica e politica in un'epoca di conflitti.*

Anno 1991, Salvatore Veca (Università di Pavia): *Etica e politica oggi.*

Anno 1992, Carmelo Vigna (Università di Venezia): *Ripensare Tommaso D'Aquino per una rifondazione dell'etica e della politica.*

Anno 1994, Silvano Petrosino (Università di Cosenza): *Il riconoscimento della diversità per una nuova etica*. Anno 1995, Pietro Rossi (Università di Torino): *Il senso della Storia*.

Queste le conferenze ufficiali dell'associazione filosofica senigalliese.

In maniera informale vengono svolte varie iniziative, quali dibattiti, tavole rotonde, ipotesi di lavoro didattico, con un'assidua presenza nell'ambito cittadino.

La conferenza del 1996 è stata tenuta dal prof. Piergiorgio Grassi, docente dell'Università di Urbino, nell'aula magna del Liceo Classico "G. Perticari", durante il corso di aggiornamento dell'I.R.R.S.A.E. Marche, con il patrocinio del Comune di Senigallia. *Il Sacro tra Eclissi e Risveglio*, questo il titolo della relazione del prof. Grassi, il quale, con perfetta padronanza dell'argomento e con lucida e chiara logica, ha delineato un'analisi fenomenologica della religiosità odierna, unita ad un'impostazione schiettamente filosofica, ermeneutica di dati profondamente significativi. La modernità ha determinato un declino della religione sia nel privato, sia nel pubblico. Diversi settori della società si sono sottratti alla tutela delle istituzioni ecclesiastiche. Si vive come se Dio non esistesse. Questi i caratteri salienti del fenomeno della secolarizzazione. «Dio è morto», annunciava Nietzsche. Ogni fondamento è crollato per sempre. Nel grido del grande filosofo tedesco, però, risuonava un senso di angoscia, un intimo e doloroso travaglio, che lo differenziava dall'ateismo ottocentesco per proiettarlo nel dramma della nostra viva contemporaneità. La secolarizzazione provoca potenti movimenti di controsecularizzazione.

Non esiste modernità senza contromodernità. Nella stessa progredita Europa sussistono forti sacche religiose, per non parlare di gran parte del resto del mondo, sfrenatamente religioso. E riemerge il pericolo del fondamentalismo e dell'integralismo, che costituiscono la risposta alla modernità e che sono presenti in diverse religioni. Senza la secolarizzazione non ci sarebbero fondamentalismo ed integralismo. Il panorama della cultura mondiale si presenta estremamente contraddittorio, in una polverizzazione pluralistica, che mette in risalto la solitudine dell'individuo. La futura sfida che si presenta al pensiero filosofico sarà costituita dalla capacità di saper guardare con trascendenza, senza cadere in tentazioni irrazionalistiche e fanatiche. La lettura del prof. Grassi, stimolata da numerosi e densi interventi del pubblico durante il dibattito, è stata equilibrata, obiettiva, ma non neutra e costituisce un incoraggiamento per ulteriori ed approfondite analisi.

AVELLINO

La sezione avellinese nell'ambito delle attività culturali di cui si è fatta promotrice, ha realizzato numerose iniziative, anche in collaborazione con altri Enti ed Associazioni culturali attive sul territorio provinciale.

In particolare, tra le attività poste in essere nel periodo febbraio/giugno 1996 si segnalano qui di seguito le più significative:

9-2-1996: L. Anzalone (doc. Filosofia e Storia nei Licei) O. Di Grazia (Pontificia Univ. Lateran.), *Matriarcato e patriarcato in Platone e nelle Scritture*.

18/30-3-1996: G. Rocciglione (Dip. Ingegneria informatica e Ing. elettronica Univ. Salerno), *Macchine e coscienza - l'incontro è stato inserito nella "Settimana scientifica Nazionale - L'Irpinia con la scienza verso l'Europa"*.

22-6-1996: M. Striano (Univ. Napoli), A. Cosentino (Pres. C.R.I.F.), Progetto *Philosophy for children* in collaborazione con il Centro Italiano per la ricerca filosofica (C.R.I.F.) e la scuola elementare di Montoro inf. (AV) dove è in corso un'esperienza didattica di precocizzazione di percorsi metacognitivi (vedi Bollettino S.F.I., 157, 1996, p. 84).

Dopo la breve pausa estiva, a far data dal 23-10-1996 gli incontri di studio proseguiranno con un organico Corso di Aggiornamento, autorizzato dal Provveditorato agli Studi di Avellino, sul tema: *Il Mediterraneo: filosofie e culture e confronto*, di cui si fornisce qui di seguito il programma.

23-10-1996: F. Cassano (Univ. di Bari), *A sud della modernità*; 8-11-1996: A. Casertano (Univ. Napoli), *L'Umanesimo nella Sofistica*; 22-11-1996: A. Petrillo (Ricercatore Sociale) - A. Dal Lago (Univ. Genova), *L'immigrato nell'immaginario collettivo della società post-moderna*; 16-12-1996: R. Maisano (Istituto Orientale Napoli), *La filosofia bizantina tra Ellenismo e Cristianesimo*; 13-1-1997: B. Pirone (Istituto Orientale Napoli), *L'Homo novus libanese nella concezione filosofico-religiosa di Mikhà' il Nùaymah*; 20-1-1997: G. Cacciatore (Univ. Napoli), *Il Mediterraneo tra filosofia e geopolitica*, M. Köhler (Berlino - ricercatore presso il Centro De Investigación para la paz - Madrid - Progetto Europeo democrazia transna-

zionale), *Geopolitica, regionalismo e ruolo del dialogo culturale*; 12-2-1997: G. Limentani (Scrittrice), *Gerusalemme in un mare di lettere*; 24-2-1997: O. Di Grazia (Istituto Superiore scienze Religiose - Napoli), *Ebraismo e modernità*; 11-3-1997: A. Montano (Univ. Salerno), *Religione, filosofia ed ermeneutica in B. Spinoza*; 22-3-1997: V.M. Romano (Univ. Napoli), *Linee antropologiche per il terzo millennio*; 9-5-1997: A. Masullo (Univ. Napoli), *Il filosofo e la città*; 20-6-1997: E. Berti (Univ. Padova - Presidente Nazionale S.F.I.), *Aristotele e i commentatori arabi*.

FOGGIA

In collaborazione con l'Amministrazione Comunale di Manfredonia e la Società Filosofica Italiana, sede di Foggia, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, tramite la sua Scuola estiva, di recente istituita in Manfredonia e diretta dal prof. Domenico di Iasio, ha organizzato un seminario di studi, dall'1 al 5 luglio 1996, sul tema: "La Democrazia: storia e problemi", tenuto dal prof. Domenico Losurdo dell'Università di Urbino. La relazione si è mossa lungo tre direttrici essenziali: 1) Per una storia del suffragio; 2) Democrazia e bonapartismo; 3) Emancipazione e deemanipazione.

La tradizione liberale anglo-americana, osserva Losurdo, non è poi così democratica come di solito si crede. Locke teorizzava lo schiavismo e i presidenti americani liberali avevano schiavi e latifondi. In Inghilterra la Camera dei Lords era ereditaria e la Camera dei Comuni era destinata ad una ristretta fascia di cittadini. La storia della democrazia è da riscrivere perché poco nota e non unanimi appaiono i suoi elemen-

ti costitutivi. Oggi, continua il relatore, si tende a definire la democrazia come regime politico privo delle tre note di discriminazioni: razziale, censitaria e sessuale. Elementi, questi, già presenti nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* della Rivoluzione francese che, per prima, ebbe il merito di sussumere tutti i cittadini sotto la categoria di "uomo". La storia dei popoli e delle civiltà è sempre stata caratterizzata da clausole di esclusione che non hanno permesso ad alcuni gruppi di arrivare alla gestione del potere. Nell'Antico Testamento il popolo eletto, quello che escludeva tutti gli altri dagli affari pubblici e sacri, era quello ebreo. Anche i puritani, secoli dopo, si considereranno popolo eletto. All'interno del popolo eletto, dice sempre Losurdo, non esiste schiavitù: questa è estesa all'esterno, sui popoli o gruppi non destinati ad alcuna "missione" sacra e di attuazione di un principio trascendente. Servendosi di tale dialettica di esclusione e di inclusione, il relatore conduce la sua analisi sul liberalismo nei secoli, passando dalla rivoluzione inglese a quella americana e francese fino ad arrivare al fascismo e al nazismo con alcune interessanti riflessioni critiche sulla Rivoluzione di Ottobre in Russia. Il colonialismo, puntualizza Losurdo, è l'applicazione dello stesso principio di esclusione della tradizione liberale ai popoli colonizzati. Solo il giacobinismo, il marxismo e il cristianesimo hanno messo in discussione tali clausole di esclusione dei popoli dai diritti della democrazia che sono poi, come hanno predicato gli uomini dell'89, quelli inerenti alla vita, all'istruzione, e agli interessi concreti di tutti i cittadini. Il suffragio universale costituisce il diritto più contestato dalla tradizione liberale che coglie tutte le occasio-

