

settembre-dicembre 1999

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



168 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA
Sped. abb. post. art. 2 - comma 20/C - L. 662/96 - Filiale di 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, con allegato un dischetto da 3.5" formattato su sistema Macintosh o Word per Windows. Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - 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 o stamparlo in corsivo;
 - 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 miscelanee, 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) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 168 - settembre/dicembre 1999

INDICE

G. Casertano, <i>Perché leggere ancora Platone oggi?</i>	p. 3
L. Seminara, <i>Sull'impossibile incontinenza dell'abile</i>	p. 17
G. Cospito, <i>Il dibattito bioetico</i>	p. 23
Didattica della filosofia	
A. Manchi-D. Papitto- G. Iannotta, <i>Un'esperienza didattica centrata sull'uso del testo elettronico</i>	p. 40
G. De Lucia, <i>La lettura come interrogazione guidata del testo</i>	p. 55
Convegni e informazioni	p. 67
Le Sezioni	p. 76
Recensioni	p. 87
Il sito internet SFI	p. 95

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 - Box 51
Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 068604360
e-mail: sfi@getnet.it
web site: www.getnet.it/sfi

CONSIGLIO DIRETTIVO

Giovanni Casertano (Presidente), Mauro Di Giandomenico e Luciano Malusa (Vice-presidenti), Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Girolamo Cotroneo, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Gregorio Piaia, Cesare Quarenghi, Anna Sgherri Costantini, Mario Trombino, Pasquale Venditti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Giovanni Casertano

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

Questa pubblicazione è stata stampata con il contributo del Ministero dei Beni Culturali

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

Perché leggere ancora Platone oggi?

Giovanni Casertano

Supponiamo che questa domanda sia fatta ad un uditorio: essa ha un senso provocatorio. A ben vedere, si presenta come, anzi è, una domanda retorica. Nella sua stessa formulazione, presuppone una risposta positiva. Come tutte le domande, provoca un'aspettativa. Come tutte le domande retoriche, ha già in sé il senso della risposta. Senonché, se il senso dell'aspettativa è univoco, non univoco è l'atteggiamento in cui ciascuno degli uditori si colloca di fronte ad esso. L'aspettativa che provoca è: alla fine ci saranno date delle ragioni, più o meno buone, in base alle quali ci sarà detto che sì, ha ancora un senso oggi leggere Platone. Questo è ben chiaro. Ma ciascuno degli ascoltatori si collocherà di fronte a questo senso, di fronte alle cose che si aspetta di sentirsi dire, in una situazione particolare. Qualcuno potrà pensare: sarà la solita tirata, più o meno professorale, e fatta più o meno per dovere d'ufficio, sui valori eterni espressi dai grandi del passato: non so che farmene; sarà un'altra cosa noiosa a cui sono costretto ad assistere. Oppure: per me è importante, mi piace leggere, e forse mi potrebbe piacere anche leggere Platone: forse ascolterò cose che mi interesseranno, e forse no.

Il titolo di una conferenza sotto forma di domanda è allora certamente una provocazione, nel senso che provoca aspettative diverse, che potranno essere deluse o soddisfatte. Ma la provocazione della mia domanda non è solo questa; essa ne nasconde un'altra, a monte di questa, e più sottile di questa. La mia provocazione si nasconde in due termini della domanda, e consiste precisamente nell'andare contro i sensi di quei termini più comunemente sottintesi, accettati, scontati, ovvi. I due termini sono "leggere" e "Platone". La mia provocazione consiste nel negare i sensi comuni dati a questi due termini. "Leggere": sostengo che oggi si legge molto poco. E questa è un'affermazione che va contro tutti i dati statistici, contro il senso comune. Non c'è mai stata nessuna epoca, come la nostra, in cui la diffusione della stampa è così estesa e così massiccia, in cui sono migliaia gli organi di informazione, in cui si pubblicano volumi su tutti gli argomenti dello scibile umano, fino ai più specialistici o curiosi, in cui le librerie e le edicole sono stracolme di ogni tipo di pubblicazioni, di svago, scientifiche, letterarie, filosofiche, giuridiche, e così via. Eppure si legge poco. E non voglio accennare al fatto che, si dice, oggi la lettura della carta stampata viene a poco a poco rimpiazzata dalla lettura elettronica, dei documenti e delle opere via Internet, le quali comunque pure coprono, se possibile in maniera ancora più particolareggiata e minuziosa, tutti i campi dello scibile e delle attività umani.

Voglio dire che si sta perdendo il senso stesso della "lettura": come l'enorme abbondanza delle informazioni finisce - come ormai in molti riconoscono - col determinare una disinformazione, così oggi si "consumano" più che si leggano libri. Anche se la colpa non è solo del lettore: sono i ritmi stessi della società di oggi, che ci spingono non a "leggere", ma a "consumare" una gran quantità di libri e di documenti. L'altro termine è "Platone". Platone è uno di quei nomi che è entrato a far parte, come era di moda dire qualche decennio fa, dell'immaginario collettivo, e qui occupa un suo posto ben stabile ancora oggi. Platone è uno di quegli autori di cui ognuno sa tutto, anche senza aver letto mai un suo rigo. Chi non sa che Platone «è quello delle idee»? Che ha sostenuto che la realtà fisica, corporea, la realtà concreta non ha senso e valore, ma senso e valore hanno solo le idee pure, astratte, che si trovano in un mondo iperuranio? Che ha sostenuto che il vero amore non è quello fisico, ma quello delle pure anime che si mantengono innocenti da ogni contatto col corpo? Che ha sostenuto che esistono delle verità eterne che sono sempre le stesse? Che ha sostenuto che il corpo muore e l'anima se ne va pura presso gli dèi?

La mia vera provocazione allora consiste nel negare questo senso del "leggere Platone", e proporre un altro: una lettura che sia colloquio con se stessi attraverso Platone, che sia interrogare se stessi attraverso le domande di Platone, che sia riflettere con la necessaria calma ed il necessario tempo per maturare le proprie idee servendosi di quelle di Platone, interiorizzare pensieri e prospettive nuovi, e non solo attraverso le idee, ma anche attraverso le emozioni che possono esser suggerite dal testo di Platone.

Perché c'è un punto sul quale bisogna riflettere e sul quale bisogna fare chiarezza. La lettura del passato, a qualunque livello appartenga, letterario, filosofico, scientifico, non può essere mai fine a se stessa. In realtà non lo è mai, anche se c'è una frangia di lettori che si ostina a ritenere che il suo compito è quello di ricostruire una verità che sia il più possibile "oggettiva", intendendo per oggettiva l'utopistica riproduzione di un mondo che ebbe certe caratteristiche ben definite, e confinate in un tempo ben preciso e solo in quello. Sono due, fondamentalmente, le domande che si potrebbero fare a questo proposito. In primo luogo: è veramente possibile una lettura di questo tipo? E poi: che senso essa può avere per noi che la facciamo? Credo che in tutta onestà alla prima domanda dobbiamo rispondere negativamente. È un fatto che la lettura del passato avviene sempre, e non può non avvenire, se non attraverso occhiali che sono quelli di chi fa la ricerca: le sue credenze, la sua cultura, le sue aspettative, in una parola, gli strumenti ermeneutici di cui dispone: tutte condizioni di cui il lettore non può spogliarsi, anche se pretende di fare ricerca "pura", "storica", "obiettiva". Credo che, di fatto, questo non possa negarsi: quante interpretazioni del passato noi abbiamo avuto nella nostra storia culturale? Quante volte, nelle diverse

epoche, abbiamo cambiato le nostre idee su un autore, su una corrente culturale? Tutta la nostra storia non è che questo succedersi di cambiamenti nelle nostre prospettive storiche. Perché la nostra lettura non è mai obiettiva; è sempre storica, intendendo "storica" in due sensi: non solo perché si propone di intendere un momento storico, cioè del passato, ma principalmente perché appartiene alla nostra storia, appartiene al nostro momento storico, individuale e collettivo. E quindi: davvero ci interesserebbe, sarebbe per noi interessante, potrebbe dirci veramente qualcosa lo stabilire esattamente il senso di un autore, di un'affermazione, di una filosofia, che fossero confinati esclusivamente in un passato che non ha più nulla a che vedere col nostro presente? In realtà, se il passato è per definizione qualcosa che non è più, il *sensu del passato* appartiene al presente, è nostro, fa parte di noi uomini che viviamo oggi, ed è fondamentale per prospettarci il nostro futuro. Come tutti gli animali, ma in maniera molto più complicata e complessa, molto più mediata e articolata, noi ricordiamo i fatti, le vicende, le esperienze, sia della nostra vita individuale come di quella di specie vivente, in vista di qualcosa, in vista dell'atteggiamento che prendiamo di fronte al nostro futuro.

Così è, per venire al nostro tema, anche per quanto riguarda il leggere Platone. Se leggere Platone oggi dovesse significare semplicemente riconfermare quell'immagine di una filosofia tutta protesa a fuggire da questo mondo, a stabilire un netto dualismo tra questo mondo e un mondo di perfezioni ideali che col nostro non ha nulla a che vedere, a predicare la mortificazione della nostra corporeità in vista di una vita futura fatta solo di pure anime disincarnate e felici nei campi Elisi, confesso che per me non avrebbe nessun senso leggere ancora Platone. (Naturalmente, tra parentesi, questo non significa che non potrebbe avere senso per qualcun altro, che proprio di quelle conferme ha bisogno, ed in quella prospettiva si colloca: ma questo sta appunto a dimostrare che è a seconda delle nostre aspettative che leggiamo e interpretiamo un testo del passato. Quindi, dico solo che una lettura che voglia sostenere un netto dualismo ed un'antitesi anima/corpo, una fuga dal mondo reale, concreto, nel quale sono, soffro, godo, agisco, partendo dal quale mi proietto in un mio futuro, non ha alcun interesse per me. Ma, ovviamente, non basta. Se voglio sostenere le mie tesi, debbo impegnarmi a dimostrarle, e debbo impegnarmi a confutare le tesi contrarie. Che è, appunto, l'unico lavoro serio e che abbia un senso per chi si ponga in una prospettiva di ermeneutica storica non astratta e "neutra", ma al contrario ben radicata nel proprio tempo. E che è, appunto, quanto ora mi accingo a fare).

Ho scelto, perciò, tre temi, tre problemi fondamentali, sui quali la lettura di Platone ci invita, ancora oggi, a riflettere. La verità, la morte, l'amore.

1) La verità. Se cerchiamo nei testi di Platone una definizione della veri-

tà, al di là dell'affermazione dell'*esigenza* della verità, della rivendicazione che deve essere la verità il fine di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre ricerche, la troviamo formalizzata in almeno due dialoghi, il *Cratilo* ed il *Sofista*. Nel *Cratilo*, a pagina 385b, leggiamo: «Esistono un discorso vero e un discorso falso... E quello che dice gli enti come sono è vero, mentre quello che dice come non sono è falso». Nel *Sofista*, a pagina 263b, dopo aver chiarito che ogni discorso ha una certa qualità (*poion tina*), e che la qualità del discorso è l'esser vero o l'esser falso, Platone scrive: «Quello che è vero dice di te le cose che sono come sono, quello falso, cose diverse da quelle che sono, dunque dice che sono le cose che non sono». Come si vede, a rigore non ci troviamo di fronte ad una definizione della verità, né mai si troverà, in nessun dialogo, una definizione della verità, bensì ad una definizione del "discorso vero". Perché la verità, o la falsità, non sono altro, come abbiamo visto, che "qualità" del discorso, ed attengono esclusivamente al piano del linguaggio. Non esiste la verità nella realtà che mi circonda, ma esiste la possibilità di *dire* la verità su di essa. Ma se riflettiamo alle definizioni che abbiamo letto, esse, chiarissime da un punto di vista formale, nascondono tutta una serie di difficoltà teoriche non facili da sciogliersi, e inquietanti.

Alle spalle di Platone, e ben presenti nelle definizioni che abbiamo letto, ci sono le drammatiche discussioni dei sofisti sulla negazione di una verità assoluta e valida per tutti, sul necessario relativismo delle nostre sensazioni e delle nostre conoscenze, che avevano animato il dibattito filosofico della seconda metà del secolo V a.C. Alle spalle dei sofisti, c'era la potente affermazione parmenidea dell'identità essere-pensare-dire. Ogni dire è un pensare, ed ogni pensare si radica nell'essere (frammenti 3 e 8): questa è la garanzia della validità conoscitiva dei nostri discorsi sulla realtà. Col nostro linguaggio, diciamo e pensiamo sempre qualcosa che è, e questa è appunto la garanzia della verità di ciò che diciamo. Ma questo legame essere-pensare-dire, che per Parmenide costituiva appunto la garanzia della verità delle nostre conoscenze, era servito ai sofisti proprio per scardinare la stessa possibilità di una verità univoca ed assoluta. Se ogni volta che parliamo non facciamo altro che rispecchiare nel linguaggio una realtà, e se il rispecchiamento della realtà nel discorso è la garanzia della verità, allora ogni volta che parliamo, qualunque cosa diciamo, anche le cose più contrastanti possibili sullo stesso argomento, diciamo sempre la verità. Cioè, in altre parole, non esiste il falso, non esiste un discorso falso, ma tutte le nostre affermazioni sono vere. La rigorosità e la consequenzialità con cui questa tesi era stata affermata da Protagora e da Gorgia (in prospettive diverse, ma convergenti: per Protagora, affermando che ogni singolo uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono e di quelle che non sono - frammento 1 -, per Gorgia, sostenendo addirittura che nulla è, che se anche fosse non sarebbe conoscibile, e se anche

fosse conoscibile non sarebbe comunicabile - frammento 3), questa consequenzialità ha impegnato Platone, si può dire per tutta la sua vita, in un'opera di critica e di ripensamento del fondamento stesso della dottrina parmenidea. Il principio parmenideo non si può negare: il principio della verità non può essere altro che la corrispondenza tra ciò che diciamo e ciò che è, la realtà oggettiva. Ma il principio parmenideo non si può accettare così com'è: se ogni volta che parliamo dicessimo cose reali, allora, appunto, tutto, cioè ogni discorso, sarebbe vero. E questo non è accettabile.

La questione fondamentale è: non è accettabile da un punto di vista logico, epistemologico, o da un punto di vista etico, politico? Questione, d'altra parte, non ignota ai sofisti, e specialmente a Protagora: per il quale, se è vero che ogni discorso è vero, è vero anche che non ogni discorso è utile alla città, cioè alla comunità degli uomini: perché in questo campo, di fronte a tanti discorsi *veri*, l'uomo deve impegnarsi a sostenere il discorso *migliore*, quello che meglio degli altri serve a costruire la salute dell'uomo singolo come la salute della città in cui l'uomo vive (testimonianze 21a e C1, ambedue in Platone, nel *Teeteto*, 166d ss., «Apologia di Protagora», e nel *Protagora*, 320c ss., «Mito di Protagora»).

Ebbene, tutto lo sforzo di Platone, e non so se è uno sforzo che ha avuto successo, consiste nel cercare di legare di nuovo il piano etico e politico a quello logico ed epistemologico; semplificando: il discorso corretto, politicamente ed eticamente, *deve* essere anche l'*unico* discorso vero. Ma per ottenere questo, deve essere modificata la prospettiva parmenidea: in essa, non esistendo il non essere, non si può nemmeno dire il non essere, ciò che non è (frammenti 6, 7, 8). Ma se non si può dire il non essere, ciò che non è, allora (Protagora, Gorgia) tutto è vero. La mossa strategica di Platone consiste dunque nell'affermazione che il non essere, le cose che non sono, si possono dire, e in questo consiste appunto dire il falso. Solo che qui c'è da distinguere tra due sensi di non essere: c'è un non essere assoluto, un non essere come non esistere, e di questo, come voleva Parmenide, non si può parlare. Ma c'è un non essere relativo, che non significa non esistere, e di questo si può parlare, e parlarne significa appunto fare un discorso falso. Ma che cos'è il non essere che esiste? Se "esiste", deve essere una realtà; se "non è", è una realtà "altra": allora il non essere è il diverso, sono cose diverse da quelle che sono (*hetera ton onton*), come abbiamo visto dalla definizione del *Sofista*. È l'apparenza, sono i *phantasmata*: le apparenze sono cose che esistono, certamente, ma si presentano come "altro" da quello che sono; in altri termini, sono, esistono, come qualcosa, ma vogliono essere, cioè si proclamano e vogliono apparire, come ciò che non sono. E questo è appunto il falso, eticamente e politicamente, ma anche, nella prospettiva platonica, logicamente e gnoseologicamente.

Esemplificando, ci sono discorsi che vogliono apparire discorsi di pace ma sono "altro", cioè sono discorsi di guerra; appaiono come discorsi etici e umanitari e sono volgari discorsi di interesse; appaiono come discorsi di sana economia e sono discorsi di sfruttamento; appaiono come discorsi di solidarietà e sono discorsi di sopraffazione. E allora, può servire ancora a qualcosa, oggi, l'esigenza platonica di distinguere l'apparenza dalla verità?

2) La morte. Alla morte è dedicato un dialogo, il *Fedone*, tra i più sfruttati e allo stesso tempo, e forse proprio per questo, i meno conosciuti di Platone. Il *Fedone* è stato letto per secoli, ed ancora viene letto, come il dialogo in cui si dimostra l'immortalità dell'anima e la mortalità del corpo. Questo naturalmente è vero: ma fermarsi a quest'affermazione significa trasformare un vero in un falso. Perché quelle dimostrazioni sono all'interno di un discorso che mescola sapientemente (e drammaticamente, cioè artisticamente) mito e discorso logico, esigenza etica e postulato teoretico; ed è solo tenendo presente questo complesso intreccio che si potrà cogliere il significato della morte e dell'immortalità platoniche. Questo dialogo contiene due nuclei teoretici fondamentali per la dottrina platonica: la teoria delle idee e la teoria dell'anamnesi: essi sono però inseriti nel "racconto" di una morte, quella di Socrate, l'uomo-simbolo della filosofia; e questo racconto, come tutti i racconti, fa largo posto al mito, alla metafora, all'analogia. Se non si afferra questo stretto intrecciarsi di mito e logo nel *Fedone*, si rimane condannati ad una lettura semplicistica e superficiale del dialogo. È "conveniente" (61e1: *prepei*), dice Socrate ad apertura di dialogo, nell'ultimo giorno della sua vita terrena, non solo indagare (61e1: *diaskopein*), come si è sempre fatto, ma anche raccontar miti su questo viaggio (61e2: *kai mythologeîn*). E tutto il *Fedone* non sarà che questo stretto intreccio di *discorsi*, che indagano aspetti fondamentali della dottrina platonica, e di *miti* sulla morte e su ciò che è al di là della morte.

Ci sono almeno tre sensi, nel *Fedone*, del concetto di morte, e per tutto il dialogo Platone gioca, volutamente e coscientemente, sull'ambiguità del loro intreccio. Da un lato, la morte è la "separazione", lo scomporsi degli elementi che costituiscono ogni composto, e quindi anche l'uomo, che è composto, semplificando, di corpo e anima (64c, 67d). È il senso "filosofico", presocratico, del termine morte: Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, hanno tutti sostenuto che ciò che gli uomini chiamano "nascita" non è che l'aggregarsi di elementi eterni in un composto particolare, ciò che chiamano "morte" non è che il disgregarsi di quel composto e il permanere di quegli stessi elementi nella loro eternità. Dall'altro lato c'è il senso comune della morte come annientamento, distruzione, corruzione (79-80; 106b-e): è questo il senso che fa paura ai più (e contro questa paura, come vedremo, non c'è ragionamento che tenga) e solo il

mito può tentare di "incantare", esorcizzandola. Al di sotto e alle spalle di questi due sensi, c'è poi l'allusione esplicita ad un terzo senso, metaforico, della morte, che si connette strettamente al messaggio etico: morte come morte alla vita che conduce la maggioranza, e quindi come la necessità di abbandonare ricchezza, potere, piacere smodato, per dedicarsi "all'anima", che significa appunto vivere con virtù e saggezza.