ni storiche, vedi adesione del liberalismo al fascismo e al nazismo, pur di liberarsi dei diritti democratici concessi ai cittadini. In Italia bisogna attendere la guerra di Libia per assistere alla concessione del suffragio universale maschile in cambio dell'adesione dei cittadini alla politica di espansione coloniale. Gli interventi in guerra degli Stati Uniti, continua Losurdo, sono sempre accompagnati da uno svilimento della democrazia parlamentare, e quindi dei diritti dei cittadini, e da un rafforzamento del potere esecutivo. In precedenza, Napoleone III, Disraeli, Bismarck, in cambio di concessioni democratiche all'interno dello Stato, hanno proceduto ad un rafforzamento del potere esecutivo che demoliva dalle fondamenta ciò che il popolo era riuscito a conquistare. Ad una emancipazione, sostiene argutamente Losurdo, segue sempre una deemanipazione. Puntando lo sguardo sullo stato della democrazia oggi, il relatore nota un rafforzamento del potere esecutivo in tutto l'Occidente e la teorizzazione "scientifica" della scelta di *leaders* capaci di mettere ordine dove la "democrazia" non ha dato risultati. Si va affermando, in sostanza, una visione elitaria del potere, un nuovo "bonapartismo" che estromette le masse — soggetti ritenuti incapaci di agire, pensare e autogovernarsi — dal potere per meglio tutelarle.

L'analisi non è senza riferimenti evidenti all'attuale situazione politica italiana afflitta da problemi di modifica della Costituzione in direzione del presidenzialismo.

Il seminario, che ha visto una larga partecipazione di giovani laureati, si è chiuso con l'augurio di ulteriori approfondimenti in eventuali altri seminari.

Biagio di Iasio

FRIULI-VENEZIA GIULIA

Ha avuto un notevole successo di interesse e di partecipazione il lavoro sulla *Kinderphilosophie* sviluppato dalla Sezione Friuli-Venezia Giulia. Dopo anni di lavoro in classe, di letture, di ricerche e di contatti internazionali, il prof. Stefano Stefanel, laureato in Filosofia, Segretario della Sezione e docente di Materie Letterarie nella Scuola Media di Rivignano in provincia di Udine, ha tenuto corsi di aggiornamento e seminari, cui hanno partecipato docenti di scuola media e di scuola elementare.

Il prof. Stefanel ha iniziato l'attività di *Kinderphilosophie* (che non si può certo tradurre con "filosofia per bambini", ma semmai con "filosofare con i bambini", come oramai suggeriscono tutti coloro che si stanno occupando della cosa) nel 1988 presso la Scuola di Rivignano. Costante il suo contatto con Daniela Camhy direttrice dell'*Osterreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie* di Graz e con il *Center voor Kinderphilosophie* di Amsterdam. Buoni gli scambi anche con il prof. Cosentino e la prof. Santi, maggiori esperti italiani di questa nuova branca della filosofia e della pedagogia.

Il lavoro è stato strutturato attraverso quattro interventi specifici.

a) Corso di aggiornamento sulla *Kinderphilosophie* a Udine (5-6 e 8 settembre 1995). A questo primo corso di aggiornamento hanno partecipato circa 120 docenti di Scuole elementari e medie. Il prof. Stefanel ha illustrato lo specifico della *Kinderphilosophie*, mettendo in luce il suo valore teoretico e didattico e avvicinando i docenti a quelle che sono problematiche già da tempo sviluppate in Austria, Olanda e negli

Stati Uniti. Inoltre ha dato conto del lavoro da lui fatto con le sue classi. Per la prima volta sono stati coinvolti anche i maestri. Il Corso è stato inserito nel Piano Provinciale di aggiornamento del Provveditorato agli Studi di Udine.

b) Seminario sulla didattica della *Kinderphilosophie* a Udine (14 febbraio) e Passignano di Prato (13 e 27 marzo; 8 e 29 maggio). Al seminario hanno partecipato circa 40 docenti (anche se solo 30 hanno presenziato a tutti e cinque gli incontri). I cinque incontri sono la prima fase del lavoro seminariale, che verrà concluso nella seconda parte dell'anno. Il seminario è stato inserito nel Piano Provinciale di aggiornamento del Provveditorato agli Studi di Udine. Nei seminari si sono preparati materiali di tipo didattico operativo da somministrare ai ragazzi e si sono approfonditi alcuni temi filosofici con una costante attenzione di carattere pedagogico.

c) Corso di aggiornamento sulla *Kinderphilosophie* a Pordenone (20, 21 e 26 febbraio 1996). Si è ripetuto il corso già tenuto a Udine a Pordenone. Hanno aderito circa 80 insegnanti di scuola elementare e media. Il Corso è stato inserito nel Piano Provinciale di aggiornamento del Provveditorato agli Studi di Pordenone.

d) Seminario: "Come proporre la filosofia nelle scuole elementari" a Codroipo (13 e 14 giugno) e ad Azzano X (21 giugno). Il seminario è stato organizzato in collaborazione con le Direzioni Didattiche di Codroipo e Azzano X. Ha coinvolto circa 40 docenti elementari. Si è cercato di costruire materiale da somministrare ai ragazzi, ma si è anche valutato il materiale già prodotto dalle scuole che hanno svolto questo lavoro oltre a quello tradotto dalle esperienze estere o prodotto dal prof. Stefanel.

L'attività continuerà nel prossimo anno scolastico con il secondo ciclo di incontri (venti incontri seminariali divisi tra Udine, Codroipo e Azzano X). Inoltre verrà organizzato un Convegno internazionale con la partecipazione di Daniela Camhy. Infine la prof. Santi parteciperà all'attività seminariale.

Un momento significativo sarà l'uscita della Rivista della sezione «Edizione» che nel numero in vendita da settembre presenterà monograficamente circa 200 pagine su quanto svolto finora al fine di orientare tutti gli insegnanti. La rivista presenterà testi di Stefano Stefanel, Marina Santi, Daniela Camhy, Mario Rossi, oltre a traduzioni dalle riviste austriache «Info kinderphilosophie» e spagnola «Inquiry with children».

Un momento successivo sarà il tentativo di mettere a contatto gli insegnanti delle scuole elementari e medie con quelli delle scuole superiori sul tema del «filosofare con...», al fine di migliorare la conoscenza della filosofia e togliere gli studi filosofici non universitari dall'alveo della storia della filosofia.

Tutta l'attività è stata seguita e diretta dalla prof. Maria Francesca Scaramuzza, Presidente della Sezione Friuli-Venezia Giulia.

Maria Francesca Scaramuzza

VENEZIANA

Il Provveditorato agli studi di Venezia ha concesso l'autorizzazione per la validità ai fini dell'aggiornamento per gli incontri organizzati dalla Sezione (PROT. 14423/c12 del 16-7-1996). Pertanto gli interventi previsti da gennaio

a dicembre 1997 con il titolo complessivo di «Percorsi teorici ed approcci metodologici nella ricerca filosofica», per un totale di 30 ore, avranno validità di aggiornamento per gli insegnanti di filosofia.

Il calendario complessivo è il seguente:

15-10-1996 - A. Da Re, *La varietà delle prospettive etiche secondo N. Hartmann* (dalle 15,30 alle 18,00);

26-11-1996 - E. Scribano, *La conoscenza del divino nel pensiero moderno* (dalle 15,30 alle 18,00);

21-1-1997 - F. Ciglia, *In dialogo con Lévinas* (dalle 15,00 alle 18,00);

11-2-1997 - G. Goisis, *Ripensare la politica* (dalle 15,00 alle 18,00);

18-3-1997 - U. Galimberti, *Il punto su Nietzsche* (dalle 15,00 alle 18,00);

16-4-1997 - L. Malusa, *Il punto su A. Rosmini* (dalle 15,00 alle 18,00);

15-5-1997 - B. Bianco, *Ontologia della libertà* (dalle 15,00 alle 18,00);

3-6-1997 - P. Nepi, *Filosofia e cristologia* (dalle 15,00 alle 18,00);

23-9-1997 - F. Riva, *Il punto su G. Marcel* (dalle 15,00 alle 18,00);

21-10-1997 - L. Valent, *Filosofia e psicologia* (dalle 15,00 alle 18,00);

11-11-1997 - L. Sciuto, *Il punto su Agostino* (dalle 15,00 alle 18,00);

9-12-1997 - T. Perlini, *Filosofia ed estetica* (dalle 15,00 alle 18,00).

Salvo diversa indicazione, gli incontri si terranno nell'aula del Dipartimento di Filosofia a Palazzo Nani Mocenigo.

Dato il numero degli incontri e l'estensione nel tempo, sono possibili variazioni o avvicendamenti, di cui si darà tempestiva notizia, insieme alle altre eventuali iniziative che verranno organizzate.

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo del 26 febbraio 1996 tenutosi a Roma, ore 15.30 con il seguente o.d.g.:

1. Approvazione dei verbali delle sedute precedenti;
2. Lettera del Prof. Di Giovanni;
3. Programma del Convegno di studio di Castelvetrano;
4. Programma del Convegno Nazionale di Reggio Emilia;
5. Quaderni della SFI;
6. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Berti, Casertano, Di Giovanni, Giannantoni, Quarenghi, Salvucci, Sgherri, Signore e la Dott.ssa Guetti in qualità di Segretario-Tesoriere f.f.; sono assenti giustificati i Proff. Bodei, Cotroneo, De Pasquale, Melchiorre, Pieretti, Spinelli.

1. Il Presidente saluta i Consiglieri e dichiara aperta la seduta. Dà la parola alla Dott.ssa Guetti per la lettura dei verbali. Vengono approvati all'unanimità dal Consiglio i verbali delle sedute del 1° maggio 1995 e del 9 giugno 1995. Il Prof. Berti invita la Segretaria a pubblicarli sul prossimo numero del Bollettino SFI.

2. Il Presidente fa notare che non è stato stilato il verbale dell'ultima riunione del Consiglio Direttivo del 22 novembre 1995 tenutosi a Roma presso l'Hotel Globus alle ore 21 in occasione del Convegno Nazionale della SFI poiché in quella occasione non era stato raggiunto il numero legale. Infatti erano presenti soltanto il Presidente, i Proff. De Pasquale, Di Giovanni, Melchiorre, Quarenghi e la Dott.ssa Guetti, in qua-

lità di Segretario-Tesoriere f.f. Tuttavia, ricorda il Presidente, la maggior parte dei Professori assenti aveva inviato direttamente a lui o presso la Segreteria valide giustificazioni a causa di impegni pregressi o motivi di salute. A questo punto si apre una ampia discussione che coinvolge tutti i Consiglieri sulla opportunità o meno di considerare la giustificazione dei membri del Consiglio Direttivo quale elemento comprovante la loro presenza in seduta. A conclusione del didattico si delibera all'unanimità che la validità della seduta dei Consigli Direttivi è tale soltanto se il numero dei presenti è pari o superiore a sette. Inoltre, per il periodo di assenza del Prof. Spinelli (settembre 1995-giugno 1996) la Dott.ssa Guetti svolgerà unicamente la funzione di Segretario-Tesoriere pro tempore e non già quella di sostituzione del Professore in qualità di membro del Consiglio Direttivo.

3. Il Presidente prende la parola e presenta ai Consiglieri il programma del Convegno di studi che si terrà a Castelvetrano dal 26 al 28 aprile p.v. Comunica che esso è il frutto di un lungo lavoro avviato fin dall'estate scorsa, proseguito a seguito delle indicazioni emerse nel colloquio del 22 novembre e conclusosi con le necessarie trattative intercorse tra i vari istituti organizzatori. Il Professore Berti si dice certo della validità scientifica dell'evento e sicuro del consenso e della partecipazione, grazie anche all'esonero dal servizio per il personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado concesso dal Mini-

stero della Pubblica Istruzione. Pertanto il Prof. Berti invita la Dott.ssa Guetti a inserire il programma nel prossimo numero del Bollettino per darne notizia ai Soci SFI. Comunica inoltre che in quella occasione si terrà la riunione del Consiglio Direttivo prevista per la sera del 26 aprile alle ore 21.

4. Il Presidente riferisce al Consiglio che nell'incontro del 22 novembre era emersa la possibilità di organizzare il Convegno Nazionale della SFI per l'anno 1996 come uno scambio filosofico con la Francia. In quella occasione la proposta fu accolta molto favorevolmente, tanto che nel corso dei mesi sono stati avviati i contatti necessari con le autorità e le società francesi, oltre che con l'Istituto Banfi per la migliore cooperazione tra i vari enti del Comitato organizzativo. Il Presidente pertanto sottolinea il ruolo rilevante della SFI nella preparazione scientifica dell'evento in collaborazione con la Société Française de Philosophie, l'Association des Professeurs de Philosophie e invita pertanto il Direttivo a definire il tema del convegno e a indicare i nomi dei possibili relatori italiani e francesi.

Dopo ampia discussione il Consiglio stabilisce il titolo del Convegno: "La filosofia e il suo insegnamento in Francia e in Italia" e suggerisce vari nomi di professori italiani e francesi di chiara fama e prestigio internazionale come possibili relatori. Tuttavia delega il Presidente ad operare le scelte necessarie, sentiti anche i desiderata degli altri istituti organizzatori nonché le disponibilità degli stessi interessati.

5. Per quanto riguarda i «Quaderni della SFI» il Presidente fa presente che nell'incontro del 22 novembre si confermò l'intenzione di avviare la collana. Vista l'impossibilità del Prof. Di Giovanni a terminare il lavoro per il mese di gennaio si invitò il Prof. De Pasquale a far pervenire alla Segreteria il suo manoscritto, ormai pronto, da dare alle stampe. A questo punto interviene la Prof. Sgherri che, insieme al Prof. Casertano, sollecita il Consiglio a rimandare la pubblicazione dei «Quaderni» al momento in cui si sarà certi di avere almeno quattro numeri. Il Consiglio accetta la proposta.

Non essendovi altri argomenti di discussione la seduta è tolta alle ore 18.

RECENSIONI

U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995, pp. 174.

«Tragico è quel conflitto in cui le forze che si combattono tra loro hanno tutte ragione...». Questa citazione, tratta da un testo di K. Jaspers, sembra riassumere, in una sola battuta, l'articolata e affascinante interpretazione che dell'opera tragica greca, e del suo più doloroso ma più profondo messaggio, viene qui fornita dall'Autore.

Edipo, figura centrale del dramma sofocleo e simbolo, al tempo stesso, dell'umanità intera, è un'endiadi, un indissolubile intreccio di contrarietà. Inconsapevolmente figlio e sposo della madre, padre e fratello dei suoi figli, il suo destino è quello di non poter calcare la scena della vita recitando un'unica parte e di non poter rispettare, assumendo un solo ruolo, quell'univoca e lineare direzione della generazione che lo renderebbe semplicemente uno. Egli è, invece, condannato ad essere "due in uno", a vivere con sofferenza la scissione di una duplice verità.