Se la morte è dunque qualcosa, essa è *apallage*, separazione di elementi che possono sussistere separatamente l'uno dall'altro, o possono comporsi dando luogo a quella che noi, riduttivamente, chiamiamo vita. Infatti "l'esser morto" non è altro che questa condizione di separatezza, sia del corpo che dell'anima, che "vivono" ciascuno per conto suo, *auto kath'hauto* e *aute kath'hauten*. Morte è dunque, a rigore, la *vita separata* degli elementi che compongono l'uomo. In questo orizzonte, ovviamente, non c'è spazio per un'immortalità altra da quella degli elementi che compongono il composto "uomo": l'uomo è mortale, immortali sono la sua anima e il suo corpo.

A questo senso della morte immediatamente si sovrappone l'altro, metaforico, che viene introdotto con una serie di "capovolgimenti di senso" di espressioni comuni, che sono tipici dell'espressione platonica. Socrate invita Eveno a seguirlo: cioè a morire. Che razza di esortazione!, commenta Simmia (61b-c). Sì, perché i filosofi non si occupano che di morire e di esser morti. E Simmia, pensando al senso che all'affermazione danno i più, cioè che i filosofi sono come tanti moribondi che si aggirano tristemente tra gli uomini, ride (64a-b). Ma il senso delle espressioni è: siano filosofi, gli uomini, e curino l'anima, nella loro vita. Questo senso risulta chiaramente dalle pagine 64a-69e, nelle quali il discorso è tutto giocato sull'intersezione di mito e logo, tesa a delineare una *contrapposizione tra vita e morte, che altro non è che una contrapposizione tra due tipi di vita*. La morte qui allora diventa il senso della vita: cioè l'attività dell'anima che solo dimenticando il corpo, "separandosi" da esso, può acquisire saggezza (65a9: *phronesis*), può entrare in contatto con la verità (65b9), può ragionare (65c2, c5: *logizesthai*), può "vedere" le idee (65d4-7), che non si vedono con gli occhi del corpo, ma con il solo pensiero (65e7: *dianoia*). È la nostra anima, dunque, che, quanto meno è mescolata con le necessità, le paure e gli ostacoli che le frappongono il nostro corpo (65d-67b), tanto più riesce a raggiungere il vero scopo della vita del filosofo, che è sempre quello di conoscere ogni cosa (65e4), di acquistare verità e intelligenza (66a6): di acquistare insomma il sapere (66e6: *to eidenai*). E allora la morte, cioè la morte alle paure, alle piccolezze, la purificazione dalle faccende quotidiane nell'ampio orizzonte delle conoscenze, il filosofo la vive già pienamente in questa vita.

Ma questo può non bastare agli uomini comuni, ed anche a filosofi di non alto livello, come Simmia e Cebete. Questi *hanno bisogno* di sapere che, quan-

do si muore, l'anima, con tutte le sue facoltà e la sua intelligenza (70b3-4), esiste ancora in qualche luogo e non si distrugge e perisce nel momento stesso in cui l'uomo muore. Ma per costoro non possiamo che raccontar miti: *diamythologomen*, è l'invito socratico (70b6), per vedere se quella speranza sia verosimile (70b7). Il mito, in particolare, è quell'antico discorso degli orfici, secondo cui le anime giungono nell'Ade dal nostro mondo e di lì di nuovo ritornano in questo: se è così, se cioè i vivi si rigenerano dai morti, *deve* esserci questo luogo; infatti le anime non potrebbero rinascere, se non esistessero, e ci sarebbe così una prova sufficiente (70d2) della loro esistenza. E se ancora questo non basta, si può fare un «altro discorso» in aiuto del mito: e questo è quello che espone la famosa dottrina dei contrari.

La dottrina dei contrari si può formulare in questi termini: «tutto si genera così, le cose contrarie dai contrari (71a9-10)». E dunque i processi di trasformazione che avvengono nella realtà, le *dyo geneseis* che avvengono tra ogni coppia di contrari, costituiscono un processo continuo ed ininterrotto di generazione reciproca, *ex allelon eis allela* (71b9-10). Gli esempi sono, com'è noto, a) il dormire e l'essere svegli, con i due processi correlati dello svegliarsi e dell'addormentarsi, e b) la vita e la morte, con i due processi correlati del morire e del rivivere. I due processi sono dichiarati ambedue necessari, «perché la natura non risulti zoppa». Ma, ancora, basta questa dottrina a "rassicurare" sull'immortalità della propria anima? In particolare, basta aver collegato la teoria dell'anamnesi, che affermava una priorità dell'anima sulle sensazioni nel processo di apprendimento, con quella dei contrari, che affermava l'inscindibilità e la necessaria correlazione di tutti i contrari (e quindi anche dei contrari morte-vita)? L'intervento di Simmia, che ora è succeduto a Cebete nel ruolo di interlocutore di Socrate, a p. 77, è estremamente significativo: la *persuasione* (77a7: *peithein*) derivante dal discorso appena concluso, è indiscutibile. E tuttavia la *dimostrazione* (cfr. 77b2-3: *apodeideichthai*) appare monca: è stata dimostrata appunto la preesistenza epistemologica dell'anima e delle idee, in quanto presupposto fondamentale e necessario del *nostro* processo di apprendimento, ma non la sopravvivenza della *nostra* anima dopo la *nostra* morte (77b1). Si richiede dunque una *apodeixis* completa (77c5). Ma a questo punto Socrate si rifiuta: sul piano della *dimostrazione* (cfr. 77c6, d4-5) il *logos* appena fatto è completo: basterà riunire in uno solo (77c8) il discorso sull'anamnesi con quell'altro, su cui si era già d'accordo (77c8), che tutto ciò che vive nasce da ciò che è morto.

E qui Platone veramente è grandissimo. Evidentemente, la dimostrazione, il *logos* dimostrativo, razionale, corretto, non basta a convincere e persuadere: perché la convinzione e la persuasione appartengono anche al piano dell'*affectus*, come dirà poi Spinoza, e c'è una "passione" che a questo punto entra in gioco, una passione che è forte, nei più, ed ostacola quella convinzione e quella

persuasione: è la *paura della morte*, che non ha nulla a che vedere con la sua comprensione razionale. E che Cebete convenga *ridendo* (77e3: *epigelasas*) con questa conclusione di Socrate: «Socrate, prova a convincerci come se avessimo paura. O meglio, non come se avessimo paura noi: forse in noi c'è come un bambino (*pais*) che ha paura di queste cose», può essere una spia del fatto che egli (e con lui quelli che sono filosofi del suo livello) è pienamente cosciente che il discorso ha sì dimostrato, e quindi ha convinto quella parte di lui che filosofa, ma non basta al *pais* che c'è in lui e che non riesce a filosofare. *Ma a questo punto non occorrono più discorsi dimostrativi*: con i bambini non si ragiona, ma *chre epadein* (77e8), occorrono cioè discorsi non che dimostrano, ma che incantano, e Socrate è buono a farlo come tanti altri uomini buoni (78a4), sia greci che barbari (78a3-5). Come a dire che l'incantesimo sulla morte, cioè la rassicurazione delle anime timorose, qualunque "uomo buono" è capace di farlo; guardare in faccia la morte con un ragionamento rigoroso che includa la vicenda umana in una più grande e vasta vicenda cosmica, è solo di un "uomo filosofo".

Alla dimostrazione socratica era seguita una lunga pausa di silenzio (84c1). Mentre Socrate rifletteva ancora sul discorso appena fatto, Simmia e Cebete parlottavano piano tra di loro. Ed è Socrate a rompere il silenzio, riaprendo appunto l'orizzonte del *logos*, che è l'esigenza di un esame sempre più approfondito. Se Socrate non riesce a convincere neppure gli amici filosofi, come può sperare di convincere tutti gli altri che *il momento che sta vivendo non è in nulla diverso da tutti gli altri che ha vissuto*? Ogni istante che l'uomo vive è dinanzi alla morte, e per il filosofo, che discorre e indaga in tutti gli istanti della sua vita, uno non è diverso dall'altro. Tutt'al più, quando si trova in una condizione come quella che sta vivendo, nella coscienza cioè di star vivendo l'ultimo istante della sua vita, Socrate discorrerà meglio e più lietamente che nel passato. Proprio come i cigni, che, quando s'accorgono di dover morire, cantano più e meglio che nel passato. Sono gli uomini comuni, invece, che, *proprio a causa della loro paura della morte* (85a3), dicono che i cigni cantano per il dolore e la sofferenza. E dunque Socrate è pronto al suo "canto del cigno". Le pagine che seguono, praticamente fino alla fine del dialogo, costituiscono la delineazione di una teoria dell'immortalità dell'anima tutta calata in un orizzonte puramente etico. Qui, da un lato, la logica si riduce a tautologia, e "anima" finisce per diventare sinonimo di vita: ciò che è veramente immortale, allora, è la vita, e dire che "l'anima dell'uomo" è immortale, si riduce a dire che egli, come singolo, vive finché vive; poi la vita, cioè l'anima, in sé immortale, toccherà ad altri. E, dall'altro lato, non è che mito: un bellissimo mito che solo l'immaginazione e la fantasia del genio platonico potevano narrarci. E il mito non ha che un senso etico, altro non è che l'invito a curare la nostra anima perché sia regolata e saggia (cfr. 108a), cioè in una parola perché, in *questa* vita, si coltivi la filosofia e si abbia

il coraggio di farlo. C'è quindi anche una necessità del mito, accanto a quella del discorso, a completare la persuasione dell'uomo perché viva bene, cioè con virtù e conoscenza. E quando mito e logo sono in accordo, allora il loro senso non è che uno, e riguarda esclusivamente quest'unica vita che l'uomo vive sulla terra. Platone ce lo dice chiaramente, nel bel mezzo dei miti che racconta: la vera "purificazione", anzi la purificazione pienamente sufficiente, non è quella che si raggiunge dopo la morte, ma quella operata dalla filosofia (114c2-3), e bisogna «fare di tutto per partecipare in questa vita della virtù e dell'intelligenza (114c7-8)». E allora, secondo il mito, l'anima è immortale perché se ne va nell'Ade; secondo il *logos*, l'anima è immortale solo per quel tempo più o meno lungo che ogni uomo ha voluto e saputo dedicare all'intelligenza delle cose e al ben agire.

Esemplificando: di fronte alla paura della morte che anche oggi si manifesta nella sfrenata ricerca di divertimento e di evasione, che altro non sono che un tentativo di dimenticare se stessi; di fronte alla paura della morte che si manifesta nei mille discorsi consolatori che ci costruiamo, in buona o in cattiva fede, per esorcizzarla, o che ci vengono ammanniti da santoni televisivi d'importazione; di fronte allo spettacolo quotidiano di uomini che danno con estrema facilità la morte ad altri uomini per bassi interessi individuali, o di popoli, o di stati, giustificandosi con discorsi che appartengono tutti al livello dell'apparenza: ha ancora un senso il discorso platonico sulla morte, che altro non è che un invito a vivere bene, con virtù e intelligenza, come uomini, come genere umano, quest'unica vita che ad ogni singolo uomo è concessa?

3) L'amore. L'immortalità, dunque, l'uomo riesce a conquistarsela con conoscenza e retta azione, solo nel tempo di sua vita mortale. Questa prospettiva traspare anche da alcune bellissime pagine di un altro dialogo, il *Simposio*. Dove alla conoscenza, come già per Empedocle, si aggiunge l'amore: l'una e l'altro indispensabili per l'umana immortalità. Il *Simposio*, come è noto, è il dialogo che Platone dedica esplicitamente all'encomio di amore, anzi ai diversi encomi di amore, fatti pronunciare dai vari personaggi che partecipano al banchetto. Tra di essi, un ruolo centrale assume non il discorso, ma il dialogo che a più riprese si svolge tra Socrate e Diotima, e che ora il personaggio Socrate riporta ai presenti. Nella sua struttura, importantissime sono le pagine 207-209, che qui ci interessano. Si tratta della "causa" di amore, e ci troviamo di fronte ad alcune tra le più belle pagine di Platone, che da sole basterebbero a sfatare l'immagine (dura a morire ancora oggi) del Platone metafisico e sostenitore di un sapere che, in quanto rivolto ad enti eterni e immobili (le idee), si presenterebbe con i caratteri della "contemplazione", o della fuga dal mondo del divenire, e così via. Al contrario, ne risulta l'immagine di un Platone non solo grande pensatore dialettico, ma sostenitore di una concezione del sapere come continua ed

infinita ricerca ed acquisizione di conoscenze sempre nuove e sempre rinnovatesi.

Ma vediamo: qual è la causa (207a7) dunque di questo amore e desiderio? Esiste un terribile atteggiarsi (207a8) di tutti gli animali, un loro disporsi amorosamente (207b1: *erotikos diatithemena*) ad accoppiarsi e ad allevare la prole: e questo atteggiamento non deriva *ek logismou* (207b6-7), da una disposizione razionale. Qual è allora la causa di questo *erotikos diatithesthai*? (207b7-c1). Essa risiede proprio nel fatto che la natura mortale cerca per quanto è possibile di essere sempre, cioè di essere immortale (207d1-2). E può esserlo solo con la generazione (207d3), poiché con questa lascia un altro essere nuovo di contro al vecchio (207d3).

E qui cade un'importante osservazione a proposito della dialettica connessione attuata dal linguaggio, dai "nomi" che usiamo: la connessione tra identico e diverso, e dunque tra morte e vita. Di ogni singolo vivente infatti *si dice* (207d4: *kaleitai*) che «vive» e che «è lo stesso» (207d4-5). Dire infatti che è sempre la stessa persona un uomo, da quando è bambino a quando è vecchio, ci serve ad identificare quell'uomo ed a distinguerlo, tra l'altro con il "nome" che è suo proprio, dagli altri uomini: quest'operazione di "identificazione", letteralmente: di considerare sempre identico un uomo che è sempre diverso, ci è indispensabile, comunque, nei nostri discorsi, per poterci a lui riferire. Ma, appunto, questa è una finzione linguistica, se pur necessaria: *si dice* che è lo stesso, lo *si dice* sempre uguale (207d7: *autos kaleitai*), mentre in realtà quell'uomo non ha mai in sé le stesse cose, anzi *diventa sempre nuovo* (207d6-7: *neos aei gignomenos*). Non solo, ma la sua vita, il suo *essere vivo*, è tale proprio in quanto egli *va morendo* (207d8: *apollus*) continuamente in tutto il suo corpo. Ma questo non avviene solo per quanto riguarda il corpo, bensì anche per quanto riguarda l'anima: i modi, le consuetudini, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, i timori (in altre parole, tutto il mondo degli atteggiamenti, dei pensieri e dei sentimenti, che, qualificato in un certo modo, contribuisce, insieme alle caratteristiche fisiche, corporee, ad *identificare* quell'uomo) non permangono mai *identici*, mai gli stessi (207e4), bensì alcuni nascono (207e4), altri svaniscono (207e4-5). L'*identità*, quindi, di un uomo è data appunto dal suo *proprio* modo di *essere sempre diverso*.

Ma ancor più sorprendente (207e5: *atopoteron*), continua Platone, è il fatto che anche le nostre esperienze intellettuali, le nostre conoscenze, il nostro "sapere", non sono mai gli stessi, bensì conoscono anch'essi la situazione del nostro *essere vivi morendo*, cioè rinnovandoci: se la vita è infatti continuo morire e rinascere, rinnovamento, anche il nostro sapere, che fa parte della nostra vita, che è vita, per poter essere *vivo*, deve continuamente rinnovarsi, cioè *perire e rinascere*. Come un uomo, per potersi avvicinare all'immortalità, deve,

secondo il corpo, lasciare un essere nuovo al posto di quello vecchio, così, secondo l'anima, dovrebbe lasciare un pensiero nuovo al posto di uno vecchio. Anche le *epistemai*, infatti, dice Platone, nascono e muoiono (207e5-208a1), per cui gli uomini non sono mai gli stessi anche per quanto riguarda il loro sapere (208a2). Ed anche ogni singolo sapere presenta questa stessa caratteristica, "subisce" (208a3) questo stesso fatto. Ciò che è chiamato «studiare» (208a3-4: *meletan*), cioè l'aver cura di se stesso, il curare le proprie conoscenze, è un processo dinamico e mai un'acquisizione definitiva, che è avvenuta una volta per sempre e permane sempre identica in noi. "Curare le nostre conoscenze" significa allora possedere qualcosa nel suo continuo cambiare, per cui il nostro sapere è tale, solo in quanto, e se, si rinnova continuamente. Il sapere realmente qualcosa, insomma, è tale solo se non è un sapere fossilizzato, solo se non è mai identico, invecchiato, solo se ringiovanisce e si trasforma. È in questo modo soltanto che tutto ciò che è mortale si conserva, si salva (208a7-8): *non con l'essere sempre assolutamente identico* (208a8) come il divino, ma col lasciare al proprio posto, al posto di ciò che invecchia e se ne va, un altro essere giovane tale quale era lui (208b1-2). È con questo *espediente* (208b2: *mechane*) che ciò che è mortale partecipa (208b3) dell'immortalità.

L'uomo dunque non è immortale, come gli dèi, o come gli elementi sempre identici che compongono gli aspetti sempre diversi della realtà, ma possiede degli "espedienti" per poter raggiungere una forma sua propria di immortalità. Uno di essi, abbiamo visto, è la conoscenza, con cui egli, rinnovando, nella sua vita mortale, aspetti sempre diversi del sapere, partecipa all'immortalità di un sapere che è sempre al di là di tutte le nascite e le morti degli uomini che lo raggiungono. L'altro espediente è appunto l'amore, che è il fine più alto dell'attività umana. Siamo alle pagine 209-212 del dialogo, che scandiscono le tappe di un'ascesa intellettuale e conoscitiva che può darsi solo se si è presi da *eros*. Anche qui per troppo tempo si è vista un'ascesa che è stata fatta corrispondere semplicisticamente ad un'ascesi, ad un processo culminante in una specie di visione estatica ed ineffabile dell'idea. Così non è: quest'ascesa ha per Platone un valore conoscitivo ed etico che è tutt'altro che una "fuga dal mondo". Le sue tappe sono l'amore per la bellezza dei corpi (210a-b), e poi quello per la bellezza delle anime (210b), e poi per la bellezza delle occupazioni e delle norme (210c), e poi per quella delle scienze (210c). Così, fissando lo sguardo verso il bello ormai così ampio (210c7-d1) e non affezionandosi più *come un servo* alla bellezza che è in un unico oggetto, non è più, servendo, un uomo da poco e meschino (210d3). Ma, rivolto all'ampio mare del bello e contemplandolo (210d3-4), egli concepisce molti e belli ed eccellenti discorsi e pensieri in un infinito amore del sapere (210d4-6).

L'amore, dunque, per qualunque cosa si manifesti, è sempre amore per il

bello, per la bellezza. Passare dall'amore per un corpo bello all'amore per i corpi belli e per le anime belle è un'acquisizione importante in questo processo di educazione e di arricchimento della nostra sensibilità: significa riconoscere che ciò che amiamo è proprio questa "espansione" del nostro essere, del nostro modo di essere; una espansione che va sotto il nome, appunto, della bellezza. Questo qualcosa che chiamiamo "bello" ci appare sempre di più come un qualcosa che si mostra non limitatamente, ma che è scorgibile in una pluralità di cose, di aspetti, che è appunto ciò che ce li rende desiderabili, oggetti del nostro desiderio amoroso. E tutto ciò ci rende migliori (cfr. 210c2: *beltious*), rende migliori chi ama e chi è amato, impegnandoli a costruire sempre nuovi "bei discorsi". È quando si giunge a questo livello, che si raggiunge la prima piena consapevolezza del modo "amoroso" di atteggiarsi nel mondo.

È la conquista di un maggior respiro "vitale" che permette di capire e fare di più: non si dimentichi che qui Platone sta appunto descrivendo quelle modalità della *vita* che la rendono *vivibile* per l'uomo (211d1-2).

Qui ci pare evidente come per Platone si collochi l'orizzonte della libertà, di una libertà che non separa, che non può separare, l'agire dal capire. L'uomo che ha raggiunto la capacità di guardare entro quest'orizzonte ampio, di fissare lo sguardo (210c7-d1) su ciò che è bello in questo senso sempre più ampio, è l'uomo che si è affrancato dalla servitù, è l'uomo libero. Anche qui, ciò che si slarga sempre più è l'orizzonte dei discorsi che l'uomo è in grado di fare: l'uomo servo è quello dall'orizzonte limitato, l'uomo libero è quello che guarda *pros poly*; l'uomo servo è quello che fa piccoli discorsi, anzi il suo proprio piccolo e limitato discorso (cfr. 210d3: *smicrologos*), l'uomo libero è quello che è capace di fare molti, belli ed eccellenti discorsi (210d4-5), che è in grado di concepire i propri pensieri nel quadro di una filosofia non meschina, ma dagli ampi orizzonti (210d5-6: *dianoemata en philosophia aphthono*).

La presenza dell'amore in questo processo dell'apprendimento, dell'ampiamiento delle nostre conoscenze e dei nostri saperi, è fondamentale per Platone: essa sta a significare non tanto l'acquisizione di una serie sempre più ampia di nozioni, più o meno specializzate, quanto la capacità di dare un senso nuovo a ciò che sappiamo e che facciamo: dove il senso nuovo è non solo il riuscire a vedere ciò che di meraviglioso e naturalmente bello è presente nella pluralità delle azioni e dei pensieri, ma anche e principalmente *l'acquisizione di questa stessa capacità*. La bellezza quindi non è nelle cose, ma nella capacità di vederla nelle cose. Riconoscerla nelle cose che nascono e periscono, che cambiano, significa poterla *sempre* riconoscere, nel suo essere il senso sempre uguale di ciò che non lo è: necessari, sempre e comunque, l'uguale e il diverso.

Qui, nel *Simposio*, l'idea del bello è la condizione che ci consente di gustare l'ampio mare delle cose belle, non di trascenderle o rinnegarle. È un atto

d'amore il raggiungere questa "idea del bello", come è un atto d'amore l'educare un altro, gli altri, a quest'idea. Questo è il fine di Eros e di ciò che gli uomini fanno in nome dell'amore. E questo fine non è una mera contemplazione estatica, una "visione" che determina l'afasia: non ha assolutamente nulla di mistico. Al contrario, è l'inizio di una nuova attività, continua e infinita, e che ha una forte connotazione etica. Le cose, e l'uomo tra di esse, nascono e muoiono: riconoscere il bello che nasce e muore in cose sempre diverse, e quindi il bello che non nasce e non muore, essere educati a riconoscerlo, saperlo riconoscere, è l'atto d'amore più elevato cui l'uomo possa aspirare; quando vi riesce, è a contatto con la verità (212a), e solo allora riesce a "procreare" la vera eccellenza. Virtù e verità sono perciò i segni non di una fuga dal mondo, ma di un nuovo modo di vivere nel mondo, che è pensare ed agire con bellezza e con amore, con eccellenza e verità. Ed anche questa è la mortale immortalità degli uomini.

Esemplificando: di fronte ad un vivere l'amore come possesso egoistico o semplice e superficiale gratificazione; di fronte ad un vivere l'amore come limitazione negli orizzonti di una vita fatta di piccoli discorsi; in una parola, di fronte ad un vivere l'amore come servi, che significa chiusura al nuovo, incapacità di rinnovarsi: ha un senso ancora la prospettiva platonica dell'amore come tensione ed apertura all'ampio mare delle cose belle, come conquista della capacità di vedere la bellezza delle cose, dei corpi, delle anime, delle conoscenze, come desiderio di essere belli e di fare cose belle, insieme a tutti gli altri uomini?

Sull'impossibile incontinenza dell'abile Aristotele, *Etica Nicomachea* VII, 1152a10-14

Lauretta Seminara

Aristotele afferma che non è possibile che il saggio sia incontinente¹.

Le ragioni per cui non è possibile che il saggio sia incontinente sono due. La prima consiste nel fatto che un uomo saggio è, al contempo, virtuoso (1152a7-8; VI, 13, 1145a1-2). La seconda è che un saggio non soltanto sa che cosa bisogna fare - cosa che anche l'incontinente sa -, ma sa anche come metterlo in pratica - capacità che, invece, manca all'incontinente e la cui mancanza, anzi, lo caratterizza come incontinente (1152a9-10).

Queste sono le ragioni che fanno escludere ad Aristotele la possibilità che si dia un saggio incontinente. Tuttavia Aristotele constata anche che alcuni affermano il contrario, e cioè che il saggio può essere incontinente (VII 2, 1145b18-19). Aristotele illustra quindi la ragione per cui «alcuni appaiono essere saggi e incontinenti» (VII 11, 1152a10-11). La ragione per cui - erroneamente - si afferma, talvolta, che un saggio è incontinente consiste nel fatto che si scambia per saggio un abile; e l'abile, a differenza del saggio - dice Aristotele - può essere incontinente.

Nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che abilità e saggezza sono vicine per ciò che concerne il ragionamento (*kata ton logon*)², ma differiscono per ciò che concerne l'intenzione, e quindi lo scopo (*kata ten proairesin*) (1152a11-14)³. L'intenzione del saggio è infatti virtuosa, quella dell'abile non lo è. Per questa ragione, se anche saggio ed abile si assomigliano per un aspetto - quello del ragionamento -, il fatto di differire riguardo alla scelta del fine sembra essere determinante per il diverso rapporto che saggio ed abile hanno con l'incontinenza: il saggio non può essere incontinente, l'abile sì. Il fatto poi, che per un aspetto i due si assomiglino, spiega anche perché talvolta, errando, si afferma che un saggio può essere incontinente.

L'ipotesi che vorrei sostenere è la seguente: per la stessa ragione per cui il saggio non può essere incontinente, neppure l'abile può esserlo. E che Aristotele, affermando che «nulla impedisce che l'abile sia incontinente» (1152a10), si contraddice. Infine, mostrerò che l'abile può essere intemperante, ma non incontinente. Argomenterò quanto appena affermato ricorrendo innanzitutto al rapporto tra saggezza e abilità. In secondo luogo, analizzerò ciò che rende tale un incontinente; infine, ciò che rende tale un intemperante.

In VI 13 Aristotele spiega che cosa è l'abilità.

«C'è una capacità (*dynamis*) che chiamano abilità (*deinoteta*): essa è tale per cui si è in grado di fare tutte le cose che tendono allo scopo che ci si è proposti e di ottenerlo» (1144a24-26, corsivo mio).

L'abilità è quindi quella capacità per cui se uno vuole fare una cosa, egli è in grado di farla, cioè è in grado di trovare i mezzi che gli permettono di ottenere ciò che vuole. Questo è esattamente l'aspetto «riguardante il ragionamento» che accomuna abile e saggio, come Aristotele, abbiamo visto, afferma in *E.N.* VII 11. Ciò viene peraltro meglio spiegato in quanto segue al passo citato di VI 13. Il passo infatti continua:

«Dunque, se il fine è buono, (l'abilità) è lodevole, se invece il fine è cattivo, essa è furbizia. Perciò anche diciamo che sono abili sia i saggi che i furbi» (1144a27-28).

Da questo segue che ogni saggio è abile, ma che tuttavia non ogni abile è saggio. Questo dipende, come si afferma anche in VII 11, dall'intenzione e dal fine. Dal momento che il saggio è virtuoso, egli sceglierà sempre un fine buono; la sua capacità di trovare i mezzi necessari per ottenere il fine proposto, pertanto, sarà sempre a servizio di un fine lodevole. Quello che nel passo citato viene chiamato "furbo", e che successivamente Aristotele chiamerà semplicemente "abile", è l'individuo che ha la stessa capacità del saggio, quella cioè di trovare i mezzi relativi al fine proposto; tuttavia, questa capacità sarà al servizio di fini cattivi. Ciò che caratterizza l'abile rispetto al saggio è dunque la diversità del fine che egli persegue, nonostante che abbia la stessa capacità di conseguirlo⁴.

Questo, quanto al rapporto tra saggezza e abilità.

Ora veniamo a ciò che caratterizza l'incontinenza. Essa si dà nel caso in cui un individuo, che pure sa che cosa è bene, e pur volendo realizzarlo, tuttavia non è in grado di realizzare il fine che si propone. L'incontinenza, pertanto, si caratterizza per il fatto che in essa si agisce in contrasto con l'intenzione (*para proairesin*, *E.N.* VII 9, 1151a6-7). Per questo, dice Aristotele, l'incontinente, a rigore, non è neppure cattivo, per la ragione che in lui è salva la cosa migliore e più importante di tutte, il principio (1151a24-26). Ma, ricorda Aristotele, nelle azioni il fine è principio (1151a16). L'incontinente, quindi, è colui che si propone un fine buono (in lui infatti è salvo il principio), ma che, per l'incapacità di realizzarlo, agisce *para proairesin*, contro l'intenzione buona e quindi in modo cattivo.

Da questo deriva che non si dà incontinenza se non c'è, in colui che agisce, la tendenza ad un fine buono. Si ha incontinenza quando si hanno le seguenti due condizioni. 1) Si ha una buona intenzione, si ha cioè l'intenzione di con-

seguire un fine buono; 2) si è incapaci di realizzarlo, mancano cioè i mezzi necessari per ottenere il fine.

Viene da sé, a questo punto, la ragione per cui non è possibile non solo che il saggio sia incontinente, ma anche che l'abile sia incontinente.

Il saggio non può essere incontinente per la ragione che nel suo caso non si dà l'eventualità 2), dal momento che egli non possiede solo la buona intenzione ma anche i mezzi per realizzarla (VI 13, 1144a26-b1; 1145a4-6; VII 1152a6-9).

Ma bisogna osservare che neppure l'abile può essere incontinente per la ragione che anche lui possiede i mezzi per realizzare il fine buono. E se anche è vero che l'abile in quanto abile differisce dal saggio per la scelta del fine (1153a13-14), per cui in questo è buono, in quello è cattivo, è anche vero che nell'abile *in quanto incontinente* deve essere presente il fine buono. Ma se nell'abile è presente il fine buono, visto che il problema dell'incontinente è l'incapacità di realizzarlo, e visto che questo problema l'abile, per definizione, non ce l'ha, allora l'abile non può essere incontinente. Per essere incontinente un abile dovrebbe non essere in grado di realizzare il fine che si propone, ma allora non sarebbe abile; oppure, egli dovrebbe non avere un fine buono, ma allora non sarebbe incontinente.

Ciò che è fuorviante è che Aristotele sottolinea che il saggio possiede il fine buono perché è virtuoso; tuttavia nel caso in cui il saggio si dimostri continente egli conosce il fine buono non soltanto in quanto perfettamente virtuoso, ma anche semplicemente in quanto continente.

Per queste stesse ragioni, infine, ritengo non solo che l'abile non possa essere incontinente, ma ritengo anche che l'abile possa essere soltanto intemperante. L'intemperante, infatti, a differenza dell'incontinente, agisce *kata proairesin*:

«Essi (intemperante ed incontinente) hanno a che fare con le medesime cose, ma non allo stesso modo; gli intemperanti infatti scelgono deliberatamente, gli incontinenti, no (*hoi men proairountai, hoi d'ou proairountai*)» (VII 6, 1148a16-17).

Per questa ragione l'intemperante è peggiore dell'incontinente, perché il primo agisce in seguito ad una scelta deliberata, pensando che si debba perseguire sempre il piacere dell'istante, mentre il secondo persegue questo stesso piacere, ma non pensa che si debba farlo (VII 4, 1146b22-24). Dal momento che l'abile è uno che, avendo un'intenzione, è in grado di ottenere il fine ad essa corrispondente, e quindi è uno che agisce sempre *kata proairesin*, egli potrà essere intemperante ma non incontinente. L'incontinente, infatti, è uno che agisce non

secondo l'intenzione, ma questo all'abile non può succedere.

Pertanto un abile è un intemperante se ha un fine cattivo, dato che, essendo abile, ha la capacità di ottenere il fine che persegue.

Invece, un abile che si propone un fine buono non può che essere continente, poiché ha il fine buono e, in quanto abile, non può che ottenerlo.

Aristotele ha asserito che l'abile può essere incontinente per la ragione che doveva uscire dall'aporia creata dal fatto che alcuni asserivano che il saggio può essere incontinente. Egli avrebbe dovuto forse ipotizzare che l'errore che compiono coloro che asseriscono che il saggio può essere incontinente non scambiano semplicemente un abile per un saggio ma un abile intemperante per un saggio incontinente.

Ho cercato tra i commentatori una conferma della lettura proposta.

L'Anonimo parafrasa la sezione 1152a10-14 dicendo che l'abile può essere incontinente poiché, a differenza del saggio, sceglie le cose che conducono ad un fine cattivo⁵. Siccome, anche per l'Anonimo, l'abile è in grado di operare le scelte che conducono al fine proposto⁶, egli non spiega perché fare scelte cattive motivate da un fine cattivo configuri un'incontinenza.

Aspasio, a differenza dell'Anonimo, sottolinea, parlando del rapporto tra saggezza, abilità e incontinenza, un altro aspetto di quest'ultima, quello per cui l'incontinente, quando agisce, ha la mente offuscata⁷. Aspasio sembra quindi non attribuire all'abile incontinente un fine cattivo, ma piuttosto sembra negargli, almeno localmente, la qualifica di abile. L'incontinenza dell'abile deriva infatti da una sospensione momentanea della sua abilità; e ciò, a causa di una passione dagli effetti simili all'ubriachezza.

Eliodoro tratteggia l'abile come uno che, al pari del saggio, conosce ciò che si deve fare, ma non sceglie di farlo, né lo fa⁸. Qui Eliodoro sembra confuso sotto almeno due aspetti: da una parte, dicendo che l'abile non sceglie di fare e non fa, gli riconosce l'abilità, dall'altra, sottolineando, al pari di Aspasio, che agisce come in uno stato di ubriachezza⁹, non gliela riconosce.

Inoltre, quando uno dice, come Eliodoro, che l'abile sa cosa deve fare, non è chiaro se ciò voglia dire se sa come raggiungere un qualunque fine o se, invece, sa cosa dovrebbe fare, cioè quali sono i fini buoni.

Il Gauthier insiste sulla neutralità dell'abilità, la quale può essere messa a servizio di fini sia buoni che cattivi¹⁰. Osservazione giustissima, ma che non è una parafrasi del passo aristotelico preso in esame; l'abile di cui si parla alle righe 1152a10-14 è infatti quello che ha fini cattivi. Per quanto riguarda la questione di come l'abile possa essere incontinente, il Gauthier si limita a dire che può¹¹.

A questo punto verrà naturale chiedersi perché, nella mole di commenti e letteratura secondaria, mi sia limitata a prendere in esame quattro commentatori. La ragione è che, sebbene abbia consultato altra letteratura, non ho trovato commenti rilevanti al problema di come possano coesistere abilità e incontinenza.

Bibliografia

- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione instruxit I. Bywater, Oxonii 1954¹¹ (1894¹);
- Anonimo, in *Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1892, vol. XX dei *Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, G. Reimeri, Berolini 1882-1909;
- Aspasio, in *Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1889, vol. XIX, 1, dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, cit.;
- Eliodoro, in *Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. Heylbut, Berlin 1889, vol. XIX, 2, dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, cit.;
- J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900;
- Aristote, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, 2 t., 4 voll., Paris, 1970² (1958-1959¹);
- A. Alberti – R.W. Sharples, *Aspasius. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin 1999.

¹ *E.N.* VII 11, 1152a6-7: «E non è nemmeno possibile che la stessa persona sia insieme saggia e incontinente»; cfr. anche VII 3, 1146a5-9.

² Il Burnet (J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900), seguendo l'Anonimo (*in Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1892, vol. XX dei *Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, G. Reimeri, Berolini 1882-1909, p. 443, 12) intende la vicinanza *kata ton logon* di abilità e saggezza nel senso di somiglianza delle definizioni di queste. Ritengo, al contrario, che qui *logos* designi la capacità di calcolare i mezzi in vista di un fine (cfr. anche Aristotele, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, 2 t., 4 voll., Paris 1970² (1958-1959¹), II, 2, p. 651). È proprio per questa capacità, infatti, che saggezza e abilità si assomigliano, come vedremo meglio più avanti.

³ N.B. Aristotele sembra qui assumere che l'abile abbia sempre scopi cattivi. Ciò tuttavia non è, a rigore, vero, come risulta da un passo di *E.N.* VI che citerò più oltre, passo che chiarisce che l'abilità è neutra. Essa infatti può essere messa al servizio sia di fini buoni che di fini cattivi.

⁴ È chiaro che per conseguire il fine che ci si propone non è, a rigore, sufficiente sapere quali sono i mezzi che servono per conseguirlo. Se per esempio io so che voglio andare a Mantova, non mi sarà sufficiente, per andarci, sapere che mi serve il treno o l'autobus, se c'è uno sciopero di tutti i trasporti pubblici. Presumo che Aristotele, parlando del saggio e dell'abile, e del fatto che, avendo un fine, essi individuano i mezzi per realizzarlo, e quindi lo realizzano, stia pensando a mezzi che dipendano interamente dalla loro persona, e non da circostanze esterne.

⁵ Anonimo, *in Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1892, vol. XX dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, cit., p. 443, 17.

⁶ *Ivi*, p. 443, 14.

⁷ Aspasio, *in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin, 1889, vol. XIX, 1, dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, cit., p. 140, 27-33.

⁸ Eliodoro, *in Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. Heylbut, Berlin 1889, vol. XIX, 2, dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, cit., p. 153, 16-18.

⁹ *Ivi*, p. 153, 19-22.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *L'Éthique a Nicomaque*, cit., p. 652.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 651-652.

Il dibattito bioetico

Rassegna critica sulle più recenti pubblicazioni in lingua italiana*

Giuseppe Cospito

1. Premessa

La bioetica, disciplina a carattere interdisciplinare fin dalle sue origini, ha conosciuto negli ultimi tempi notevoli sviluppi, che hanno portato anche in Italia a una vera e propria "esplosione" della produzione sull'argomento. Questa considerazione, se da un lato ha fornito lo spunto per la stesura della presente rassegna, dall'altro ne spiega i limiti per così dire costitutivi: lungi pertanto dal nutrire vane ambizioni di onnicomprensività, essa si propone di offrire un panorama sulle recenti pubblicazioni d'argomento bioetico in Italia successive al 1995 o comunque non incluse nell'ultima rassegna di Maurizio Mori al riguardo,¹ escludendo dalla considerazione la sterminata produzione su rivista e, anche per quanto riguarda i testi in volume, selezionandoli in base a criteri, oltre che di valutazione personale, di reperibilità in libreria o nelle principali biblioteche (rinviando alle bibliografie contenute in molti di essi per gli approfondimenti sui singoli temi). L'obiettivo del mio lavoro è infatti quello di fornire una panoramica generale sulle discussioni bioetiche in corso, rivolta in particolare a coloro che si avvicinano solo ora all'argomento; per questo si è deciso di includere nella trattazione anche le traduzioni italiane di opere straniere, nella misura in cui queste hanno influito o sono destinate (scrivo nel maggio '99) a influire sul dibattito interno.