Ma, in realtà, tale doppio destino — non destino eccezionale dell'eroe bensì condizione naturale dell'uomo — diviene "tragico", innescando un'inarrestabile catena di sciagure che si abbatte anche sulle generazioni future, solo quando non viene accettato e vissuto come tale, ma forzato ad una soluzione. Il dramma di Antigone, erede del destino di Edipo, non sta — come vuole l'interpretazione tradizionale — nel suo essersi voluta opporre, quale paladina di un *nomos* religioso, a Creonte, il difen-

sore delle leggi della città. Antigone e Creonte si sono entrambi macchiati, pur su versanti diversi, della stessa colpa: quella di voler prendere una "decisione" e, con la scelta, di voler sciogliere una contraddizione e annullare una duplicità. Polinice, fratello di Antigone, morto mentre muoveva guerra alla sua città, è, al tempo stesso, nemico di Tebe e suo cittadino. Come nemico e traditore il suo corpo non merita sepoltura, ma come tebano, concittadino e fratello, non gli si può negare certo quest'ultimo atto di pietà. Il suo destino, anche dopo morto, è duplice, come quello del padre Edipo: egli "deve" e "non deve" essere sepolto. Dinanzi a questa contraddizione Antigone e Creonte manifestano la loro irriducibile volontà a risolvere la situazione parteggiando ognuno per uno soltanto dei due corni della contraddizione. Ma è proprio il desiderio di una decisione, che debba intervenire ad appianare, a semplificare, a dividere ciò che, per sua natura, è profondamente unito nella sua complessità, a scatenare il meccanismo del tragico.

Dalla dolorosa saggezza dei Greci giunge quindi sino a noi moderni — e sembrano queste le conclusioni dell'A. — un chiaro monito: quello di guardare alla natura dell'uomo, e alla sua reale condizione di vita sulla terra, come ad un indissolubile insieme di potenza e di miseria, di gioia e di sventura, di orizzonti infiniti e di limitate contingenze. Prometeo, che agli uomini donò le tecniche, dotando la terra di questo supremo strumento di dominio sulla na-

tura, è condannato alle catene per l'eternità; il suo dono all'umanità reca benessere e danno insieme, libertà e prigione, signoria e schiavitù.

Il racconto degli antichi miti dei Greci — dalle vicende di Edipo a quelle di Dioniso, dalla metamorfosi di Narciso al dono di Prometeo — che l'A., nello svolgimento della sua tesi, ci ha fatto assaporare anche nella loro avvincente ed incantevole dimensione di fiaba, piega, quindi, gradevolmente e senza bruschi salti, verso una conclusione che, radicandosi su una profonda lettura della contemporaneità, ha per questa stessa parole di suggerimento.

All'onnipotenza prometeica che pensa l'uomo re della natura, superiore ad ogni altro essere vivente per il suo infallibile potere di controllo, è preferibile che subentri il modello di Epimeteo, "colui che vede dopo", che saggiamente impara dalla propria stessa esperienza, riconoscendo l'aspetto doppio d'ogni umana vicenda.

Ma questa lettura della mitologia greca che ha attinto sin nel dettaglio a fonti letterarie e filosofiche insieme, fondendo suggestioni e analogie in una sintesi coerente, sembra lasciare un'ombra di dubbio — o forse una conclusione aperta — sul ruolo giocato, qui nel testo, dalla riflessione platonica.

Platone infatti, da un lato, come lo stesso A. sostiene nel Prologo, ha introdotto nella sua riflessione filosofica il concetto dell'endiadi, "uccidendo" l'essere sempre identico a sé del padre Parmenide e ammettendo la complicità di identico e diverso, uno e molti, essere e non essere: tali sono i risultati di dialoghi quali il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Filebo*. Dall'altro lato egli avrebbe invece, nel *Protagora* e nel *Politico*, introdotto una significativa variazione del

mito di Prometeo secondo la quale, poiché le tecniche non sono sufficienti ad assicurare una civile convivenza tra gli uomini, si rende necessario l'intervento di Zeus per inviare sulla terra "l'arte regia", ovvero la tecnica della politica, della quale fa parte anche la tecnica della guerra. Onnipotente sarebbe allora l'uomo, secondo Platone, in quanto possessore dell'arte del governo. La sua volontà di potenza starebbe tutta nell'utopica illusione di realizzare, sulla terra, una forma di eterna giustizia. Ma l'esaltazione dell'umana capacità politica, priva della coscienza del suo limite, ha prodotto — come suggerisce l'A. stesso — anche nella storia più recente innumerevoli danni.

Qual è allora il vero Platone, potrebbe a questo punto obiettare il lettore? Quello che teoreticamente accetta la duplicità dell'uno o quello che progetta, nell'utopia lo stato giusto? Quello che descrive l'amore per la stessa filosofia come una divinità intermedia che si muove tra i due momenti dell'ignoranza e della conoscenza o quello che sembra voler annullare ogni contraddizione nella pianificazione di uno stato perfetto?

O forse, facendo nostra la lezione dell'A., non possiamo che continuare a chiederci se il pensiero del grande filosofo sia esso stesso destinato, come ogni cosa che discenda dall'uomo, ad oscillare e a dibattersi continuamente tra i poli inseparabili della contraddizione?

Maddalena Meoli

V. Girotto, *Il ragionamento*, Bologna 1995, pp. 283.

Il ragionamento è l'insieme dei processi mentali attraverso i quali vengono

tratte delle inferenze, cioè l'insieme dei processi attraverso cui vengono elaborate nuove conoscenze (conclusioni) a partire da conoscenze date (premesse). L'intero processo si dice inferenza. Da tempo la filosofia, in quanto logica, si è interessata alle inferenze ed ai criteri della loro validità. Anche la psicologia dal canto suo ha studiato tali processi. Fino al secolo scorso i rapporti tra le due discipline non erano abbastanza chiari: l'opinione corrente era che la logica studiasse le leggi del pensiero. Grazie all'opera di Frege e di Husserl la logica è riuscita ad emanciparsi dalla psicologia, chiarendo che il terreno su cui essa si muove è il rapporto proposizionale. Non altrettanto è riuscita a fare la psicologia (per lo meno per quei settori che studiano il ragionamento e l'intelligenza), le cui posizioni, in genere, sono state subordinate a quelle della logica.

Negli ultimi decenni tuttavia gli studi in questo campo si sono moltiplicati significativamente, mutando in modo notevole le precedenti prospettive. A fare il punto sulla situazione viene ora un agile e chiaro volume di Vittorio Girotto che prende in rassegna il dibattito in corso, incentrato essenzialmente su tre problemi: il problema delle competenze, ovvero come fa un soggetto ad acquisire naturalmente la capacità di ragionare in modo formalmente corretto; il problema degli errori sistematici, ovvero come spiegare le prestazioni che si differenziano da quelle che si dovrebbero fornire se si seguissero i principi normativi della logica; il problema degli effetti esercitati dal contesto e dai contenuti delle premesse sulle conclusioni. Tra le teorie più accreditate che si dividono il campo vi sono la teoria della logica mentale, la teoria degli schemi

pragmatici e la teoria dei modelli mentali.

La prima teoria ha tradizioni antichissime, da Aristotele in poi, e sostiene l'idea che nella mente esistono degli schemi formali d'inferenza che portano alla derivazione di conclusioni valide, indipendentemente dai contenuti delle premesse. Attualmente i teorici più importanti che sostengono questa posizione sono Piaget e Fodor. Il primo, tra l'altro, sostiene che ogni persona, per quanto ignorante di logica, costruisce delle operazioni formali di pensiero che coincidono con quelle della logica formale. Questa teoria non riesce tuttavia a spiegare l'esistenza di errori sistematici e non riesce a render conto degli effetti di contenuto che si danno in molti casi. La seconda teoria può essere considerata una riformulazione debole della prima: i processi di ragionamento dipenderebbero da particolari regole d'inferenza specifiche dei contenuti cui si applicano. Queste regole però non raggiungono il grado di generalità che possono raggiungere le regole della logica standard. Tale teoria supera l'obiezione dell'effetto del contesto in cui incappa la teoria della logica mentale ma non spiega ancora il problema degli errori sistematici. La terza teoria è stata proposta di recente, a partire dagli anni '80, da Johnson-Laird e sostiene che il ragionamento non dipende da regole d'inferenza, più o meno generali, ma dalla costruzione ed elaborazione di rappresentazioni mentali (modelli mentali) delle premesse. Un problema di ragionamento consiste essenzialmente nel comprendere il significato delle premesse e nella ricerca di rappresentazioni alternative delle stesse rispetto a quelle che si tendono a costruire inizialmente.