2. Opere di carattere generale: a) il versante cattolico

Nonostante da più parti si siano levate voci in favore di un suo superamento, il dibattito bioetico italiano appare tuttora largamente segnato dalla contrapposizione netta tra l'approccio cattolico e quello laico; è inevitabile quindi che questa risulti più evidente nelle opere complessive, di taglio più teoretico,

* La presente rassegna non avrebbe potuto vedere la luce senza la disponibilità e i suggerimenti della dott.ssa Rosangela Barcaro e del dott. Emilio D'Orazio, responsabili delle biblioteche rispettivamente del Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea del CNR di Genova e del Centro per la ricerca e la formazione in politica ed etica Politeia di Milano, che colgo qui l'occasione per ringraziare. Devo un ringraziamento anche a mia moglie Antonella, con la quale ho discusso a lungo le questioni d'argomento più prettamente biomedico.

dove il contrasto tra i principi appare insanabile, mentre sulle singole questioni concrete non mancano tentativi di conciliazione.

La posizione ufficiale della Chiesa in materia, quale risulta dall'enciclica papale *Evangelium vitae*, una cui esegesi puntuale si trova nel *Corso di bioetica* di L. Melina, si può riassumere in una difesa a oltranza del principio della sacralità della vita umana (d'ora in poi PSV) contro la «cultura di morte», che permea a dire dell'attuale pontefice la società postmoderna (trovando espressione nel materialismo, nello scientismo, nell'ecllettismo e nel nichilismo diffusi), una cui condanna da un punto di vista teorico generale si trova nell'ultima enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*.

Un'esposizione dettagliata e autorevole, provenendo da un alto porporato, dell'atteggiamento del cattolicesimo nei confronti dei singoli problemi della bioetica è contenuta nel volume di D. Tettamanzi dal significativo titolo di *Bioetica. Difendere le ragioni della vita*: si muove dal presupposto che «si accetti l'esistenza di valori oggettivi, universali e immutabili (...) fondati sulla realtà come tale», oltre che sulla «divina Rivelazione», e pertanto coincidenti con «la legge naturale, ossia la legge che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore» (dove il rifiuto dell'etichetta di «bioetica cattolica» creata dai laici, che qui tuttavia si continua a impiegare per semplicità di esposizione). Se ne deduce l'invulnerabilità della vita e della persona umana, che è tale fin dal momento del concepimento, e pertanto l'illiceità dei mezzi contraccettivi non «naturali», della fecondazione artificiale, dell'aborto e dei metodi di diagnosi prenatale se utilizzati in vista di questo, delle manipolazioni genetiche a fine non terapeutico, dell'eutanasia e dell'accanimento terapeutico (espressione entrambe della «censura della morte» oggi dominante); approvata anzi incoraggiata la pratica della donazione e del trapianto degli organi, purché sia accertata inequivocabilmente la morte cerebrale (e non solo corticale) del donatore, mentre altrettanto doverosa appare la tutela dell'ambiente che, come il corpo, è stato affidato da Dio all'uomo affinché questi lo «custodisca».

La medesima prospettiva si ritrova nel manuale di *Bioetica fondamentale e generale* curato da G. Russo, in molti dei cui saggi viene ribadita la validità del realismo metafisico aristotelico-tomista quale possibile punto d'incontro tra credenti e non, e l'insostenibilità di ogni relativismo etico. Altri esponenti cattolici tuttavia, come appare per esempio da alcuni dei saggi raccolti da A. Scola in *Quale vita?*, giungono alle stesse conclusioni muovendo da impostazioni filosofiche differenti: l'agostinismo, la riflessione di Teilhard de Chardin sul *fenomeno umano*, il personalismo, la teologia di Balthasar, suggestioni psicoanalitiche o ancora un richiamo al complesso della tradizione filosofica occidentale, contrapposta ai suoi attuali esiti «deboli».

Insiste sulla necessità che l'etica cattolica motivi le proprie posizioni filosoficamente, sottolineando anche le aporie della riflessione teologica precedente (a partire dalle numerose eccezioni opposte nel corso dei secoli al comandamento di non uccidere, interpretato in senso rigoroso solo a proposito del suicidio), prendendo le distanze da alcune sue posizioni attuali (come la dottrina del «doppio effetto» per giustificare l'anticipazione non voluta della morte di malati terminali in seguito all'uso massiccio di antidolorifici) e manifestando alcune aperture su temi come la pianificazione delle nascite, l'opera di E. Schockenhoff, *Etica della vita*.

Infine, pur riconoscendo al PSV dei cattolici una posizione privilegiata e di portata universale, si trovano aperture pluraliste nel volume collettaneo *Bioetica: le ragioni della vita e della scienza* e nei due tomi che raccolgono gli atti del convegno su *Le radici della bioetica*, nei quali è dato ampio spazio anche a questioni medico-giuridiche più squisitamente tecniche; un discorso analogo può farsi per il manuale di P. Cattorini, *Bioetica. Metodo ed elementi di base per affrontare problemi clinici*, che va segnalato per l'approccio originale: a partire da casi clinici immaginari quanto possibili, vengono analizzate le diverse posizioni nel dibattito bioetico sull'argomento (cercando una possibile soluzione di mediazione), oltre agli aspetti medico-legali delle singole questioni.

b) il versante laico

Potrà apparire singolare iniziare la panoramica sulle posizioni dei laici dalla nuova edizione, ampliata e accresciuta, del *Manuale di bioetica* di H.T. Engelhardt Jr., che pure nell'introduzione si professa «cattolico ortodosso»; tuttavia egli stesso ritiene laica la centralità attribuita al concetto di autonomia, oltre alla ricerca di «uno spazio in cui sia possibile il pacifico perseguimento di visioni morali particolari dall'interno di comunità morali ugualmente particolari»: venuta meno l'unità politico-religiosa dell'Occidente cristiano, sono necessari rispetto e tolleranza reciproci, nella ricerca di un accordo sulle questioni concrete, che tuttavia non può e non deve essere imposto dallo Stato autoritativamente. La questione fondamentale sulla quale Engelhardt appare in disaccordo con la dottrina ecclesiastica è la distinzione tra «vita umana meramente biologica» e «vita della persona in senso stretto», che inizia dopo e generalmente finisce prima dell'altra: ne consegue una definizione ristretta della persona come «essere umano adulto capace di intendere e di volere» e non come essere umano *tout-court*: ne restano esclusi per esempio i feti, ai quali vengono riconosciuti di conseguenza minori diritti rispetto agli adulti senzienti e razionali. Su altri aspetti particolari, dal concetto di feto «proprietà» fino alla nascita di chi l'ha generato alla giustificazione del suicidio assistito, dalla negazione dell'esistenza di un diritto naturale all'assistenza sanitaria alla condanna dell'egualitarismo di chi

ritiene giusto cercare di riequilibrare gli esiti della «lotteria naturale», Engelhardt avanza tesi che suscitano perplessità in molti laici, oltre che nei cattolici.

Un punto di vista per molti versi analogo si trova espresso ne *L'etica della vita* di M. Charlesworth: anch'egli si definisce cristiano, ma ritiene che non sia giusto usare la legge per vincolare i non credenti al rispetto dei propri principi etici e rifiuta uno *status* privilegiato alle posizioni del cattolicesimo in materia morale in virtù della loro pretesa coincidenza con la legge naturale. Ritenendo che il principio supremo cui debbano informarsi le attuali società liberaldemocratiche e multiculturali sia quello dell'autonomia individuale, Charlesworth giunge ad affermare il diritto a porre fine alla propria vita (rifiutando in proposito il termine *eutanasia*), anche con l'assistenza di altri se necessario, quando questa non garantisca più l'autonomia stessa al singolo (non accetta invece il principio, di derivazione utilitaristica, della «qualità della vita», d'ora in poi PQV) e approva ogni forma di fecondazione artificiale (compreso, in certe circostanze, il cosiddetto «utero in affitto»).

Buona parte dei bioeticisti laici si richiamano proprio ai principi utilitaristi, contestati da Charlesworth anche a proposito dell'allocazione delle risorse scarse in sanità² e difesi appassionatamente da G. Pontara nel suo *Breviario per un'etica quotidiana*, dove l'autore rinuncia a discutere questioni di metaetica per esporre e difendere dalle possibili critiche l'edonismo puramente quantitativo dell'utilitarismo classico o dell'atto, non perché teoria etica perfetta ma in quanto «più plausibile delle altre dottrine qui esaminate». Il filosofo contemporaneo che ha portato alle più estreme conseguenze le tesi utilitariste è senz'altro P. Singer, che nel suo saggio dal titolo *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, chiede un'applicazione coerente del PQV, dal quale deduce tra l'altro il concetto di morte corticale, la liceità dell'espanto degli organi dai neonati anencefalici, il non trattamento o meglio «il trattamento finalizzato alla morte» (vale a dire l'infanticidio entro il ventottesimo giorno di vita) per quelli nati deformati o gravemente handicappati, il suicidio assistito; Singer ribadisce inoltre le sue note posizioni critiche verso quello che definisce lo «specismo» antropocentrico e in favore di un'estensione di alcuni diritti fondamentali agli animali superiori, a partire dalle grandi scimmie antropomorfe.³

Espressione di un approccio laico più moderato alla bioetica e, più in generale, alle questioni morali, che muove da «una peculiare interpretazione del liberalismo» come una sorta di terza via tra realismo metafisico e nichilismo assoluto, è il recente volume di S. Maffettone, *Il valore della vita. Un'interpretazione filosofica pluralista*: convinto che il fatto che non esista una Verità non impedisca che alcune posizioni appaiano più fondate di altre, l'autore parte dall'analisi di casi particolari per avanzare proposte di soluzio-

ne delle principali tematiche in discussione.

Un laicismo perfettamente compatibile con la ricerca religiosa e anche con la fede positiva nella divinità è professato da U. Scarpelli nei suoi scritti ora raccolti con il titolo di *Bioetica laica*, pure spesso fortemente polemici con le posizioni della Chiesa ufficiale, accusata di oscurantismo antimoderno e fondamentalismo illiberale. Esempio della particolare versione del laicismo di Scarpelli è il suo giudizio sull'aborto: pur dichiarandosi contrario «sul piano morale (...) sentendomi pieno di simpatia per l'essere umano potenziale in lenta emergenza dal buio del non essere alla ricchezza dell'esistere» (argomentazione non dissimile da quella degli antiabortisti cattolici), egli afferma che «nessuno tuttavia ha il diritto di sovrapporre la sua volontà e i suoi valori all'autonomia della donna che nutre il nuovo corpo nel proprio corpo e può ancora considerarlo se stessa». Analogamente Scarpelli si mostra preoccupato per le possibili conseguenze negative di certe forme «spinte» di fecondazione assistita, ma non ritiene che lo Stato debba intervenire a limitare l'autonomia individuale neanche in questo campo.

Un lodevole sforzo di «portare il dibattito bioetico dal terreno metafisico a quello empirico», l'unico su cui si possa e si debba trovare una conciliazione tra le opposte visioni del mondo, anima il libro di G.F. Azzone, *I dilemmi della bioetica*: le scienze biologiche, e in particolare il darwinismo neurale di Edelman, sono in grado di risolvere secondo l'autore numerose questioni oggetto di scontro, dall'origine dell'esistenza personale (che egli colloca intorno al 36° giorno di gestazione, al momento della formazione delle prime connessioni tra organi e cervello) alla sua fine (coincidente con la morte corticale dell'individuo). Per quanto riguarda le altre questioni, dall'aborto all'eutanasia, lo Stato dovrebbe lasciare ai singoli il massimo grado possibile di autonomia.

c) la produzione divulgativa

Un lettore che, assolutamente «digiuno» della materia, cerchi un'introduzione chiara ed equilibrata alla bioetica prima di affrontare ed eventualmente prendere posizione nelle questioni più contese, ha oggi a disposizione una serie di testi dall'intento decisamente divulgativo, alcuni dei quali meritori perché si sforzano di presentare, in un contesto valutativo, le diverse posizioni e «le poste in gioco» nascoste dietro di esse, come accade ne *La bioetica* di G. Durand, che muove dalla definizione di alcuni concetti-base per poi ricostruire le principali vicende storiche della disciplina, i suoi fondamentali principi ispiratori e i punti di maggiore contrasto, mentre la parte dedicata a «I luoghi e l'organizzazione» si concentra sull'ambiente franco-canadese (da cui l'autore proviene) e non fa alcun cenno all'Italia. «La peculiare situazione culturale italiana, caratterizzata dalla presenza di un forte pensiero cattolico contrapposto al pensiero laico», che

«ha portato alla mancata costruzione di un contesto unitario di riferimento e all'impossibilità di adottare politiche pubbliche e quindi di fare scelte legislative», è invece al centro della *Bioetica dalla A alla Z* di G. Milano, che per il resto presenta una struttura simile all'opera precedente.

Altri autori, pur sforzandosi di esporre con maggiore o minore equilibrio le diverse posizioni in materia, non rinunciano ad affermare le proprie tesi: è il caso di E. Soetje, *Le responsabilità della vita*, dove il «rispetto del pluralismo» non esclude anzi presuppone una scelta di campo in senso liberale; a una breve esposizione della materia fa seguito una più ampia sezione antologica, che presenta una serie di punti di vista diversi sulle principali questioni del dibattito attuale. Una più corposa raccolta di articoli sugli stessi temi, con una netta prevalenza di bioeticisti laici ma con un certo spazio alle voci discordi (il cattolico Spagnolo contro l'eutanasia, Harris e Berlinguer rispettivamente pro e contro l'ipotesi di legalizzare il commercio degli organi), è contenuta nel quaderno de «Le Scienze» dedicato alla *Bioetica*.

Sul versante cattolico va segnalata l'opera a più voci dedicata alle parole chiave dell'*Etica della vita*, dove vengono espone le diverse posizioni in proposito, pur privilegiando apertamente le proprie; particolarmente interessante la trattazione di C. Hanau del problema delle risorse, dove si sottolinea il carattere etico e affatto neutrale di ogni scelta economica e si propone, inopinatamente in epoca di politiche sanitarie ispirate a criteri liberistici ma tutto sommato coerentemente al principio della sacralità e unicità di ogni vita umana, una distribuzione dei beni scarsi sulla base dei bisogni individuali. Altri due noti bioeticisti cattolici, G. Russo e S. Spinsanti, scelgono l'approccio storico per avvicinare il neofita alla materia: del primo ricordiamo la *Storia della bioetica*, che rivendica alla riflessione religiosa la paternità stessa della disciplina, nata sulle ceneri del fallimento delle pretese liberatrici delle scienze naturali "laiche". Nel suo *La bioetica. Biografie per una disciplina*, Spinsanti opta invece per la ricostruzione delle multiformi personalità di venticinque «pionieri» (in gran parte di ambito anglosassone, nessun italiano), proprio mentre si affaccia sulla scena una seconda generazione di bioeticisti, "professionali".

A riprova di come la contrapposizione tra laici e cattolici non possa e non debba costituire l'unica chiave di lettura delle discussioni sull'argomento si può citare l'opera di J. Bernard, *La bioetica*, dove l'autore dichiaratamente laico incentra la trattazione e i giudizi sul concetto, tradizionalmente appannaggio della metafisica religiosa, di *persona*.

La necessità di organizzare una mole crescente di materiale ha dato origine a una serie di pubblicazioni di carattere orientativo e bibliografico: segnaliamo qui quella curata da A. Bompiani su *Bioetica ed etica medica nell'Europa occidentale*, che si sofferma sull'attività degli organismi internazionali, dei

comitati etici e dei principali istituti nazionali di bioetica (aggiornata al '96). L'esperienza dei *Comitati etici* è al centro invece della raccolta opera di C. Viafora, che dedica ampio spazio alle particolari tecniche argomentative richieste dal confronto diretto con la pratica clinica, rispetto alla riflessione teorica astratta. Un'analisi dell'esperienza dell'insegnamento de *La bioetica nelle facoltà di medicina*, insieme a una richiesta di un suo potenziamento e maggior collegamento con le discipline umanistiche si trova nel volume curato da P. Cattorini e V. Ghetti. A E. Soricelli e R. Barcaro dobbiamo invece tre bibliografie ragionate di bioetica, dedicate rispettivamente a una scelta di articoli usciti sulle riviste italiane tra il 1993 e il '95 (ordinata per argomenti), a manuali e opere di carattere generale in italiano e in francese.

3. Le grandi questioni aperte: a) l'inizio della vita

Come è apparso fin da questa ricognizione sulle opere complessive, i due punti di maggiore dibattito e scontro tra le visioni laica e cattolica della bioetica riguardano la vita nelle sue fasi iniziali e terminali. Per quanto concerne il primo punto, se in passato il dibattito si è incentrato sulla liceità o meno dell'aborto, oggi questo tema appare pressoché esaurito, non tanto perché si sia giunti a un accordo quanto per la cristallizzazione di favorevoli e contrari sulle rispettive posizioni. Si ripropone di «esaminar(le) in modo imparziale e spassionato (...) al fine di individuare quale sia il principio che può giustificare l'illiceità e la liceità morale» M. Mori nel suo *Aborto e morale*, salvo concludere che, dal momento che su tale principio, il ben noto PSV sostenuto dai cattolici, non c'è accordo unanime, l'attuale legislazione permissiva è giustificata. Fanno presa su argomenti di tutt'altro genere J. e B. Willkie, attivisti del movimento antiabortista americano, in *Che ne sai dell'aborto?*, dove non esitano a ricorrere a paragoni con l'eugenetica nazista, la segregazione razziale, l'eutanasia involontaria, la pena di morte, per sostenere la propria tesi, corredata da dati allarmanti sulla diffusione del fenomeno, salvo poi ammettere, di fronte a cifre provenienti da fonte differente, che «tutto dipende da come le statistiche vengono utilizzate». Di tutt'altro livello e spessore filosofico la considerazione critica del dibattito teorico, soprattutto anglosassone, sulla materia (con particolare riguardo per la riproposizione della «regola aurea» da parte di Hare e per il «principio del doppio effetto» della tradizione cattolica), svolta da A. Corradini in alcuni dei suoi *Studi sul formalismo nell'etica analitica*, che si concludono con la riproposizione dell'istanza realistica.

La contrapposizione tutta italiana cattolici/laici ha fatto dimenticare che esistono altri approcci religiosi alle questioni bioetiche; a colmare questa lacuna provvedono alcune opere, a partire dalla raccolta, curata da L. Biagi e R. Pegoraro, *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, nella quale,

oltre alle posizioni dei cattolici, vengono presentate quelle di protestanti, ortodossi, anglicani, ebrei, musulmani, buddisti e induisti (riassunte in una comoda tabella conclusiva) nella convinzione che sulle questioni bioetiche occorra cercare il dialogo e non lo scontro; un confronto con le altre grandi religioni, sia pur privilegiando l'impostazione cattolica, si trova anche nei già citati volumi collettanei *Le radici della bioetica* e *Bioetica: le ragioni della vita e della scienza*.

Uno degli argomenti più dibattuti riguarda lo *status*, e quindi lo statuto dell'embrione, e in particolare il momento in cui questo assume dignità individuale e personale: l'opera più interessante in proposito è certo quella del teologo cattolico australiano N.M. Ford, *Quando comincio io?*, nella quale, dopo aver esaminato le diverse posizioni a riguardo (con un'appendice scritta appositamente per l'edizione italiana, nella quale si confronta con alcune delle obiezioni rivoltegli), giunge ad accettare la tesi proposta da molti biologi secondo cui, prima del quindicesimo giorno di gestazione, non si possa parlare di individuo in quanto il cosiddetto pre-embrione (ma Ford preferisce chiamarlo *pro-embrione*), può ancora dare origine a due gemelli. Egli tuttavia, a differenza di molti sostenitori laici della stessa teoria, non ne deduce che il frutto del concepimento non sia da proteggere e rispettare anche prima di quella data, vista anche l'incertezza che ancora regna al riguardo.

In effetti l'argomento, presto ribattezzato dei quattordici giorni, ha sollevato obiezioni sia tra i cattolici sia tra i laici: da parte dei primi va ricordato il volume che raccoglie gli atti del convegno *Per una dichiarazione dei diritti del nascituro*, nel quale i fautori del diritto alla vita concordano sulla nascita dell'essere umano al momento dell'incontro tra i due gameti, sostenendo la validità della tesi anche da un punto di vista materialistico (si ricorda l'opposizione all'aborto di G. Berlinguer), delle altre grandi religioni, del diritto romano e internazionale. Per quanto riguarda i laici, va segnalato l'approccio originale di R. Prodomo ne *L'embrione tra etica e biologia*, che ricerca una difficile terza via tra coloro che considerano l'embrione una persona a pieno titolo fin dall'inizio, e coloro che lo riducono a un mero aggregato di cellule; alle spalle della sua visione della vita come processo organizzativo che acquisisce valore e diritti progressivamente crescenti, che in Italia trova un'interlocutrice privilegiata nella riflessione bioetica di Luisella Battaglia, vi è un personalissimo sincretismo tra idealismo hegeliano, storicismo crociano, alcuni aspetti della filosofia analitica (Nozick, Parfit) e della teoria della complessità (Morin), la «nuova casistica» di Jonsen e Toulmin e la teoria dell'argomentazione di Perelman.

Un approccio completamente diverso, volto innanzitutto a chiarire lo stato attuale delle conoscenze scientifiche, punto di partenza imprescindibile per una discussione seria su queste tematiche, si trova nel quaderno de «Le Scienze» dedicato a *L'embrione e la vita*: i diversi contributi raccolti sono schierati sostan-

zialmente in favore della distinzione tra pre-embrione ed embrione (rispettivamente prima e dopo il quattordicesimo giorno), da cui si deduce la liceità anche morale delle tecniche di contraccezione (compresa la cosiddetta "pillola del giorno dopo"), fecondazione artificiale e sperimentazione sugli embrioni; un certo spazio è riservato tuttavia a posizioni differenti, come quelle del già ricordato Ford e di McCornick che, in presenza di ragionevoli dubbi in proposito, propendono per un approccio più prudente.

Anche per quanto riguarda in particolare il tema della riproduzione assistita va segnalato innanzitutto un testo che introduce all'argomento dal punto di vista scientifico, in modo chiaro ed esauriente: *Il libro della procreazione* di C. Flamigni (uno dei pionieri di queste tecniche in Italia). Venendo alla riflessione teorica sull'argomento, anche in questo caso questa sembra essersi sostanzialmente esaurita in una difesa delle rispettive posizioni: nettamente contraria a ogni forma di fecondazione eterologa (vale a dire nella quale uno o entrambi i gameti provengano da donatori esterni alla coppia) la Chiesa cattolica, che ha un atteggiamento meno ostile solo verso le forme più "naturali" di fecondazione omologa, riservandole alle coppie sposate; favorevoli a tecniche anche più "spinte" i laici, mentre il dibattito sembra essersi trasferito, almeno in Italia, nelle aule parlamentari, in vista di una legge che regolamenti in qualche modo la disciplina.

Sull'argomento vanno tuttavia segnalati due approcci diversi e altrettanto interessanti, anche in vista del superamento della dicotomia laici/cattolici: quello femminista, nel volume curato da P. Cattorini, *Procreazione assistita e tutela del figlio*, e quello psicoanalitico, quale risulta per esempio dalla raccolta di M. Fiumanò, *L'immacolata fecondazione*. In realtà, come appare dall'intervento della Battaglia nel primo dei due testi citati, sulla questione il movimento femminista è diviso tra coloro che vedono nelle tecniche di riproduzione assistita un'ulteriore occasione di emancipazione legata al controllo del proprio corpo (analogamente a quanto accaduto, alcuni decenni prima, con la "liberazione" sessuale grazie agli anticoncezionali estrogenici), fino alle posizioni oltranziste di chi immagina uno scenario di esautoramento totale del maschio dal processo riproduttivo, e coloro che vedono in queste tecniche l'ennesima manifestazione della violenza del potere scientifico "maschile" sulla natura "femminile". Per parte loro psicologi e analisti sottolineano i potenziali effetti dirompenti di queste sulla già minata struttura familiare tradizionale e in particolare sulla sempre più debole figura paterna; inoltre l'incremento della sterilità di coppia sarebbe da interpretarsi come uno dei tanti sintomi del «disagio della civiltà» già denunciato a suo tempo da Freud, che la scienza in tal modo si limiterebbe ad aggirare senza affrontarlo.

b) la fine della vita

Le complesse problematiche suscitate dagli stadi terminali dell'esistenza umana costituiscono l'altro grande settore di scontro tra cattolici e laici, in nome degli opposti PSV e PQV. In realtà, nella pratica clinica corrente, una contemporanea tra i due principi non solo è necessaria, ma fortunatamente viene quasi sempre trovata nel rifiuto pressoché generalizzato da una parte dell'accanimento terapeutico dall'altra di eutanasia attiva e suicidio assistito; alla ricerca di *Un percorso comune* tra i due principi è dedicato lo studio di B. Maglionia che, dopo aver mostrato le aporie in cui entrambi incorrono se assunti in maniera assoluta ed esclusiva, osserva come, proprio restituendo centralità all'operatore medico, sia possibile trovare un «delicato equilibrio tra attivismo vitalistico e nichilismo terapeutico», giungendo a «una concezione "qualificata"» del PSV.

Per quanto riguarda il dibattito sul tema del «diritto di morire», questo appare «pressoché assente nel nostro Paese», dove al più si discute sulla «liceità morale della pratica eutanasi», mentre in ambiente anglosassone la *querelle* si è spostata sul piano giuridico-pratico,⁴ anche in conseguenza delle recenti «depenalizzazioni» (almeno di fatto) dell'eutanasia attiva nei Paesi Bassi, nei Territori del Nord dell'Australia, in Colombia, e delle iniziative analoghe in alcuni stati degli USA.

Non è casuale quindi che i pochi testi di riflessione filosofica in materia siano traduzione di autori stranieri: H. Küng, il teologo cattolico noto per le sue posizioni «eterodosse», scrive insieme al letterato W. Jens in favore *Della dignità del morire*, sostenendo il diritto per il malato terminale gravemente sofferente di essere aiutato a porre fine alla propria esistenza, non sulla base di considerazioni utilitaristiche (alla Singer) sulla scarsa qualità della vita che gli resta, ma proprio in quanto uomo a tutti gli effetti fino all'ultimo istante: per Küng le obiezioni dei cristiani in proposito si fondano su «una falsa immagine di Dio», che non può voler vederci soffrire inutilmente, mentre la *Bibbia* «non riconosce alcuna intangibilità di principio alla vita»; anzi, «proprio perché sono convinto che con la morte non sia finito tutto, non m'importa nulla di un prolungamento infinito della mia vita biologica – tanto più in condizioni umanamente non dignitose».

Carattere di semplice quanto utile rassegna delle problematiche più dibattute (la medicina palliativa, l'astensione terapeutica, il movimento degli *hospices* inglesi, le diverse forme possibili di eutanasia ecc.) ha il volumetto di F. Toscani su *Il malato terminale*. Più ampia e approfondita è la trattazione dedicata da R. Barcaro all'*Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, che muove da una ricognizione storico-filosofica a partire dall'antichità classica per poi esaminare le diverse posizioni teoriche a riguardo e terminare con l'esame dei già citati tentativi di legittimare in qualche modo la pratica, nonché delle

possibili alternative (medicina palliativa). Pur proponendosi più di sollevare problemi che di fornire risposte, traspare la sostanziale opposizione dell'autrice all'eutanasia attiva e al suicidio assistito.

Se i fautori della tesi opposta pongono al centro delle loro argomentazioni il principio dell'autonomia del paziente (oggi peraltro accettato quasi universalmente),⁵ altri autori preferiscono ritornare a un ruolo più forte del medico, l'unico in grado di giudicare su questioni tanto delicate: è il caso della raccolta di saggi (di recente traduzione italiana ma alquanto datati) di V. Jankélévitch, *Pensare la morte*, che rifiuta pertanto anche il cosiddetto *living will* (testamento di vita), convinto che gli operatori sanitari siano in grado di trovare un giusto compromesso tra eutanasia e accanimento terapeutico. Sostanzialmente analoghe, ma argomentate con un maggior riferimento alla pratica e al dibattito contemporaneo (con una rivendicazione del ruolo del filosofo almeno nell'esplicitare problematiche che altrimenti rimarrebbero celate), le tesi espresse da D. Lamb ne *L'etica alle frontiere della vita*, che preferisce anch'egli tornare ad affidarsi a quello che definisce «paternalismo moderato» del medico per risolvere il conflitto tra diritto all'autonomia del paziente e «presunzione a favore della vita» da parte del sanitario.

Un'ultima questione legata agli stadi terminali della vita è quella dei trapianti d'organo: un'utile rassegna su storia, problematiche attuali e prospettive future si trova in L. Degos, *I trapianti di organi*, che fa osservare come la maggior parte dei progressi nel campo si siano verificati in circostanze che qualsiasi comitato etico avrebbe disapprovato, concludendo che «il diritto segue l'azione, la necessità crea la legge». In ogni caso, essendo oggi la loro liceità accettata pressoché unanimemente, l'attenzione degli addetti ai lavori si è spostata sulla drammatica sproporzione tra l'altissimo numero delle richieste e la scarsità di organi disponibili, per ovviare alla quale anche in Italia si è proceduto all'introduzione legislativa del cosiddetto «silenzio-assenso» alla donazione, peraltro ritenuta moralmente doverosa dalla maggior parte degli studiosi, sia cattolici sia laici. Nel frattempo è cresciuto un fiorente quanto inumano «commercio» di organi tra individui e paesi poveri e individui e paesi ricchi, che alcuni autori anglosassoni hanno proposto addirittura di legalizzare sostenendo che si accettano forme ben peggiori di sfruttamento dei bisognosi (lavori usuranti e pericolosi, prostituzione ecc.): tali argomentazioni sono state analizzate e respinte da G. Berlinguer in numerosi interventi, tra cui, insieme a V. Garrafa, *La merce finale. Saggio sulla compravendita di parti del corpo umano*.

4. Le sfide del domani: le biotecnologie

Se in generale si può affermare che i progressi degli ultimi decenni nel campo della medicina hanno determinato il sorgere stesso di molte questioni

bioetiche, questo vale in particolare per il tumultuoso sviluppo delle biotecnologie; in tale settore infatti si è assistito a un salto quantitativo e qualitativo nella produzione a partire dall'annuncio, nel febbraio del 1997, della clonazione della pecora Dolly, la cui vicenda, dallo scetticismo iniziale alle speranze e ai timori per il futuro, è stata ricostruita con accuratezza ed equilibrio da G. Kolata in *Cloni. Da Dolly all'uomo?* Un'attenzione privilegiata alle reazioni della stampa e dell'opinione pubblica italiana alla notizia si trova ne *La clonazione e il suo doppio*, a cura di R. Satolli e F. Terragni, che sottolineano come queste siano state improntate a un maggiore equilibrio rispetto al passato, di cui un esempio in negativo è senz'altro costituito dal volume di F. Del Noce, *Non uccidere. Un inviato nel mondo sconvolgente delle manipolazioni sulla vita*, in cui la ricerca del sensazionalismo e la mancanza di un solido retroterra scientifico non faceva che accrescere la confusione del lettore su argomenti già di per sé complessi.

Su un piano più generale è indubbio comunque che il tema delle biotecnologie susciti reazioni di segno opposto, che vanno dalle grida di allarme alle promesse di una vita migliore, con tutte le possibili posizioni intermedie: comune appare in ogni caso la percezione di trovarsi all'alba di un'epoca nuova. I più preoccupati sembrano essere senz'altro i filosofi, a partire dall'autore de *Il secolo biotech* J. Rifkin, che denuncia lo strapotere delle multinazionali, i possibili cambiamenti ambientali, le sofferenze inflitte agli esseri viventi transgenici, i rischi per i consumatori, l'inquietante prospettiva di discriminazioni sulla base del patrimonio genetico individuale, una volta conosciuto nel dettaglio. I toni allarmistici e la denuncia degli "effetti collaterali" di una scienza che, da Faust in poi, non mantiene ciò che promette, sono al centro anche della riflessione di L. Fiedler, *La tirannia del normale*. Si inserisce nello stesso filone, anche se costituisce la traduzione di un'opera scritta nell'85, la pubblicazione di *Tecnica, medicina ed etica*, in cui H. Jonas ripropone il suo noto «principio responsabilità» per stabilire un limite al progresso scientifico e in particolare all'ingegneria genetica, ma anche per far sentire la sua voce fuori dal coro contro i trapianti d'organo. Altrettanto preoccupante lo scenario futuristico delineato da L.M. Silver ne *Il paradiso clonato*, dove si giungono a immaginare le conseguenze dirompenti di una possibile clonazione dell'essere umano come forma estrema di riproduzione assistita. Scritto prima delle recenti innovazioni nel campo della clonazione, anche il volume di T. Wilkie, *La sfida della conoscenza. Il progetto Genoma e le sue implicazioni*, riflette i timori che il progresso scientifico possa dare origine da un lato a nuove forme di razzismo, dall'altro all'appiattimento dell'uomo sugli altri animali (come già auspicano Singer e Rachels), salvo augurarsi che la ricerca scientifica rivelerà che «i geni non costituiscono le fondamenta ultime della vita umana».

La convinzione che non esista alcuna «ostilità insormontabile tra filosofia

e tecnologia» accomuna invece i diversi contributi raccolti ne *La tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione*: la scienza fornisce mezzi straordinari che sta all'uomo impiegare in vista di fini leciti, che non sono il dominio della natura ma un nuovo legame «ecologico» con essa, escludendo ogni possibile sogno di ritorno a un primitivo mondo naturale che peraltro non è mai esistito; posizioni d'equilibrio come questa, pur espressione di una comune radice nell'ontologia neotomista cattolica, possono costituire un possibile terreno d'incontro tra esponenti di ideologie differenti. Uno spirito analogo anima il volume collettaneo dedicato a *Bioetica e antropocentrismo etico*, volto ad affermare la non contraddittorietà tra la posizione privilegiata riconosciuta all'uomo da un punto di vista ontologico nella gerarchia naturale (Agazzi) e la proposizione di una «bioetica globale» (Chiarelli-Potter) che consideri e rispetti la vita nella sua totalità, comprendendo anche quella di animali e vegetali.

La ricerca di un necessario compromesso tra «tecnofobia e *laissez-faire*» si trova anche, nel campo laico, nel volumetto a cura di R. Braidotti, *Questioni di vita o di morte*, volto a opporsi a ogni forma di sensazionalismo e fondamentalismo, nella consapevolezza che questi favoriscano l'attuale situazione di *far-west* normativo; interessante anche la posizione di S. Nespor che sottolinea come si dibatta accanitamente su questioni che, almeno al momento, riguardano esigue minoranze del mondo occidentale, mentre la stragrande maggioranza della popolazione del pianeta resta tuttora esclusa da un sia pur minimo livello di salute e benessere. Un punto di vista pragmatico, che sostiene la necessità che la scienza si autoregolamenti, tende nella sostanza ad assumerne gli indubbi esiti positivi senza tuttavia ignorarne i rischi e i problemi etici sollevati, si ritrova anche negli atti del convegno su *L'etica nella ricerca biomedica*, mentre nel volume collettaneo da lui curato, C.M. Mazzoni invoca *Una norma giuridica per la bioetica*, a livello sia nazionale sia soprattutto internazionale, anche su temi scottanti quali procreazione assistita, brevetto biotecnologico, commercio di organi e diritto alla morte (in senso sostanzialmente permissivo).

Un'adesione entusiastica ai risultati e alle prospettive più avveniristiche delle biotecnologie, che fornirebbero per la prima volta all'umanità la possibilità di intervenire attivamente sul proprio destino, accettandone anche le conseguenze apparentemente aberranti a costo di profondi sconvolgimenti delle categorie e dei valori morali del passato, si trova nel volume di J. Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*. Condividono l'ottimismo sulle prospettive aperte dall'ingegneria genetica pur restando ancorati a un solido piano scientifico due volumi sulle *Biotecnologie* opera di "addetti ai lavori" quali J.E. Smith e G. Poli: correzione di difetti genetici, creazione di animali e piante resistenti alle malattie, di farmaci e vaccini in grandi quantità e a basso costo, salvaguardia e bonifica dell'ambiente; gli auto-

ri non nascondono come anche l'ingegneria genetica (e in particolare la tecnica del DNA ricombinante), come qualsiasi altra innovazione scientifica, non sia del tutto indenne da potenziali rischi, ma ritengono che questi possano essere controllati e che comunque siano sopravvalutati dall'opinione pubblica e nettamente inferiori ai potenziali benefici. Una lettura "filosofica" della biologia contemporanea si trova infine in R.C. Lewontin, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in biologia*.

Note

¹ M. Mori, *Bioetica: un dibattito in rapida estensione*, «L'informazione bibliografica», 44 (1995), pp. 343-53.

² Nell'impossibilità di affrontare tematicamente la questione, destinata ad assumere rilievo sempre crescente in futuro, segnalo, oltre a diversi interventi in molte delle opere di carattere generale citate nel testo, almeno il volume di P. Cattorini (a cura di), *Etica e giustizia in sanità. Questioni filosofiche, principi operativi, assetti organizzativi*, Milano 1998, dove si sottolinea come il problema sia reso drammatico da una lato dalla scarsità dei beni disponibili (non necessariamente economici, basti pensare agli organi da trapiantare), dall'altro dalle diverse concezioni di quella che un tempo si chiamava giustizia distributiva nelle odierne società pluralistiche: non stupisce pertanto che nessuno dei diversi criteri di scelta in proposito, dall'età alla prospettiva di anni di vita in buona salute per giungere fino al caso, sia finora risultato del tutto soddisfacente.

³ Cfr. per es. P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il progetto grande scimmia*, trad. it., Roma 1994. La riflessione animalista è ormai divenuta un tema a sé, che non è possibile affrontare in questa sede; segnalo soltanto alcuni testi recenti per un primo approccio: L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli 1998; Id., *Etica e diritti degli animali*, Roma-Bari 1997; S. Cagno, *Gli animali e la ricerca. Viaggio nel mondo della vivisezione*, Padova 1997; S. Castignone, *Povere bestie. I diritti degli animali*, Venezia 1997; V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Roma-Bari 1998.

⁴ R. Barcaro, *Breve rassegna sul diritto di morire*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 163 (1998), p. 7.