Il volume di Girotto analizza in modo

puntuale i problemi connessi al ragionamento induttivo ed all'evoluzione del ragionamento in relazione alle tre indicate teorie.

La deduzione è definita come quel processo inferenziale in cui le conclusioni non aumentano l'informazione contenuta nelle premesse. Girotto esamina inizialmente l'ipotesi della logica mentale secondo la quale le persone non esperte di logica possiedono un repertorio di schemi d'inferenza di tipo formale, che vengono applicati cioè indipendentemente dal contenuto delle premesse del problema o del contesto in cui sono inseriti. Un assunto base di questa teoria è l'attribuzione alle persone adulte di una competenza formale che dovrebbe impedire errori di ragionamento in semplici problemi deduttivi. Una lunga serie di ricerche empiriche ha invece dimostrato che i soggetti adulti normali producono prestazioni erranee in alcuni semplici problemi, come il *modus tollens*. Alcuni teorici dell'ipotesi della logica mentale considerano queste prestazioni erranee, non come dei veri e propri errori, ma come la conseguenza dell'azione di vari fattori extra-logici, come i limiti di memoria e di attenzione dei soggetti. Un problema standard per lo studio della psicologia del ragionamento deduttivo, è il problema della selezione o delle 4 carte di Wason, un problema abbastanza formalizzato utilizzato per testare alcune regole della logica proposizionale. Le difficoltà di questo tipo di problema (90% di risposte scorrette) non può essere spiegata invocando l'opera di fattori extra-logici; pertanto ai sostenitori della teoria della logica mentale non rimane altra soluzione che escludere dal repertorio degli schemi inferenziali posseduti dai soggetti, quegli schemi che dovrebbero essere

all'opera in compiti come questi, e che invece manifestamente non lo sono. Tuttavia il fatto che in versioni dello stesso problema in forma non astratta, ma dotata di contenuto specifico, la maggior parte dei soggetti abbia raggiunto la soluzione mostra che l'esclusione di alcuni schemi di pensiero dal nostro repertorio naturale non può essere valida e che gli errori sistematici devono essere attribuiti a qualche altra causa. Più in generale il fatto che le prestazioni varino in funzione dei contenuti presi in considerazione sembra difficilmente spiegabile in base ad uno degli assunti fondamentali della teoria della logica mentale, che afferma l'esistenza di regole formali operative indipendentemente dai contenuti. Nelle versioni più recenti della teoria, gli effetti di contenuto e di contesto vengono attribuiti all'azione di fattori extra-logici che determinano l'interpretazione delle premesse sulla quale operano gli schemi d'inferenza naturali. I risultati principali ottenuti nelle ricerche che hanno seguito questa impostazione hanno dimostrato l'importanza di svariati fattori linguistici che sono presenti nelle premesse inferenziali o nei problemi di ragionamento.

Da questi fattori, che spesso danno luogo ad interpretazioni fuorvianti, deriverebbero gli errori sistematici che si riscontrano, e non dalla mancanza di una "logica mentale"; questo permette la riproposizione della teoria classica, seppur in forma molto debole.

I problemi relativi all'importanza dei contenuti delle inferenze sui risultati ottenuti è al centro dell'analisi della teoria degli schemi pragmatici di ragionamento (Nisbett), che postula l'esistenza nel soggetto di alcuni schemi d'inferenza legati alla conoscenza di certi par-

ticolari domini. La teoria, tuttavia, lascia aperto il problema della competenza deduttiva dei soggetti, non può cioè spiegare l'evidente capacità della maggior parte dei soggetti di risolvere semplici problemi inferenziali (*modus ponens*) in cui le premesse non presentano un contenuto specifico. Non risolvere il problema delle competenze significa anche non risolvere il problema degli errori: la maggior difficoltà a parità di contenuto neutro dei problemi *modus tollens* rispetto a quelli *modus ponens* non può essere attribuita all'azione di una qualche regola d'inferenza specifica al contenuto.

Una nuova prospettiva, sorta di recente, quella dei modelli mentali, sembra in grado di spiegare con maggior efficacia delle altre i tre problemi relativi al ragionamento deduttivo. A differenza delle tradizionali teorie logiciste, la teoria dei modelli mentali considera un ragionamento come un processo semantico in cui si costruiscono e si manipolano rappresentazioni mentali delle premesse.

«Le fasi cruciali dell'intero processo sono, da un lato, l'interpretazione delle premesse in un modello mentale che tenga conto delle conoscenze generali e, dall'altro, la ricerca di controesempi nei confronti delle conclusioni cui si è giunti, nel tentativo di costruire dei modelli alternativi delle premesse» (Johnson-Laird).

Ovviamente per questa posizione non si pone assolutamente il problema relativo all'acquisizione, da parte del bambino, delle regole della logica formale in quanto logica della mente, dal momento che non esiste nessuna logica della mente. Gli errori di prestazione, invece, vengono attribuiti ai limiti della memoria di lavoro che vincola il pro-

cesso di costruzione e di validazione dei modelli mentali in cui consiste il ragionamento. Anche ai contenuti ed al contesto delle premesse è attribuito un ruolo significativo in quanto contenuti e contesto familiare possono favorire o no il processo semantico di interpretazione/validazione delle premesse. Attraverso un medesimo processo vengono spiegati, dunque, i tre problemi di base di ogni teoria del ragionamento. Si tratta quindi della teoria che attualmente appare come la più completa e nello stesso tempo come la più economica. Girotto successivamente passa ad esaminare il ragionamento induttivo che viene identificato, in genere, col ragionamento probabilistico cioè quel tipo di ragionamento in cui i soggetti devono fornire stime di probabilità circa l'accadimento di determinati eventi in base a delle informazioni date. Tre sono i fattori che sembrano giocare un ruolo significativo nella capacità dei soggetti normali (cioè non studiosi di logica o statistica) di risolvere problemi di tipo probabilistico: fattori di ordine euristico/linguistico; la conoscenza relativa al mondo esterno e la rappresentazione mentale. Riguardo al primo punto il ragionamento probabilistico risulterebbe per la maggior parte guidato da alcune "strategie" (euristiche) che si rivelano spesso efficaci, economiche, ma non sempre corrette, in quanto danno luogo ad errori sistematici: per esempio le euristiche della rappresentatività (relazione di somiglianza tra un individuo e la classe di appartenenza) e quella della disponibilità relativa (possibilità di richiamare in memoria dati significativi per il problema) portano ad una tendenza a trascurare le probabilità di base. Altre ricerche hanno sottolineato il ruolo significativo che le ambiguità lingu-

stiche relative al testo dei problemi e le conoscenze stereotipate del mondo esterno hanno nel determinare la risposta dei soggetti. Riguardo alla rappresentazione mentale un importante ruolo di controllo sembra essere giocato dal pensiero controfattuale ovvero la capacità di costruire mentalmente mondi possibili diversi da quello reale in relazione alla situazione problematica data di fatto.

La teoria dei modelli mentali ha un peso significativo anche nel campo del ragionamento induttivo. Il nucleo centrale della teoria (la difficoltà a trarre inferenze dovuta ai limiti della memoria di lavoro) sembra applicabile anche fuori dall'ambito della deduzione, in quanto individua effetti come quello della focalizzazione (tendenza a costruire modelli centrati sulle informazioni esplicite contenute in un problema) o quello della disgiunzione (difficoltà a rappresentare l'insieme delle combinazioni derivanti da due ipotesi mutualmente escludentisi) che, presenti nell'ambito del pensiero induttivo, caricano in modo rilevante la memoria di lavoro. La teoria dei modelli mentali sembra, quindi, fornire un possibile tentativo di spiegazione unitaria, basata sul ruolo centrale della rappresentazione mentale, di fenomeni emersi in varie attività di pensiero.