⁵ Rinunciando a una trattazione specifica della questione dei rapporti medico-paziente, segnalo almeno M. Barni, *Diritti-doveri: responsabilità del medico. Dalla bioetica al biodiritto. Il nuovo codice di deontologia medica 1998*, Milano 1999; R. Prodomo, *Medicina e libertà individuali*, Napoli 1997; A. Santosuosso (a cura di), *Il consenso informato. Tra giustificazioni per il medico e diritto del paziente*, Milano 1996.

Bibliografia

- AA. VV., *Seconda navigazione. Annuario di filosofia 1998: la tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione*, Milano 1998
- R. Azzaro et al., *Bioetica: le ragioni della vita e della scienza*, Milano 1997
- G.F. Azzone, *I dilemmi della bioetica. Tra evoluzione biologica e riflessione filosofica*, Roma 1997
- R. Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Milano 1998
- G. Berlinguer, V. Garrafa, *La merce finale. Saggio sulla compravendita di parti del corpo umano*, Milano 1996
- J. Bernard, *La bioetica*, Milano 1998
- L. Biagi, R. Pegoraro (a cura di), *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Padova 1997
- Bioetica*, quaderni di «Le Scienze», 88 (1996)
- A. Bompiani (a cura di), *Bioetica ed etica medica nell'Europa occidentale*, Trento 1997
- R. Braidotti et al., *Questioni di vita o di morte*, Milano 1995
- P. Cattorini, (a cura di), *Procreazione assistita e tutela del figlio. Prospettive femministe, dibattito bioetico e ipotesi normative*, Milano 1996
- P. Cattorini, *Bioetica. Metodo ed elementi di base per affrontare problemi clinici*, Milano 1997
- P. Cattorini, V. Ghetti (a cura di), *La bioetica nelle facoltà di medicina*, Milano 1997
- M. Charlesworth, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996
- F. Compagnoni (a cura di), *Etica della vita*, Milano 1996
- A. Corradini, *Studi sul formalismo nell'etica analitica*, Milano 1996
- L. Degos, *I trapianti di organi*, Milano 1997
- F. Del Noce, *Non uccidere. Un inviato nel mondo sconvolgente delle manipolazioni sulla vita*, Milano 1995
- M. Del Tacca (a cura di), *L'etica nella ricerca biomedica*, Roma 1997
- G. Durand, *La bioetica*, Milano 1996
- H.T. Jr. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, nuova ed. Milano 1999
- L. Fiedler, *La tirannia del normale. Bioetica, teologia e mito*, Roma 1998
- M. Fiumanò (a cura di), *L'immacolata fecondazione. Perché le donne dicono di sì alla scienza*, Milano 1996
- C. Flamigni, *Il libro della procreazione. La maternità come scelta: fisiologia, contraccezione, fecondazione assistita*, Milano 1998
- N.M. Ford, *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Milano 1997

- Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Casale Monferrato 1998
- J. Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano 1997
- V. Jankélévitch, *Pensare la morte?*, Milano 1995
- H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997
- G. Kolata, *Cloni. Da Dolly all'uomo?*, Milano 1998
- H. Küng, W. Jens, *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, Milano 1996
- L'embrione e la vita*, quaderni di «Le Scienze», 100 (1998)
- D. Lamb, *L'etica alle frontiere della vita*, Bologna 1998
- R.C. Lewontin, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in biologia*, Roma-Bari 1998
- S. Maffettone, *Il valore della vita. Un'interpretazione filosofica pluralista*, Milano 1998
- B. Magliona, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, Milano 1996
- C.M. Mazzoni (a cura di), *Una norma giuridica per la bioetica*, Bologna 1998
- L. Melina, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996
- G. Milano, *Bioetica. Dalla A alla Z*, Milano 1997
- M. Mori, *Aborto e morale*, Milano 1996
- G. Poli, *Biotecnologie. Principi e applicazioni dell'ingegneria genetica*, Torino 1999
- G. Pontara, *Breviario per un'etica quotidiana*, Milano 1998
- R. Prodomo, *L'embrione tra etica e biologia. Un'analisi bioetica sulle radici della vita*, Napoli 1998
- J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Milano 1998
- G. Russo (a cura di), *Bioetica fondamentale e generale*, Torino 1995
- G. Russo, *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Roma 1995
- R. Satolli, F. Terragni (a cura di), *La clonazione e il suo doppio*, Milano 1998
- U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano 1998
- E. Schockenhoff, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia 1997
- A. Scola (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Milano 1998
- E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda (a cura di), *Le radici della bioetica. Atti del Congresso Internazionale, Roma 15-17 febbraio 1996*, Milano 1998
- L.M. Silver, *Il paradiso clonato*, Milano 1998
- P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, trad. it., Milano 1996

- J.E. Smith, *Biotecnologie*, Bologna 1998
- E. Soetje, *La responsabilità della vita. Introduzione alla bioetica*, Torino 1997
- E. Soricelli, R. Barcaro (a cura di), *Bibliografia annotata della bioetica italiana 1993-1995*, Genova 1996
- E. Soricelli, R. Barcaro (a cura di), *Bibliografia di bioetica. Manuali e monografie in lingua francese*, Genova 1998
- E. Soricelli, R. Barcaro (a cura di), *Bibliografia di bioetica. Manuali e opere di carattere generale*, Genova 1997
- E. Soricelli, R. Barcaro (a cura di), *Bioetica e antropocentrismo etico*, Milano 1998
- S. Spinsanti, *La bioetica. Biografie per una disciplina*, Milano 1995
- A. Tarantino (a cura di), *Per una dichiarazione dei diritti del nascituro*, Milano 1996
- D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996
- F. Toscani, *Il malato terminale*, Milano 1997
- C. Viafora (a cura di), *Comitati etici. Una proposta bioetica per il mondo sanitario*, Padova 1995
- T. Wilkie, *La sfida della conoscenza*, Milano 1995
- J. Willkie, B. Willkie, *Che ne sai dell'aborto?*, Roma 1995

Un'esperienza didattica centrata sull'uso del testo elettronico

Alberto Manchi, Daniela Papitto, Giuseppe Iannotta

1. Presupposti didattici

Il presupposto da cui siamo partiti per l'esperienza qui descritta è quello, per molti versi scontato ma non sempre facile da realizzare, della centralità del testo filosofico per l'insegnamento della Storia della Filosofia. L'editoria scolastica ha prodotto negli ultimi anni manuali con antologie di buona fattura ma, come è ovvio, con un numero limitato di testi che non sono sempre quelli di cui avremmo bisogno, ragione per la quale nella necessità di disporre di ulteriori testi occorre ricorrere ad altri libri, fotocopie e insomma fare ciò che la pratica quotidiana dell'insegnamento continuamente richiede per evitare di ridurci a semplici ripetitori di manuali; questi infatti, per quanto di ottima qualità, sono pur sempre un surrogato dei testi veri e propri. È così che, ben sapendo come non sia possibile avere a disposizione tutti i testi integrali, si è fatta strada in noi l'idea di riversare su un supporto informatico l'intero *corpus* platonico; in tal modo, grazie alle risorse di calcolo e alla rapidità della macchina, avremmo avuto a disposizione in tempo reale la più ampia possibilità di scelta testuale. Le opere di Platone nella edizione elettronica da noi curata possono essere viste anche come il primo passo per la costituzione di una biblioteca virtuale; in effetti nell'anno scolastico 1997/98 abbiamo prodotto anche testi elettronici di Eraclito, Zenone, Parmenide e della *Metafisica*, dell'*Etica*, della *Poetica* e della *Retorica* di Aristotele in traduzione italiana con testo a fronte.

È importante notare che non si trattava soltanto di una estensione puramente quantitativa dei testi; l'obiettivo era quello di disporre delle condizioni utili a una libera scelta dei temi e dei percorsi di lettura sia da parte degli allievi che da parte degli insegnanti; temi e percorsi di lettura che, benché preparati nella normale *routine* di insegnamento, potevano tuttavia essere variati immediatamente a seconda delle richieste provenienti da interessi diversi, da suggestioni emerse nel vivo della lezione, dalla necessità di consultare confrontare e fre-

quentare altri luoghi dei testi ove i temi fossero affrontati in prospettiva diversa.

Non ci siamo nascosti la complessità di un siffatto approccio al testo platonico e il possibile inconveniente di una lettura frammentaria e inconcludente; la difficoltà poteva essere tuttavia superata con l'uso di un buon indice ragionato degli argomenti chiave della filosofia platonica; per risolvere questo tipo di difficoltà abbiamo predisposto, in versione elettronica, l'indice ragionato degli argomenti, che il Prof. Giannantoni ha curato per i tipi di Laterza a corredo dell'edizione delle opere di Platone (Bari 1971).

La scelta è caduta all'inizio su Platone perché, insieme ad Aristotele, è l'autore centrale del programma di studi del primo anno di corso e anche perché l'indice platonico di Giannantoni, già sperimentato, mal si prestava, nell'edizione a stampa, ad un uso agile ed efficace.

La scelta era motivata anche dal fatto che i prodotti disponibili sul mercato - che pure abbiamo sperimentato - generalmente hanno la caratteristica di presentare percorsi guidati già strutturati sulla base di domande e risposte predefinite. Abbiamo giudicato marginali, pur con la loro utilità, questi strumenti, perché colgono solo una possibilità dell'uso interattivo del testo elettronico e hanno il limite di ogni percorso didattico preconstituito.

2. Platone elettronico

Accanto alla centralità didattica del testo ci ha guidati nel nostro lavoro l'idea tutta platonica della seconda navigazione: «Ma siccome ne rimasi privo, e non fui capace né di trovarla da me né di apprenderla da altri, mutai modo di navigazione» (*Fedone 99d*). La suggestione della navigazione si presta a essere interpretata come metafora di quella elettronica anche se, nel nostro caso, essa non riguarda il contenuto metafisico della seconda navigazione platonica, ma solo la modalità di accesso informatico al "mare" delle opere di Platone, opportunamente edite in formato elettronico.

I dialoghi (in versione integrale con testo a fronte) sono collegati all'Indice degli Argomenti e dei Nomi in modo ipertestuale così da permettere di aprire rapidamente, con percorsi mirati, ogni parte del testo platonico seguendo gli Indici e gli altri sfogliatori (si tratta delle "mappe" e degli "indici per singola opera" elaborati a partire dagli Indici del Prof. Giannantoni). Per una consultazione veloce del contenuto dei dialoghi possono essere utilizzati i Sommari dei dialoghi. Tutti i testi sono tali che possono essere fruiti per la lettura con i più diffusi programmi di navigazione.

È possibile collegare un qualsiasi *personal computer* ad un apposito apparecchio che proietta su un grande schermo l'immagine video, dove il testo

appare chiaro e leggibilissimo per un gran numero di persone. Si può con tale strumentazione scegliere rapidamente e seguire una pista su tutto il *corpus* platonico grazie al gran numero dei collegamenti ipertestuali (18.000 collegamenti dall'indice degli argomenti generali e parziali e dalle mappe tematiche al testo, 3.500 dall'indice dei nomi al testo, e tutte le possibili combinazioni reciproche); tutte le tappe del percorso di lettura opportunamente selezionate con gli strumenti del programma di navigazione, possono essere stampate sotto forma di appunti della lezione; un altro vantaggio apparentemente marginale ma assai efficace dell'utilizzo del computer consiste nella cattura visiva degli allievi che favorisce la concentrazione per l'ascolto, concentrazione problematica nel caso di una macchinosa ricerca su altri testi cartacei. Queste risorse del testo elettronico sono state oggetto di approfondimento nel Convegno SFI di Bari del novembre 1997 e in una conferenza all'Università di Napoli.

La realizzazione del testo elettronico ha richiesto molto tempo e, soprattutto, ha comportato la soluzione di tutta una serie di problemi di vario tipo. Non potendo utilizzare per i nostri scopi di montaggio elettronico del testo l'aula di Informatica dell'Istituto, disponibile solo eccezionalmente poiché è utilizzata dagli insegnanti e dalle classi del Piano Nazionale di Informatica per la didattica di *routine*, abbiamo attrezzato un piccolo locale adibito a ripostiglio in cui abbiamo sistemato un computer con stampante e *scanner*; la gran parte del lavoro di immissione dati, revisione e correzione era svolto a casa da ciascuno di noi e poi quotidianamente riversato nel computer centrale che veniva aggiornato via via che il lavoro procedeva. Dopo circa un anno il prodotto aveva assunto una veste accettabile, anche se non definitiva.

A questo punto si trattava di risolvere un altro problema: come e dove poter leggere i testi con le classi; infatti l'ordinaria aula di informatica, per gli stessi motivi indicati sopra, non solo era praticamente inagibile per la didattica di filosofia, ma frammentava l'attenzione del gruppo classe su più monitor. Con lo stesso spirito autarchico abbiamo allora attrezzato un'aula adiacente al piccolo laboratorio dove abbiamo spostato tutte le macchine completandole con uno schermo a retroproiezione costruito artigianalmente su cui proiettare i testi elettronici del computer con una lavagna luminosa e un *display* che giacevano inutilizzati perché non funzionanti; riattati allo scopo sono tornati in piena efficienza. Così, affrancati dall'uso contemporaneo di più computer, gli allievi potevano seguire il testo da loro stessi richiesto e scelto su grande schermo. Immediatamente ogni singola tappa della navigazione elettronica poteva essere registrata in appunti (una risorsa tipica di tutti i programmi di scrittura e di navigazione) in maniera tale che alla fine della lezione questi potevano essere subito stampati (con il loro corredo di testi originali), fotocopiati e distribuiti agli allievi per il loro lavoro individuale. Tutti i problemi tecnici a questo punto erano stati risolti.

3. Il progetto

Il recente avvio normativo della autonomia didattica rende possibile la scomposizione delle classi e l'aggregazione di gruppi motivata da progetti specifici o da interessi particolari emersi; tale possibilità è stata raccolta come premessa organizzativa coerente con l'indirizzo del nostro progetto; questo prevedeva l'uso del testo elettronico come risorsa essenziale per la praticabilità di percorsi formativi diversificati degli allievi; in sostanza veniva meno la rigidità del gruppo classe: gli allievi, dopo un primo approccio al testo elettronico, con l'ausilio degli indici degli argomenti, potevano scegliere percorsi diversi sulla base dell'interesse; gli interessi individuali omogenei fra loro inoltre erano anche motivo di riaggregazione in gruppi diversi dalla classe di appartenenza dei singoli allievi; noi docenti avevamo il compito, a questo punto, di dividerci il lavoro di conduzione dei nuovi gruppi e di organizzarli e impegnarli sul percorso scelto, sempre su base rigorosamente testuale.

La prima fase sperimentale (prova di fattibilità) è stata effettuata tra Novembre e Dicembre su testi elettronici dei presocratici: si trattava di verificare la praticabilità organizzativa di lezioni a classi riunite, a classi diverse da quelle di appartenenza dei docenti, a gruppi misti delle diverse classi, e inoltre di colaudare l'efficienza dei mezzi. Abbiamo registrato sia nell'aspetto organizzativo che in quello tecnico delle attrezzature un esito positivo di questa prova generale di fattibilità.

I gruppi sono stati determinati secondo questi tre moduli organizzativi:

- a) Le tre classi riunite
- b) La classe ordinaria
- c) I gruppi di interesse.

Il progetto (la cui esecuzione prevedeva 12 incontri) è stato avviato nel mese di Febbraio. Esso può essere riassunto secondo lo schema modulare (non coincidente con quello cronologico) così:

- a) Le tre classi riunite (Sez. A, B e F).

Quattro incontri a classi riunite sono serviti

(*il primo*) a illustrare il progetto,

(*il secondo*) a scegliere percorsi possibili di lettura a partire dal sommario del *Simposio*,

(*il terzo*) a scambiare le esperienze reciproche di lettura e

(*il quarto*) a illustrare la prova di verifica.

b) La classe ordinaria.

Sei lezioni

Prima lezione: Sez. A-B-F Lettura del discorso di Aristofane (*Symp.* 189a - 194a) scelto nel primo incontro a classi riunite; *Seconda:* Sez. A-B-F (Discorso di Diotima - *Symp.* 201d-204c);

Terza, quarta e quinta lezione: Sez. A (Discorso di Alcibiade - *Symp.* 214e-222b), discussione su tutti i brani letti, problema della conoscenza e dialettica, lettura del mito della caverna - (*Resp.* VII 514a-518b) - Sez. B (Discorso di Alcibiade - *Symp.* 214e-222b) discussione su tutti i brani letti, problema della conoscenza e teoria della linea (*Resp.* VI 509d-511a), lettura del mito della caverna - *Resp.* VII 514a-518b) - Sez. F (Discussione su tutti i brani letti, lettura del mito della caverna - *Resp.* VII 514a-518b), dialettica e procedimento diairetico (*Soph.* 219b-221c);

Sesta lezione: svolgimento della prova finale.

c) Gruppi di interesse.

Due incontri di approfondimento

Gruppo 1: Il percorso diairetico del *Sofista*, il "parricidio" parmenideo.

Gruppo 2: La conoscenza e la teoria della linea - *Resp.* VI 509d-511a.

Gruppo 3: Diotima e Alcibiade nel *Simposio*.

4. Sintesi didattica dell'esperienza

Nella prima riunione abbiamo definito il calendario di massima, ma soprattutto abbiamo "arbitrariamente" stabilito di avviare il lavoro con il *Simposio*, certi che il tema trattato avrebbe catturato l'attenzione immediatamente. Così nel primo incontro a classi riunite abbiamo introdotto il contenuto del *Simposio* leggendo in video il *Sommario* e illustrando la situazione e i personaggi del dialogo. Il testo del *Sommario* è stato distribuito in fotocopia perché ciascun allievo potesse tornare a leggerlo e ad annotarlo con le proprie riflessioni o richieste di chiarimenti (negli incontri successivi tutti i testi che sono stati oggetto di lettura in video sono stati subito forniti in fotocopia agli allievi che erano tenuti a conservarli in una cartella come materiali necessari allo svolgimento della prova conclusiva). Nella lezione a classi separate, sulla base della precedente lettura del sommario del *Simposio*, gli studenti hanno scelto uno dei discorsi su Eros, che è stato letto integralmente in video: per tutti la scelta è caduta sul discorso di Aristofane. La prima lettura diretta del testo platonico ha innescato, sulla base di diversi interessi, percorsi differenti che i gruppi (gruppi classe e gruppi di interesse), nelle lezioni successive, hanno effettuato con il supporto elettronico e con

la guida dei docenti; la guida dei docenti si è limitata a coordinare la discussione e il confronto negli incontri a classi riunite (75 allievi) mentre nei gruppi di interesse e nei gruppi classe (25 allievi circa) l'intervento didattico si è concentrato sull'esplicazione del testo in esame e sugli sviluppi possibili di ulteriori letture testuali. Il percorso filosofico-didattico, previsto soltanto nella sua fase di inizio con la scelta del *Simposio*, si è articolato spontaneamente con il concorso di allievi e docenti con l'ausilio saltuario degli Indici degli argomenti. Fra i diversi discorsi sull'Eros il pensiero di Platone è stato identificato nel discorso che Socrate racconta di aver ascoltato da Diotima; la riflessione su Eros "demone e filosofo" ha richiesto il passaggio al tema della conoscenza, passaggio che ha avuto il suo riferimento testuale al *Sofista* e alla *Repubblica*; dal primo è stata tratta la tecnica diairetica e l'argomento della comunanza dei generi, dal libro VI (509c-511c) del secondo è stata tratta la teoria della linea e dal libro VII il mito della caverna. Le esperienze condotte per gruppi sono state scambiate nella discussione della terza riunione a classi riunite; da questa discussione Eros demone e filosofo ha trovato l'ulteriore determinazione di dialettico. Così nonostante le esperienze di lettura parzialmente diversificate, la ricerca comune ha trovato il momento di convergenza nel tema centrale della dialettica.

5. L'organizzazione della prova di verifica

In due riunioni di lavoro abbiamo fatto il punto della situazione e approntato una verifica scritta uguale per tutti i ragazzi. Abbiamo deciso di centrare la prova su un testo non frequentato dagli allievi con lo scopo non di accertare le semplici conoscenze, ma piuttosto le competenze di lettura, riconoscimento e collegamento in un nuovo testo dei temi filosofici discussi nelle lezioni; la scelta è caduta su un brano del *Menone* (81d-85b). Abbiamo individuato in quel testo dei brevi passaggi che, evidenziati con sottolineatura, sarebbero stati oggetto delle domande. Prima dello svolgimento effettivo della prova gli allievi hanno avuto a disposizione per una settimana, con le opportune sottolineature, il testo del *Menone*; per esercitarsi avevano il compito di confrontarlo con tutti i materiali prodotti nelle lezioni e di rispondere ad un'unica domanda, formulata con lo stesso tenore di quelle alle quali avrebbero dovuto rispondere nella prova.

Questa la scheda contenente il testo:

Il seguente testo (*Menone* 81b-85b) sarà oggetto della prova scritta che si svolgerà Mercoledì 7 Aprile. La prova consiste nel rispondere a 8 domande relative alle parti sottolineate e numerate. È necessario disporre, durante la prova, del

manuale e di tutte le fotocopie dei testi platonici utilizzati nel corso delle lezioni. Per esercitarti alla prova leggi attentamente l'intero testo e completalo disegnando la figura geometrica che è riportata anche a pag. 408 del manuale. Inoltre rispondi alla seguente domanda:

“All'interno della dimostrazione (82c-84a; 84d-85b) condotta da Socrate, quale è l'utilizzazione dell'errore compiuto dal servo e quale vantaggio esso offre al procedere del ragionamento?”

(Questo esercizio va consegnato ai professori il giorno della prova scritta!)

MENONE 81b-85b

XV. L'anima, dunque, poiché immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose, non c'è nulla che non abbia appreso (1). Non v'è, dunque, da stupirsi se può fare riemergere alla mente ciò che prima conosceva della virtù e di tutto il resto. Poiché, d'altra parte, la natura tutta [d] è imparentata con se stessa (2) e l'anima ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando (ricordo che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre, quando uno sia coraggioso e infaticabile nella ricerca (3). Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza [anamnesi]! Non dobbiamo dunque affidarci al ragionamento eristico (4): ci renderebbe pigri ed esso suona dolce solo alle orecchie della gente senza vigore; [e] il nostro, invece, rende operosi e tutti dediti alla ricerca; convinto d'essere nel vero, desidero cercare con te cosa sia virtù. MEN. Sì, Socrate, ma in che senso dici che non apprendiamo e che quello che denominiamo apprendere è reminiscenza? Puoi insegnarmi che sia davvero così? SOCR. L'ho detto, Menone, poco fa che sei capace [82a] di tutto! Certo, mi chiedi ora s'io ti possa insegnare, proprio a me che sostengo non esistere insegnamento, ma reminiscenza, per vedermi cadere subito in contraddizione con me stesso (5). MEN. No, per Zeus, Socrate, non avevo affatto questa intenzione, ma l'ho fatto per abitudine. E allora, se puoi, comunque sia, dimostrami che davvero è così, dimostramelo! SOCR. Non è certo facile, ma, per amor tuo, ugualmente mi c'impegno. Chiama uno di questi molti servi del tuo séguito, quello che vuoi, sì che proprio [b] in lui possa darti la dimostrazione che desideri. MEN. Benissimo. [a un servo] Vieni qua! SOCR. È greco, e parla greco? MEN. Alla perfezione: è nato in casa mia. SOCR. Sta attento ora se ti sembra ch'egli si ricordi o se apprenda da me. MEN. Starò attento.

XVI. SOCR. [traccia un quadrato] Dimmi, ragazzo, riconosci in questo uno spazio quadrato? SERVO. Sì. SOCR. [c] E sai che uno spazio quadrato ha ugua-

li tutte queste linee, che sono in numero di quattro? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E che uguali sono anche queste linee che lo intersecano a mezzo? SERVO. Sì. SOCR. E non può essere simile spazio maggiore o minore? SERVO. Certo! SOCR. Ammesso che un lato sia di due piedi e di due anche il lato adiacente, quanti piedi sarebbe l'intero? Vedi un po': se un lato fosse di due piedi e quest'altro di uno solo, non è vero che lo spazio sarebbe di una volta due piedi? SERVO. Sì. SOCR. Ma siccome è due piedi [d] anche da questa parte, non risulta di due volte due? SERVO. Risulta di due volte due. SOCR. Quanto fa due volte due piedi? Calcola e dimmi il risultato. SERVO. Quattro, Socrate. SOCR. E potrebbe esservi uno spazio doppio di questo, ma simile a questo, avente tutti e quattro i lati uguali? SERVO. Sì. SOCR. E di quanti piedi sarà? SERVO. Otto. SOCR. Sù via, allora, prova a dirmi quanto [e] sia lungo ciascun lato. Se in questo il lato è di due piedi, quanto sarà il lato di quello doppio? SERVO. Evidentemente il doppio, Socrate. SOCR. Vedi, Menone, che non gl'insegno nulla, ma su tutto pongo solo domande! Egli crede ora di sapere quale sia la lunghezza del lato di un quadrato di otto piedi. Non ti pare? MEN. Sì. SOCR. E lo sa davvero? MEN. Evidentemente no! SOCR. Crede, appunto, che questo lato sia il doppio del precedente? MEN. Sì.

XVII. SOCR. Sta a vedere com'egli via via rammenti esattamente come si deve [rivolto al servo] E tu, dimmi: affermi che un lato doppio dia luogo ad una superficie [83a] due volte più grande? E mi spiego: non parlo di una superficie che sia lunga da una parte, breve dall'altra, ma di una superficie come questa, uguale da tutte le parti, solo che doppia, e cioè di otto piedi. Vedi un po' se ancora ti sembra che debba avere il lato doppio. SERVO. Secondo me sì. SOCR. Questo lato non diverrà doppio se, prolungandolo, ve ne aggiungiamo un altro di eguale grandezza? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E dici che su questa nuova linea si costruirà una superficie di otto piedi, se tracciamo quattro linee uguali? SERVO. Sì. SOCR. Disegniamo, [b] quindi, quattro linee uguali a questa. È questa, no?, la superficie che sostieni essere di otto piedi [A I L M]. SERVO. Esattamente. SOCR. Ma in tale superficie non entrano quattro quadrati uguali al primo, che è di quattro piedi? SERVO. Sì. SOCR. E quanto è? Non è quattro volte tanto? SERVO. Come no? SOCR. Ma ciò che è quattro volte più grande di altro, è forse il doppio? MEN. No, per Zeus! SOCR. Quante volte, allora, è più grande? SERVO. Il quadruplo. SOCR. Raddoppiando, dunque, il [c] lato, non ottieni ragazzo mio, una superficie doppia, ma quadrupla. SERVO. È vero! SOCR. E quattro per quattro fa sedici. No? SERVO. Sì! SOCR. Con quale linea otterremo, dunque, una superficie di otto piedi? Non otteniamo da questa linea [A I] una superficie quadrupla rispetto alla prima? SERVO. Dico di sì. SOCR. E dalla metà di questa linea si ottiene una superficie di quattro piedi? SERVO. Sì.

SOCR. E sia! La superficie di otto piedi non è, dunque, doppia rispetto a quella di quattro e la metà di quella di sedici? SERVO. Sì. SOCR. Non si verrà, dunque, costituendo tale spazio con una [d] linea minore di questa [A I], e maggiore di quella [A B]? O no? SERVO. A me par di sì. SOCR. E va bene, rispondi sempre come sembra a te! Dimmi: questa linea [A B] non era di due piedi e quest'altra [A I] di quattro? SERVO. Sì. SOCR. Ma allora il lato di una superficie di otto piedi deve essere maggiore di quello di una superficie di due piedi e minore di quello di una di quattro. SERVO. Necessariamente. SOCR. Cerca, dunque, di dirmi che [e] lunghezza deve avere. SERVO. Tre piedi. SOCR. Se dev'essere di tre piedi dobbiamo aggiungere a questa linea [A B] la metà di essa [B P] per cui sarà, appunto, di tre piedi [A P]; la prima linea [A B] è, infatti, di due piedi e quest'altra [B P] di uno. E così, da quest'altra parte, abbiamo una linea di due piedi [P Q] e una di un piede [Q R]. In tal modo si forma lo spazio quadrato di cui parli. SERVO. Sì. SOCR. Ma se questo lato è di tre piedi e di tre piedi è quest'altro lato, l'intero spazio [A P R S] non sarà tre volte tre piedi? SERVO. Sembra. SOCR. E tre volte tre piedi quanto fa? SERVO. Nove. SOCR. Ma perché la superficie fosse il doppio della prima, di quanti piedi doveva essere? SERVO. Di otto. SOCR. Da una di tre piedi non può dunque costruirsi un quadrato la cui superficie sia di otto piedi. SERVO. No, certo! SOCR. Da quale linea allora? Cerca di rispondermi con preci-[84a] sione: e se non vuoi fare il calcolo numerico, indicacelo! SERVO. Per Zeus, Socrate, non lo so davvero!

XVIII. SOCR. Ti rendi conto, Menone, di quanto cammino egli abbia già fatto sulla via della reminiscenza? Dapprima non sapeva quale fosse il lato di un quadrato la cui superficie sia di otto piedi: neppure ora lo sa, ma prima credeva di saperlo e rispondeva con quella sicurezza propria di chi sa, né ombra di dubbio lo sfiorava; ora è [b] dubbioso, e, non sapendo, neppure crede di sapere (6). MEN. È vero! SOCR. Non si trova, dunque, adesso in una condizione migliore rispetto a ciò che ignorava? MEN. Sembra anche a me! SOCR. Facendolo dubitare, intorpidendolo, come fa la torpedine [*animale marino che si difende e attacca frastornando prede e aggressori con una scossa elettrica*], lo abbiamo forse danneggiato (7)? MEN. Non mi pare. SOCR. Anzi, l'abbiamo non poco aiutato, sembra, a trovare la via della verità. E ora, proprio perché non sa, ricercherà con piacere; prima, invece, [c] con tutta facilità avrebbe spesso, e di fronte a molti, sostenuto che per raddoppiare un quadrato si deve raddoppiare il lato. MEN. È probabile. SOCR. Credi allora che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere quel che pensava di sapere, pur non sapendolo, se prima non cadeva in dubbio, e se, rendendosi conto di non sapere, non fosse stato punto dal desiderio di sapere?(8) MEN. Non mi sembra, Socrate. SOCR. Gli ha, dunque, giovato il suo intorpidimento? MEN. Mi pare. SOCR. Osserva ora come egli, con

l'aiuto di questo suo dubbio, cercando insie-[d] me a me, riuscirà a trovare, mentre io non faccio altro che interrogare senza insegnargli nulla. Sta comunque attento se per caso mi dovessi cogliere a insegnargli o a spiegargli qualcosa, invece di fargli esprimere mediante le mie domande il suo proprio pensiero!

XIX. [*rivolto al servo*] E ora dimmi: non è questo uno spazio di quattro piedi [A B C D]? Comprendi? SERVO. Sì. SOCR. Possiamo aggiungervene un altro uguale [B I N C]? SERVO. Sì. SOCR. E ancora un terzo [C N L O], uguale a ciascuno degli altri due? SERVO. Sì. SOCR. E riempire quest'angolo che resta vuoto [D C O M]? SERVO. Certo! SOCR. Non avremo così quattro superfici quadrate uguali? SERVO. Sì. SOCR. [e] Ebbene, quante volte, presi tutti insieme [A I L M], i quattro quadrati sono più grandi di ciascuno d'essi? SERVO. Quattro volte. SOCR. A noi però serviva una superficie doppia: ricordi no? SERVO. Certamente. SOCR. E questa linea che tracciamo da un angolo all'altro di [85a] ciascun quadrato, non li taglia in due parti uguali? SERVO. Sì. SOCR. E non sono forse, queste, quattro linee uguali che circoscrivono questa superficie? SERVO. Lo sono. SOCR. Guarda un po': qual è la dimensione di questa superficie? SERVO. Non capisco. SOCR. Ciascuna delle quattro linee non taglia in due parti uguali ciascuno dei quattro quadrati? O no? SERVO. Sì. SOCR. E quante di queste metà vi sono all'interno di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Quattro. SOCR. E in quest'altro quadrato [A B C D]? SERVO. Due. SOCR. E cosa è il quattro in rapporto al due? SERVO. Il doppio. SOCR. Quanti [b] sono, dunque, i piedi di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Otto. SOCR. E su quale linea è costruito? SERVO. Su questa [D B]. SOCR. Cioè su quella che va dall'uno all'altro angolo del quadrato di quattro piedi [A B C D]? SERVO. Sì. SOCR. Codesta linea i sofisti la chiamano diametro. E, se tale è il suo nome, diremo, o servitorello di Menone, che, come tu sostieni, è sulla diagonale che si costruisce la superficie doppia. SERVO. Esattamente, Socrate.

N.B. I numeri fra parentesi dopo ogni parte sottolineata corrispondono ai numeri delle domande.

Il presupposto didattico forte della prova è abbastanza ovvio: gli allievi devono sapere su che cosa saranno chiamati ad effettuare la prova e devono avere modi e tempi per prepararsi opportunamente; insomma la prova non deve essere effettuata al buio ma gli studenti devono essere messi in condizione di sapere precisamente cosa dovranno fare, quando come e perché. Presupposti e modalità della prova sono stati esplicitamente comunicati e discussi con gli allievi nel quarto incontro a classi riunite. La discussione nel merito della prova ha consentito di superare iniziali perplessità degli allievi non abituati a verifiche

puntuali sui testi e ha creato un clima psicologico favorevole.
6. L'effettuazione e la correzione della prova.

Il giorno stabilito viene svolto a classi separate il compito in un'ora. Il testo della prova nella modalità di risposta breve (con spazio predeterminato) a domanda è il seguente:

PROVA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

CLASSI III A, B, F

Primavera '99

ALLIEVO/A

Punteggio: da 1 a 6 per ogni domanda

Dedica non più di 4/8 minuti in media per ciascuna delle 8 domande; non ti preoccupare se spendi qualche minuto in più per le domande più articolate. Rispondi alle domande in ordine progressivo e salta quelle alle quali non ti senti di rispondere.

Concentrare l'attenzione sulle domande e in particolare sulle parole in grassetto

1) L'interesse di Platone **sull'anima** in **questo brano** è dettato da:

- | | | | | |
|--|----|--------------------------|----|--------------------------|
| a- Un problema conoscitivo | si | <input type="checkbox"/> | no | <input type="checkbox"/> |
| b- Un problema di salvezza dopo la morte | si | <input type="checkbox"/> | no | <input type="checkbox"/> |
| c- La negazione che la conoscenza sia solo sensibile | si | <input type="checkbox"/> | no | <input type="checkbox"/> |

2) Individua nel discorso di Diotima (*Symp.* 206c-e) la **frase** che esprime **l'accordo nel bello del rapporto delle anime**.

2a) Quale **parola** in *Soph.* 221d sta a significare **il rapporto che hanno fra loro le idee** a proposito della definizione del pescatore con la lenza e del sofista.

3) Come sono espressi nel **mito della caverna** il **coraggio** e la **fatica** della ricerca?

4) L'**ERISTICA** indica il "contendere disputando" (controlla sul manuale a pag. 206). **Chi** utilizza il ragionamento eristico? Con quale **scopo**?

4a) Quale **procedimento** Socrate e Platone contrappongono all'eristica?

4b) In quale di questi due procedimenti la **persuasione** precede la **verità** e in quale la **verità** precede la **persuasione**?

5) Secondo Socrate in che cosa consiste la **differenza** tra **insegnamento** e **reminiscenza**? Cioè cosa deve fare il maestro per indurre la conoscenza nell'allievo?

6) **APORIA** è il termine che indica la **situazione di difficoltà e di imbarazzo** da cui prendono le mosse la ricerca e la discussione. È questa la situazione del servo? Se sì, **come è espressa**?

6a) In che senso il **dubbio** è un avanzamento sulla via della ricerca?

7) In questo passo l'**immagine** della torpedine [*animale marino che si difende e attacca stordendo prede e aggressori con una scossa elettrica*] **cosa esprime concettualmente**? (traduci in linguaggio l'immagine)

7a) L'**immagine** di Socrate come il satiro Marsia (*Symp.* 215b) esprime una reazione per certi versi **analogia** a quella della torpedine. Tenta di cogliere l'**analogia**.

7b) In *Symp.* 215a Socrate è paragonato a un **sileno**. Cosa intende dire Alcibiade con questa **immagine**?

8) Quale significato di **Filosofia** in senso generale si può trarre da questo passo?

8a) In che senso nel Simposio **Eros** è definito "filosofo"?

8b) Se hai ancora tempo, scrivi le tue impressioni su tutta l'esperienza dello studio di Platone.

Abbiamo letto e valutato insieme 3/4 delle prove di ciascuna classe per concordare i criteri di valutazione onde garantire per quanto possibile la loro omogeneità; quindi ciascuno di noi ha completato l'attribuzione dei punteggi per la propria classe.

I risultati sono stati riportati in una tabella che conteneva anche, per ciascun allievo, le osservazioni sulle risposte parziali e/o non centrate. Questa tabella a doppia entrata (con i punteggi parziali e totali e riportati in decimi), organizzata ipertestualmente e quindi fruibile in video, è stata poi consegnata su carta a tutti gli allievi perché potessero rendersi conto dell'andamento generale della prova nella massima trasparenza.

Nella discussione in classe gli alunni, sulla base delle osservazioni dei

docenti, hanno potuto fare le loro osservazioni sulla struttura della prova evidenziando anche qualche ambiguità nella formulazione dei quesiti, ambiguità che erano sfuggite ai docenti compilatori della prova stessa. Ad esempio agli allievi è parso incongruo e fuorviante lo spazio di due righe per rispondere alla domanda 2a) che richiedeva di scrivere una sola parola.

I risultati della valutazione delle singole classi hanno presentato deviazioni non molto significative rispetto alla media totale, riconfermando la difficoltà di una valutazione "oggettiva" inerente al difficile controllo, proprio in fase di valutazione, di tutte le variabili educative che entrano in gioco, anche in una esperienza collettiva come quella qui descritta. Ci siamo interrogati su questo problema: esiste una oggettiva disparità di livello tra le classi o c'è stata tra gli insegnanti una maggiore o minore rigidità nel valutare la pertinenza e correttezza delle risposte ai quesiti? La domanda forse è mal posta: una valutazione più equilibrata potrebbe essere garantita da una procedura per la quale ciascun insegnante valuta le prove o di una classe diversa da quella di titolarità o di tutte le tre classi; dal confronto delle diverse valutazioni poi si può convergere ad una taratura più attendibile dei risultati. Tale problema di carattere squisitamente docimologico esula tuttavia dallo scopo della nostra esperienza.