L'ultimo capitolo affronta il tema affascinante dello sviluppo e dell'evoluzione del ragionamento. È noto che le ricerche sullo sviluppo cognitivo di Piaget e della sua scuola hanno rappresentato per molti decenni un punto di riferimento obbligato per tutti coloro che si occupano di sviluppo del ragionamento, il cui punto finale è rappresentato dall'acquisizione, durante l'adolescenza, di una serie di regole formali d'inferenza. La ricerca ha invece mostrato

l'esistenza di limiti nel ragionamento inferenziale degli adulti e parallelamente è stato rivelato che anche i bambini, in certi casi, usano il ragionamento inferenziale. Anche in questo campo più promettente e conforme ai risultati ottenuti si rivela essere la teoria dei modelli mentali, che interpreta il ragionamento come un processo semantico a carico della memoria di lavoro che è presente ed operativa ad ogni livello d'età, anche se ovviamente con capacità di carico diverse secondo le varie età. Lo sviluppo delle capacità di ragionamento coincide, quindi, con lo sviluppo delle capacità operative della memoria di lavoro. I problemi che comportano un minor carico di lavoro saranno pertanto risolti anche dai bambini più piccoli, quelli che comportano un carico di lavoro maggiore saranno risolti solo dagli adulti, ma non da tutti.

Un altro tema affrontato è quello del rapporto evoluzione-ragionamento. Sono ben note alcune posizioni teoriche che sostengono l'intrinseca razionalità del pensiero umano in quanto prodotto dall'evoluzione naturale, dato che la presenza di errori sistematici nel ragionamento sarebbe incompatibile con i fondamenti stessi dell'evoluzione. Alla base di questa posizione vi è l'idea che l'evoluzione produce organismi ottimali (cioè con più probabilità di sopravvivenza e riproduzione) e che tali sistemi ottimali sono razionali. In realtà un'identificazione semplice di razionale ed ottimale non è possibile in quanto si può ipotizzare un organismo (o sistema inferenziale) che produce solo credenze vere ma con metodi troppo costosi, e quindi razionale ma meno adattivo (l'adattabilità nasce da una ponderazione tra la produzione di credenze vere e la capacità di usare in modo economico ri-

sorse finite) di un organismo che con procedure meno costose produce credenze vere mescolate a credenze false positive. D'altronde, come ormai è chiaro dagli studi biologici, la selezione naturale non è l'unico meccanismo dell'evoluzione (basti pensare alla deriva genetica) né può agire su tutte le caratteristiche fenotipiche dell'individuo (fenomeno della pleiotropia), soprattutto non è l'unico meccanismo che opera all'interno dei processi culturali. Si può sostenere, pertanto, che vi sono dei sistemi inferenziali le cui differenze non sono legate a procedure di aumento dell'adattamento biologico, e che quindi non necessariamente possono dirsi più o meno ottimali rispetto ad altri. Ci si può, in conclusione, aprire ad una prospettiva di "pluralismo cognitivo", consapevoli dell'esistenza di una pluralità di strategie cognitive, nessuna delle quali può dirsi naturale, e che possono essere effettivamente acquisite attraverso l'apprendimento.

Sergio Santarnecchi

F. Crispini, *L'opinione del bene. A. Shaftesbury tra ispirazioni antiche e ragione moderna*, Napoli 1994, pp. 166.

Muovendosi fra gli opposti orizzonti storiografici sei-settecenteschi e contemporanei, alla riflessione etica shaftesburiana Crispini ne *L'opinione del bene* vuol ridare, grazie alla sua nota perizia di storico delle idee, uno spessore teorico situantesi «(...) sui due versanti di collegamento con le ragioni degli antichi e di assorbimento degli elementi più vitali della modernità» (p. 28).

Se a Shaftesbury ben si addice peraltro quella etichetta di "gentile Platone d'Europa" (...) al tempo stesso resta-

no intatti certe movenze e certi temi del pensiero shaftesburiano che certamente lo inscrivono negli orizzonti storici e speculativi della "modernità"» (p. 14), secondo la visuale del "naturalismo benevolistico", all'interno della quale è possibile «recuperare per l'uomo forme originarie e più autentiche di vita» (p. 19).

Al di là di ogni intento storiografico volto a scoprire, nel solco scavato da quei filosofi del sentimento morale quali Hume, Hutcheson e Mandeville, precorriti dell'etica contemporanea, «(...) ad altro — avverte Crispini nell'*Introduzione* — è rimasto rivolto l'intento e cioè a dare una migliore e più ricca visione prospettica di una "etica sentimentalistica" che di solito viene esageratamente spogliata di alcuni suoi rilevanti spessori e ridotta al rango di una celebrazione lirica e retorica delle più nobili qualità umane (...)» (p. 21).

Nel cap. I è posta in luce l'opposizione di Shaftesbury, negli *Essay-Writers* come nelle *Characteristicks*, al formalismo, all'intellettualismo e all'etica dimostrativa, e parimenti il suo non indulgere al relativismo, dato l'intento descrittivo «di ricostruire i lineamenti dell'agire morale individuandone le basi, i moventi e i fini» (p. 37). L'esplorazione della vita interiore, o meglio della "scrittura dello specchio", consente di cogliere «gli elementi costitutivi ed originari delle azioni umane» (p. 42), favorendo, lungi da ogni approccio metafisico, «(...) un controllo ed una vigilanza ed assidua sorveglianza della vita intima» (ibid.). Insomma nell'analisi fenomenologica e "soliloquiale" shaftesburiana, Crispini vede spezzarsi ogni antagonismo fra la vocazione morale e le disposizioni naturali, nella ricerca, tra il *Philosophical Regimen* e il *Soliloquy: or, Advice to an Author*, di regole di

condotta che, nel controllo della dimensione extralogica della soggettività, non comprimano l'autenticità del "sé". L'irriducibilità dell'universo morale shaftesburiano sia al mero soggettivismo sia a presupposti normativi ontologizzanti è sottolineata nel cap. II. «Il nostro Autore — si legge infatti — percorre una via intermedia per la quale il bene non è certamente ed innanzitutto un'opinione (...) e (...) nemmeno è uno di quei valori assoluti di cui devono appropriarsi (...) le azioni umane per potersi dire morali» (p. 76). Purtuttavia l'opinione, con la fantasia e l'immaginazione, fonte di passioni, esige un "disciplinamento" secondo la lezione di Epitteto e Marco Aurelio, e può diventare un elemento di giudizio.

Nel cap. III si pone in evidenza come Shaftesbury delinea una "economia delle passioni" in cui fra legge razionale e legge naturale si instaura un equilibrio funzionale che prelude, attraverso una sorta di "magia morale", al bene e alla virtù.

La lettura dell'opera del moralista inglese acquista, nel cap. IV, il senso di un "ritorno" alla saggezza classica secondo una visuale non esclusivamente stoica, avente il suo centro in una "retorica" della *paideia*, che sa conciliarsi con gli orizzonti della ragione moderna, tesa a definire un "saldo fondamentale" dell'etica.

Quel che Crispini scopre in Shaftesbury è dunque una "nuova soggettività etica" la quale, pur richiamandosi alla individualità classica, sa «atteggiarsi secondo una ritrovata 'energia' che, nel mentre non recide il nesso solidare con tutta la realtà, la costituisce in una struttura in cui vi è proporzione, ordine ed una 'eccessività' controllata» (p. 150), una soggettività da cui derivi «una condotta libera, responsabile, virtuosa e fe-

lice» (ibid.). All'interno della rivisitazione storica e teorica in discussione, resta tuttavia aperto il problema di rompere il silenzio di Shaftesbury per scoprire, al di là della visione stoicizzante prevalente, quali siano le sue vere opzioni intorno alle direttrici moderne e il relativo livello di consapevolezza sottesi alla ispirazione etica.

Mirella Fortino

F. De Natale, *Esistenza, filosofia, angoscia*, Bari 1995, pp. 382.

Esistenza, filosofia, angoscia è un testo che, al «censore, divoratore di paragrafi» di cui parla Kierkegaard (K.) in *Timore e tremore*, non può che apparire "sfuggente" e di difficile "collocazione". È un libro su Kierkegaard ed Heidegger (H.)? Questi nomi, però, non compaiono neanche sulla copertina. Si affacciano solo all'interno, in un sottotitolo che li vede preceduti da "tra". Allora è un lavoro tra K. ed H., laddove lo *zwischen* è — come direbbe H. — proprio il modo d'essere dello scritto e, forse, in questo caso, anche di chi scrive (dato che già nel 1981 l'Autore poneva la filosofia husserliana "tra" due irrazionalismi [cfr. *La filosofia e i due irrazionalismi*, Bari] e, ancor più di recente, la problematica ecologica *Tra saggezza ed illusione* [in «Paradigmi», 36, (1994), pp. 397-425]? E, se è così, perché non "dentro" o perché non "in" K. ed H.? Perché questo implicherebbe in ogni caso o un lavoro storiografico — e, quindi, una "spiegazione", un "voler fondare", una "presa di posizione" — o una filosofia di tipo "forte" e (pro)positivo — alla maniera di quelle che, come ricorda ironicamente

te lo stesso De Natale con K. [pp. 108 ss.], pretendono di comprendere e poggiare su di sé l'intera realtà, quasi che, chi le fa, non avesse già abbastanza "peso" da sopportare: cioè "se stesso e la sua esistenza". Parlare di "tra", invece, vuol dire pensare ad un "viaggio", ad un reale "ricercare", significa inseguire domande più che risposte, compagni di cammino, più che «avversari o alleati» (p. 27), comunicazione di esperienze, più che consigli per costruire interpretazioni o sistemi.

Certo, il famoso "censore" potrebbe far notare come *Esistenza, filosofia, angoscia* — nonostante questo — poi tematizzi due "trattati" filosofici (*Il concetto di angoscia ed Essere e tempo*) e si presenti comunque con una "struttura" armonicamente "connessa" (i primi due capp. su K., gli ultimi due su H. e quello centrale su entrambi). Ed è vero. Eppure ciò non basta per fare di questo libro (o di quelli di K. ed H.) un'opera "sistematica" nel senso "classico" del termine. Se c'è, infatti, qualcosa che la costituisce "propriamente" è — come si legge nella prima pagina della *Prefazione* — il suo avere avuto «origine nel corso di Filosofia teoretica (...), tenuto il 1993/94 nell'Università di Bari». Ed è proprio in questa originalità/originarietà che si radicano il suo "tra" e la sua "ambiguità" — per dirla con i *Concetti fondamentali della metafisica* di Heidegger.

Ambiguo è già scrivere qualcosa che è stato pensato innanzitutto per essere detto. Ambiguo è già proporre, in un corso "accademico", temi "incerti, friabili, paludosi" (poco accademici), come l'esistenza, la filosofia e l'angoscia (p. 11), ma ancor più ambiguo è farlo attraverso Autori "costituttivamente" tesi al di "fuori delle aule uni-

versitarie", "indisciplinati" testimoni "di un modo 'altro' di fare filosofia (...), ora ironico fino ad essere dissacrante, ora ermeneuticamente volto" più all'esterno che all'interno dei "nessi" proprio della "scolastica" metafisica (p. 202).

Cercare, però, di sciogliere queste ambiguità vuol dire non capire la proposta — contemporaneamente "didattica" e "filosofica" — di *Esistenza, filosofia, angoscia*. Pensarlo solo come un lavoro di ricerca, significa non cogliere che, per chi scrive, fare filosofia vuol dire appunto «rivendicare l'esistenza» e la sua "paticità" contro «i deserti ghiacciati dell'astrazione» (p. 14; 200). Pensarlo, d'altra parte, solo come la trascrizione di un corso di lezioni, comporta il farsi sfuggire che per l'Autore l'insegnamento non è "mera ed asettica successione di conferenze", ma "comunicazione", "incontro e scontro tra personalità diverse" e "situazioni emotive collettive ed individuali". Per dirla col motto kierkegaardiano apposto alla *Premessa*: tener presente «che filosofare non significa tenere discorsi fantastici ad esseri fantastici, ma che si parla a degli esistenti».

«Solo se si concepisce così, peraltro, un progetto di 'ricerca' presenta il rischio della fallibilità: quando (...) si solleva dall'assemblaggio storico-erudito delle interpretazioni (...), nel quale il risultato è già garantito, perché i pezzi sono già a disposizione e si tratta solo di vedere come li si ordina» (pp. 9-10).

Ed è la consapevolezza di questo "rischio" che sola può "animare" le pagine di un testo filosofico: per esempio nella "costruzione", o, forse, bisognerebbe dire "distruzione": cioè nel giocare "illusionisticamente" (come gli stessi K. ed H.) a creare nel lettore (o

nell'ascoltatore) aspettative immediatamente deluse. E così, il primo cap. (significativamente *Tra pathos e logos*), dopo aver mostrato i due approcci "canonici" al "caso" Kierkegaard (quello biografico-psicologico e quello storico-economico-critico), parte invece *ex abrupto* con i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (perché è il nesso ragione-necessità, qui immediatamente evidente, che "fa accapponare la pelle" a K., che "minaccia" la sua esistenza, oltre e prima che la sua filosofia). Ed il secondo cap., dopo aver presentato *Il concetto di angoscia* come uno tra i testi più pesantemente teologici di K., si diverte a "saccheggiare" in esso proprio i «luoghi (...) meno trattatistici e teologici». Il terzo capitolo, d'altra parte — che già ha una collocazione "impropria" per il fatto che, essendo l'unico "sui" due Autori, avrebbe dovuto, forse, essere posto all'inizio del libro — è ulteriormente "dislocante" per la sua struttura e per il suo contenuto. Per la sua struttura: perché nella generale "economia" teoretica del libro, emerge come una voce profondamente storica (o storiografica). Per il suo contenuto: perché, mentre finalmente sembra giustificare l'accostamento K./H. (e quindi il testo stesso), in realtà lo scompagina ulteriormente. E così, dopo aver tentato: 1) la strada del Convegno del 1964 su *Kierkegaard vivante* (quello nel quale anche H. presentò un suo contributo: ma non era su K.!); 2) la strada della prolusione heideggeriana del 1957 (nella quale H. ricorda che tra le letture più stimolanti della sua giovinezza c'è appunto quella di K.: ma non basta aver studiato un Autore per avere con esso "relazioni profonde"); 3) la strada della letteratura secondaria heideggeriana e kierkegardiana (tutte più o meno con-

cordi o nel rifiutare l'accostamento tra i due pensatori o nell'accostarli talmente tanto da snaturarne il pensiero); 4) la strada dell'esistenzialismo italiano (se sono stati visti come esistenzialisti un motivo ci sarà! — Sì, ma, sebbene "fortunato", è solo un motivo "equivoco"); 5) la strada del lessico anticaccademico (indubabilmente quello di *Essere e tempo* è anche un lessico kierkegaardiano: perché? perché — come spiega Gadamer — non vuole essere il linguaggio del «*pathos* professorale che si spegne nei corridoi delle aule universitarie» (p. 201)? ma basta questo per essere "seguaci di K.?"?); ed, infine 6) la strada di *Heidegger... su Heidegger e Kierkegaard* (cioè l'analisi di alcuni passi delle lezioni del 1941, uniche pagine di tutta la *Gesamtausgabe* in cui H. si confronta — nel corso di una serrata autointerpretazione — direttamente con K., facendo vedere, sì, quanto gli sia "debitore", ma anche e soprattutto quanto gli sia "lontano") — e qui il "divoratore di paragrafi" si potrebbe chiedere perché l'Autore non faccia notare come, a parte brevi cenni, non ci sia stato ancora nessuno (storico o teoretico) che si sia soffermato su questo corso, edito solo nel 1991; ma evidentemente, anche e proprio dove "accresce il patrimonio" scientifico, De Natale rivendica, col silenzio, il suo non voler fare storiografia — dopo aver tentato, dunque, tutte queste vie, il cap. si conclude, paradossalmente: non sappiamo «perché proprio K.» accanto ad H. (come qualche anno fa Heidegger accanto a Plotino, cfr. *Consonanze imperfette*, in *Confronti con Heidegger*, Bari 1992, pp. 33-65), però siamo certi che in questo accostamento più che in ogni altro ne va di quello: esistenza-filosofia-angoscia.

Infatti (cfr. IV e V cap.) per entrambi gli Autori, ciò che costituisce il proprio dell'uomo non è l'intelletto o la ragione, ma la passione e l'affettività (e, forse, la filosofia dell'esistenza — non l'esistenzialismo — è proprio questa filosofia della "paticità"); non la determinazione e la necessità, ma la possibilità e la libertà (e quindi la scelta o il progetto, limitati e "gettati" quanto vogliamo, ma in ogni caso "slancio" che investe la totalità dell'esistere e può risignificarla in ogni istante); non l'eternità o la temporalità piatta e lineare degli "ora", ma l'attimo, lo sguardo della decisione e del salto nel quale solamente sono possibili la salvezza (K.) o l'autenticità (H.). E l'angoscia? «Tremore che percorre costantemente l'esserci», è proprio la tonalità emotiva che prepara o consente questo passaggio, emozione che, se non "viene oppressa e mascherata", ma "audacemente" vissuta «è capace di aprire una dimensione esperienziale diversa» e non necessariamente "orrorifica" — come comunemente si pensa (pp. 19-20). E, se in K. questa dimensione è solo quella della fede (certo, una fede "passionale", tormentata, mai data una volta per tutte, ma comunque rivolta ad un approdo che è al di là dell'uomo, degli altri e del mondo), per cui: «o credi o ti uccidi» (p. 176), per H., invece, è la dimensione dell'essere per la morte (pp. 30 sgg.), cioè dell'avvertire che «tutto ciò che è potrebbe anche non essere», ma in (e per) questa "precarietà", "siamo", siamo nel mondo, tra le cose, con altri uomini e dunque è possibile anche essere autenticamente in rapporto con loro: non cosa tra le cose, non maschera nel "Sì" che è "Nessuno", non passato o futuro reificato in un presente di fatti "spietati", "brutali" e "insignificanti"

(p. 351), ma pulsare della vita, raccolta e tensione del possibile, concentrazione del sé e dispiegamento nell'altro: perché, solo «se — ed in misura che — io sono me stesso», posso «'aprirmi' autenticamente agli altri» e posso, pur agendo sulle cose, «lasciarle genuinamente venirmi incontro», coglierle nel loro darsi spontaneo (pp. 332, 240-41).

Un discorso a parte meriterebbero gli *Excursus* che completano il libro: «vere e proprie 'digressioni' e/o 'incursioni' in terreni confinanti con quello centrale dell'analisi e, spesso, (...) direttamente provenienti dall'oralità delle lezioni» (p. 6). E possiamo immaginarci lo "spaesamento" degli studenti, che si sentono dire (*Primo Excursus*) che il corso che stanno seguendo è in realtà una tematizzazione dell'assurdo, o che (*Secondo Excursus*) si vedono teatralizzare (ma questo accade in parte anche nell'ultimo *Excursus*) davanti agli occhi la *Critica della ragion dialettica* di Sartre: un Sartre che, dopo aver detto che la "Filosofia" non esiste ed essersi già corretto specificando che in realtà di filosofie ce ne sono tre (Cartesio/Locke, Kant/Hegel, Marx), «inciampa in Kierkegaard» e si vede quasi costretto ad ammettere che effettivamente ce n'è una "quarta", perché l'"angusto" danese (che «scappa tra i ghiacci dello Jutland», «inseguito e minacciato dai concetti» hegeliani), nella «profondità infinita» della sua lotta per l'"esistenza", sembra aver ragione (persino con Marx) contro Hegel. Ma dov'è l'Autore del libro? Con Sartre? Con Marx? Con Kierkegaard. Una cosa è certa, anzi due. E chiudiamo con queste due certezze (traendole dagli ultimi due *Excursus*: *'Conoscenza' del mondo e filosofia della 'deiezione'* e «... nella notte chiara del niente dell'angoscia»).

Primo: non è (più) con Husserl. Non è (più) — come dice tra le righe della n. 25 a p. 288 — con le pagine in cui opponeva all'irrazionalismo "pigro" di Heidegger la razionalità pratica husserliana (cfr. *Skepsis. Studi husserliani*, Bari 1989, pp. 85-95) o in cui cercava nel "pathos etico" di questo "razionalismo" la possibilità di continuare per lo meno a "sognare" ciò che in esso "ci unisce" (cfr. *Ethos/Logos*, in «Paradigmi», 31 (1993), pp. 85-103).

Secondo: allora, se non nel pastore protestante Kierkegaard, c'è la possibilità di ritrovare l'Autore in Heidegger? Il capitolo finale è chiaro. No, se Heidegger è quello della "possibilità (diventata realtà)" di un filosofare talmente "deciso e volitivo" da risultare "politico" (e per di più nazionalsocialista). No, se Heidegger è il teorico dell'autenticità a tutti i costi, del *pathos* come strumento incontrollato (ed incontrollabile) dello "scuotimento" delle masse e della rinascita del popolo o del nuovo inizio della storia.

Ma, se l'Heidegger è quello successivo alla *Lettera sull'umanismo*, quello dell'*Ereignis*, del *Zu-einander-gehören*, della *Lichtung* e dell'*Anwesenheit*? E, prima ancora, se è l'Heidegger di *Che cos'è metafisica?*, cioè di quel testo in cui l'angoscia non ha niente di "eroico" o di "tragico", ma «suggerisce uno stato di quiete, addirittura di incanto, anche se si tratta di attimi»; non ha niente di volontaristico o di forzatamente intensificato, ma è un «essere sospesi tra i flutti dell'arretrare e del dileguare», apertura al «senso di caducità (...)» non soltanto di me come soggetto, ma dell'intera totalità dell'ente», rivelazione del mistero del suo "esserci", del suo "durare", del suo "essere presente", adesso, nonostante tutto, nonostante da un momento all'altro potrebbe anche

non esserci più (pp. 365 e sgg.)? Se è quell'Heidegger per cui l'esistenza ed il suo rapporto con l'Essere non è solo angoscia, ma anche noia, o magari stupore, gioia, amore — come sembra suggerire (anche se solo in poche righe) la stessa *Prolusione* del '29 (pp. 364-65)?

La conclusione dell'*Excursus* "pare" — in consonanza con il "metodo" del libro — rimangiarsi la conclusione del cap. V e la possibilità di un "ritrovamento" in Heidegger "pare" più vicina.

«Forse è a partire da qui — scrive De Natale — pensando a *Was ist Metaphysik?* — che si delinea un legame tra *Dasein* e *Sein*, che, dopo la notte dell'adesione al nazismo, si configurerà con tonalità emotive che non rimanderanno più al coraggio e alla paura, all'angoscia e alla morte e alle loro trasfigurazioni. Forse è a partire da qui che il rimando alla totalità dell'ente e all'Essere si configura come un'apertura, che non si chiude nella decisione ossessiva del 'voler essere autentici'» (pp. 371-72).

Dato, però, l'ambito (Il concetto di *angoscia* ed *Essere e tempo*) ed il metodo (problematico ed interrogativo) che si è imposto, il testo non va oltre. Che le considerazioni finali «restino come tracce di lavoro futuro; non come conclusioni, ma come esigenze di un ripensamento» — è l'ultima frase del quinto capitolo. Semplicemente "Forse", l'ultima frase dell'*Excursus* (e del libro): il che "esistenzialmente" è ciò che 'teoreticamente' è il 'tra' con cui si apre.

E, probabilmente, il suo più "autentico" essere kierkegaardiano e/o heideggeriano non poteva che essere un ribadire il suo *unterwegs-sein*: ricerca infinitamente aperta, scavo che, in "fondo", non può che restare, sempre, abissalmente incompiuto.

Annalisa Caputo

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria e della Redazione del Bollettino SFI (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, contributi, note, informazioni, recensioni, ecc.) va inviato al seguente indirizzo

Emidio Spinelli
Via C. Bertinoro, 13 - 00162 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti per l'anno 1997. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di L. 40.000 e che il numero C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori
Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale. Si rinnova inoltre l'invito ad inviare articoli che più che seguire lo schema tradizionale dell'articolo o breve contributo monografico vengano invece redatti secondo la forma della **rassegna bibliografica ragionata** su tematiche, periodi o autori di rilevante interesse. Si invita chiunque fosse intenzionato a proporre lavori che vadano in questa direzione a formulare per iscritto proposte precise e dettagliate.

È infine necessario che i contributi destinati alla pubblicazione vengano **dattiloscritti (o stampati mediante computer) secondo il formato-pagina standard di 30 righe per 60/66 battute e che siano assolutamente privi di criptiche e indecifrabili aggiunte, glosse o correzioni manoscritte.**



S.F.I.
c/o E. Spinelli
Via C. di Bertinoro, 13
00162 ROMA