7. Considerazioni finali

Allievi

Nel suo insieme, secondo il giudizio degli allievi espresso nella risposta all'ultima domanda del test, l'esperienza dello studio della filosofia di Platone con il mezzo elettronico è stata positiva. In particolare sono emerse queste considerazioni:

- Novità dell'esperienza.
- Varietà delle situazioni di studio (confronto con allievi di altre classi e con altri docenti).
- Estesa possibilità di scelta dei temi di lettura, studio e approfondimento.
- Mancanza di tensione psicologica che si manifesta per tutte le materie nelle prove, soprattutto scritte.
- Attività più interessante e "veloce" (*sic*: probabilmente il termine "veloce" si riferisce alla facilitazione dell'apprendimento).
- L'analisi diretta del testo, per la conoscenza della filosofia, è più approfondita rispetto allo studio del manuale.
- Facilitazione dello studio del manuale dopo e con la lettura diretta dei testi elettronici e su carta.

Quando siamo tornati alle lezioni ordinarie nelle nostre classi gli allievi ci hanno sollecitato a riprendere il lavoro a classi aperte e con il supporto informatico ed hanno esplicitamente espresso il desiderio di ripetere esperienze analoghe su altri argomenti anche per i corsi dei prossimi anni.

Docenti

1. Lavorare in gruppo richiede molto tempo, pazienza, concertazione didattica e organizzativa; in effetti abbiamo cercato di capitalizzare le esperienze individuali di ciascuno di noi per ampliare l'offerta formativa agli allievi delle nostre classi; l'esperienza si è limitata al tempo della effettiva realizzazione del progetto (due mesi) e pertanto si è affiancata alla normale *routine* di insegnamento; bisogna tuttavia aggiungere che il tempo impiegato per la preparazione dei testi elettronici, del progetto, degli strumenti tecnici e della prova conclusiva ha superato, sommando i tempi di lavoro individuale, le tremila ore, gran parte delle quali destinate alla edizione elettronica del *corpus* platonico; ci sembra ragionevole affermare una certa sproporzione fra impegno di preparazione e risultati conseguiti, pure incoraggianti; tuttavia la gran massa di testi elettronici accumulati sono una risorsa essenziale per la prosecuzione futura di esperienze di insegnamento analoghe che ci auguriamo meno dispendiose.
2. L'ipotesi della maggiore fruibilità, nelle condizioni descritte, del testo elettronico con tutte le sue risorse, risulta corroborata dal giudizio positivo nostro e degli allievi e dai risultati didattici della prova finale. In particolare l'inizio dell'uso sistematico degli indici avvicina gli allievi alla complessità del testo, al gusto della ricerca e al piacere della lettura. Questo può essere l'inizio di approfondimenti successivi con i mezzi di cui già disponiamo (ad esempio gli indici parziali dei singoli dialoghi e le mappe sinottiche degli argomenti presenti nel supporto elettronico) e costituire così una propedeutica anche all'uso di lessici filosofici assai più impegnativi.
3. L'ampiezza dei testi a disposizione ha risposto alle nostre attese di una lezione viva centrata sul testo con la conseguenza, anche questa prevista, che l'effettività del dibattito filosofico può presentare suggestioni e sorprese che aprono domande nuove e tracce nuove ma sempre rigorosamente ancorate ai testi originali; con questo è superata con un sol colpo la dimensione in qualche modo obbligata dei normali prodotti ipertestuali che prefigurano i percorsi chiudendo molte strade all'emergenza dell'inatteso. Inoltre la facile disponibilità del testo elettronico, favorendo scelte differenziate fra gli allievi, ha reso effettiva la possibilità di attuare una didattica per gruppi di interesse.

4. Abbiamo verificato che le abilità necessarie alla navigazione elettronica (in un primo tempo giudicate da noi complicate a motivo della nostra inesperienza) sono in effetti assai modeste e comunque assai diffuse fra gli allievi; d'altro canto il *software* utilizzato (*browser* di navigazione) per l'accesso ai testi elettronici è un normale programma di navigazione presente su tutti i computer per la ricerca in rete. I testi platonici sono editati nel formato html, una sorta di lingua franca per tutti i navigatori elettronici; ciò permette strutturalmente grande facilità di accesso e scambio di ogni sorta di documento, ivi incluso il testo platonico.
5. Sarebbe assai opportuno per noi, tolemaicamente "interni al progetto", che altri colleghi copernicanamente "esterni al progetto" sperimentassero i testi elettronici per un utile confronto didattico; e questo è l'unico scopo della presente comunicazione ai colleghi della SFI*.

*Per ogni comunicazione utile contattare E-mail: albertomanchi@hotmail.com

La lettura come interrogazione guidata del testo

Giuseppe De Lucia

0. Introduzione

Che l'insegnamento della filosofia debba basarsi essenzialmente (e non certo esclusivamente) sulla lettura diretta delle opere dei filosofi, appare come un dato, oggi, sostanzialmente acquisito nel *dibattito teorico* sulla didattica della disciplina¹. Un insegnamento *storico* della filosofia, infatti, - per quanto ricco e critico - non sembra più sufficiente a dare senso alla presenza della filosofia nel curriculum. E, soprattutto, fallisce nel suo compito formativo. Gli studenti infatti non chiedono di essere «riempiti e stipati di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni... ossia di diventare enciclopedie ambulanti»², ma occasioni per riflettere, crescere, maturare. «La filosofia - afferma Nietzsche - è senza diritto in seno alla cultura storica, qualora voglia essere più di un sapere privo di azione trattenuta al di dentro»³. Ovviamente questo non vuol dire ignorare la storicità della riflessione filosofica, ma affermare la necessità di confrontarsi con la dimensione storica a partire da una interrogazione che nasca dai bisogni del presente.

Quello che però, nella *filosofia insegnata*, continua ad essere piuttosto problematico è come realizzare l'approccio al testo filosofico perché esso sia portatore di un rinnovamento profondo della didattica. Non credo, infatti, che sia sufficiente sostituire, o affiancare il testo classico alla lezione frontale perché ciò avvenga. La lettura del testo può essere benissimo inserita in una impostazione tradizionale dell'insegnamento: l'insegnante legge e spiega il testo; lo studente studia il testo, ma soprattutto la spiegazione dell'insegnante; la ripete nell'interrogazione.

È proprio sul problema della lettura del testo filosofico, tra i tanti che la didattica testuale pone (quali testi leggere?; come sceglierli?; quale riorganizzazione dei tempi comporta?; quale professionalità docente sarebbe necessaria?), che vorrei qui soffermarmi⁴.

1. Modelli di lettura

Il primo problema che si pone è quello di cercare di definire cosa voglia dire leggere un testo. Si possono dare, grosso modo, tre modelli di lettura⁵: un primo modello centrato sul *testo* (*determinismo testuale*); un secondo, opposto al primo, centrato sul *lettore* (*anarchismo ermeneutico*); un terzo fondato sulla relazione *testo-lettore* (*modello cooperativo*).

1. Il primo modello considera il testo come un in sé nel quale si troverebbe depositato il significato. La lettura non sarebbe altro che un'operazione meccanica di estrazione dei contenuti testuali e il loro trasferimento nella mente del lettore. In quest'ottica leggere sarebbe una semplice operazione di decodifica di ciò che l'autore ha codificato nel testo. Al lettore spetterebbe un ruolo solamente passivo di ricettore di contenuti testuali, mentre la creatività sarebbe esclusivamente dalla parte dell'autore. Il lettore verrebbe ad essere concepito come un "foglio bianco" sul quale si iscriverebbero i contenuti del testo. La "vita" del testo implicherebbe la "morte" del lettore. La lettura è qui vista come una relazione unidirezionale: dal testo al lettore. Se così fosse, però, non si spiegherebbero le diverse letture che pure vengono proposte di una medesima opera, né sarebbe possibile quel "conflitto delle interpretazioni" che sempre accompagna un'opera significativa. A livello didattico, la pratica - anche inconsapevole - di questo modello di lettura non fa che riaffermare l'attuale struttura dell'insegnamento. Il testo è l'autorità alla quale bisogna sottomettersi e rispetto alla quale lo studente deve assumere un atteggiamento di passività reverenziale: il significato del testo va solo accolto non discusso.

2. Il secondo modello pone l'accento soprattutto sul lettore-interprete del testo. Si nega che il testo abbia un significato oggettivo riconoscibile e si afferma che è il lettore a "scrivere" il significato del testo. Il testo non ha più la sua autonomia, non c'è un significato in sé che si possa estrarre, ma è il lettore a fornire il significato al testo. Il testo significa ciò che fa: è cioè l'esperienza del lettore a definire il possibile significato del testo. La lettura implica, anche in questo caso, una sola direzione: dal lettore al testo. Secondo questo modello non si darebbe una interpretazione corretta del testo, ma tutte le letture sarebbero legittime e non avrebbe alcun senso una educazione alla lettura adeguata del testo. A livello didattico, verrebbero esaltate la creatività e la libertà dello studente-lettore, ma anche i rischi, quasi inevitabili, di errori di lettura.

3. Il terzo modello, che è quello che qui si vorrebbe proporre, concepisce la lettura come una relazione biunivoca: dal testo al lettore e dal lettore al testo. In quest'ottica la lettura è intesa come quell'atto grazie al quale i testi sono attualizzati. Ciò che nel testo è presente solo come potenzialità con la lettura si realizza. Il lettore non si limita a registrare nella sua mente il contenuto del testo, ma coopera alla sua costruzione. «Non si può parlare di significati del testo a prescindere dalla rielaborazione del lettore... Non c'è significato testuale senza lettura»⁶. Questo non vuol dire però che il lettore possa "inventarsi" il significato del testo a suo arbitrio. Né che il lettore sia completamente libero. La sua è una libertà condizionata dal testo. «Insomma, dire che un testo è potenzialmente senza fine non significa che ogni atto di interpretazione possa avere un lieto fine. Persino il decostruzionista più radicale accetta l'idea che ci siano interpre-

tazioni che sono clamorosamente inaccettabili. Questo significa che il testo interpretato impone delle restrizioni ai suoi interpreti. I limiti dell'interpretazione coincidono con i diritti del testo (il che non vuol dire che coincidano con i diritti del suo autore)»⁷. Il testo infatti contiene delle "istruzioni" di lettura che vanno rispettate perché si abbia una lettura corretta. La lettura deve soggiacere a regole che è lo stesso testo, con la sua struttura, a determinare. A livello didattico, il modello "cooperativo" si rivela il più adatto a garantire da un lato, l'autonomia del testo e dall'altro, l'attivazione del lettore. Lo studente infatti non viene immobilizzato dall'autorità del testo, ma invitato ad assumere un atteggiamento collaborativo. Collaborare alla produzione del significato del testo però significa assumere nei suoi confronti un atteggiamento interrogante. Infatti «l'efficacia della lettura è una funzione della trama interrogativa di cui si è in grado di investire (il testo)»⁸. La lettura viene così a configurarsi come *interrogazione* del testo.

Definita la lettura come interrogazione del testo, si pongono ora le seguenti domande: che cosa interrogare?; chi interroga?; in che contesto avviene l'interrogazione?; quali domande porre al testo per la sua comprensione?

2. Che cosa interrogare?

L'oggetto da interrogare è un testo filosofico. La sua identità purtroppo non è definita né da uno specifico genere testuale, né da contenuti autonomi. Sia perché i filosofi hanno praticato un po' tutti i generi testuali (dalla poesia, al dialogo, al trattato, al romanzo filosofico,...), sia perché i contenuti di cui si occupa la filosofia sono propri anche di altri ambiti del sapere (la religione, la scienza, la psicologia, ecc.). Nonostante queste difficoltà, si possono indicare alcune caratteristiche proprie del testo filosofico.

La prima è quella di essere un testo argomentativo⁹. In quanto tale esso possiede una *struttura formale*. I temi che vi vengono affrontati e le parti che lo costituiscono, sono inserite in una precisa gerarchia, in precisi rapporti di coordinazione e subordinazione che danno unità al tutto. «Uno scritto filosofico, afferma R. Brandt, non è la somma dei significati delle sue singole proposizioni; i temi e le affermazioni che concorrono a costituirlo sono inseriti in un rigoroso ordine gerarchico. L'architettura o la struttura ipotattica di un'opera ha due fondamentali funzioni: da un lato, rende possibile accedere liberamente alla totalità dell'opera, dall'altro, costituisce un primo punto d'appoggio, in quanto l'*ipotassi del pensiero* non è identica alla *paratassi della narrazione*. In luogo di un "e poi" appare già nella prima articolazione formale il "perché", che fornisce all'opera il suo orientamento...»¹⁰. Ogni opera presenta poi una sua *retorica* che va dall'adozione di un certo genere letterario, all'uso di uno stile, di metafore, miti, ecc., propria dei linguaggi non formalizzati. L'attenzione a tutti questi ele-

menti è fondamentale per la comprensione di un'opera filosofica.

La seconda è che l'argomentatività dei testi filosofici è caratterizzata dal «non poter disporre di premesse da cui partire»¹¹. Il testo filosofico, quindi, è costretto a esplicitare sempre le ipotesi da cui muove e a dimostrarle. Infatti, «al centro di ogni interesse filosofico per una teoria filosofica si trova il *logon didonai*, il “perché” e il “perciò” con funzione di fondazione e di dimostrazione»¹².

La terza è che l'opera filosofica trova la propria origine nel contesto storico. «Ogni opera filosofica trova la sua origine nel contesto di una discussione; il *pro* e il *contra*, che determinano sia la direzione nei particolari sia l'orientamento generale»¹³. Non si capirebbero molte opere filosofiche se non si tenesse conto del dibattito culturale nel quale nascono e rispetto al quale assumono una precisa posizione. La ricostruzione delle fonti e del contesto è un momento fondamentale della comprensione del testo filosofico.

La quarta, infine, riguarda la specifica storicità dei testi filosofici. Questi, a differenza dei testi scientifici, ad esempio della storia della matematica, non si possono mai dire “superati” da altri che ne dimostrano la falsità e che quindi li rendono privi di interesse per un lettore contemporaneo. I testi filosofici continuano a “parlare” ai loro lettori anche a distanza di millenni e questo ne rende ancora oggi significativa la lettura.

3. Chi interroga?

Il soggetto della lettura di cui qui si parla è lo studente.

1. *Lo studente*. Esso è caratterizzato da una precisa identità - è un giovane tra i 16 e i 19 anni, di un determinato sesso, con un certo carattere, un passato, dei sogni - che può influenzare in maniera significativa la lettura. Ma, soprattutto, esso va considerato un lettore “inesperto” che potrebbe commettere gravi errori di lettura, produrre una “decodifica aberrante”¹⁴ del testo. Dalle analisi svolte in Francia¹⁵ risulta che tre sono gli errori di lettura più frequenti tra gli studenti.

Il primo è dovuto alla sovrapposizione al testo di osservazioni che lo mascherano e lo lasciano da parte nella lettura. Il testo diventa invisibile, puro pretesto per l'espressione delle rappresentazioni immediate che suscita. Esso scompare sotto il suo autore (il testo diventa un pretesto per parlare del suo autore) o sotto le conoscenze che lo studente possiede e che diventano uno schermo che impedisce di “vedere” il testo.

Il secondo errore nasce da una lettura che frammenta il testo, lo fa esplodere in tanti pezzi non connessi tra loro. Lo studente si perde nei singoli passaggi dell'argomentazione e non riesce a considerare il testo come una unità di senso. (Si perde, ad esempio, nell'analisi dell'inizio del testo e non coglie il legame con la conclusione).

Il terzo errore deriva dallo scambio dell'unità materiale del testo con la sua unità concettuale. La linearità materiale (il suo essere scritto dall'alto verso il basso e da sinistra verso destra), prende il posto della sua unità logica. In questo modo non si coglie l'articolazione del testo, la sua scansione in argomenti, il suo essere un labirinto del quale bisogna trovare la via di percorrimto. Nulla fa più ostacolo. Non si vedono le svolte, i ritorni indietro, le riprese, ecc. e tutto scorre linearmente dall'inizio alla fine in una successione puramente materiale e non logica.

Proprio queste considerazioni portano ad affermare che lo studente non può essere lasciato da solo a condurre la lettura. Il lettore, allora, nella lettura scolastica, deve duplicarsi: al *lettore in primo piano* (lo studente), deve affiancarsi un *lettore di sfondo* (l'insegnante). Il rapporto tra i due può essere pensato nei termini della relazione attore (lo studente) regista (l'insegnante).

2. *L'insegnante come guida*. L'insegnante non dovrebbe porsi come il lettore ideale del testo, che compie la lettura al posto dello studente, ma come una guida vigile che insegna allo studente ad acquisire quel minimo di strumenti operativi che gli consentano di proporsi come un lettore competente. L'insegnante dovrebbe riservare a se stesso il ruolo di mediatore e guida della lettura dello studente: non dare soluzioni, ma *insegnare a risolvere problemi*. Leggendo egli dovrebbe insegnare a leggere, cioè fornire allo studente gli strumenti perché egli acquisisca la sua *competenza testuale*.

4. In che contesto avviene l'interrogazione?

La lettura che proponiamo nelle nostre classi è una lettura in condizioni date. Si tratta di una lettura in “situazione didattica”, diversa da quella universitaria, filologica, critica, ecc. Essa è caratterizzata da un oggetto da interrogare, un soggetto (duplice) dell'interrogazione, uno spazio, dei tempi e un certo quadro normativo. La relazione che si stabilisce tra questi elementi è quello che possiamo chiamare il *contesto* dell'interrogazione.

Nel contesto dell'insegnamento tradizionale basato sulla storia della filosofia a prevalere è l'*informazione* (presentazione diacronica della riflessione dei filosofi). E, coerentemente, allo studente viene richiesto di apprendere le informazioni e di memorizzarle. Il suo compito principale è la *ri-esposizione*. Le verifiche tendono di conseguenza ad accertare l'acquisizione dei dati informativi (semplici o complessi, non è qui importante).

Nell'insegnamento basato sulla lettura dei testi non è più la dimensione informativa ad essere prevalente (anche se essa, ovviamente, rimane fondamentale), ma quella *formativa*. Il testo cioè non è il semplice sostituto del manuale, ma qualcosa di profondamente diverso che comporta una riorganizzazione com-

plessiva della relazione didattica di insegnamento. Non si legge (non si dovrebbe leggere) il *Simposio* solo per sapere che cosa ha detto Platone sull'*eros* (lettura storiografica), ma perché da quella lettura si avvii un confronto, un dialogo capace di condurre alla maturazione di una nuova e autonoma consapevolezza nel lettore (lettura in "situazione didattica"). In questo quadro allo studente non si può più chiedere solo la ri-esposizione, ma qualcosa di più impegnativo: la *rielaborazione*.

La lettura infatti dovrebbe consentire agli studenti di maturare, attraverso il dialogo diretto con i testi, una personale consapevolezza sulle grandi domande (cos'è il bene?, la coscienza?, la verità?, la conoscenza?, ecc.) che percorrono la tradizione filosofica, ma che interrogano anche la vita di ciascuno, compresa quella degli studenti. Solo in questo quadro sarebbe possibile quel *fare filosofia* in classe ("con-filosofare"), che è forse l'acquisizione più importate del dibattito di questi ultimi anni sull'identità della filosofia insegnata¹⁶.

La lettura così intesa diventa un'esperienza coinvolgente, capace di avviare una ristrutturazione del vissuto del lettore. E del resto: che senso avrebbe la lettura di un libro se essa non lasciasse alcuna traccia nel lettore?

Testo e lettore, però, si presentano, almeno inizialmente, come estranei. Lo studente, probabilmente, non sa neppure dell'esistenza di quel testo di cui si propone la lettura. Questa estraneità deve essere superata: senza una qualche forma di contatto non c'è comunicazione. Un primo compito dell'insegnante allora è quello di costruire le condizioni perché si stabilisca il contatto e l'esperienza della lettura diventi possibile. È ovvio che per far questo non basta far acquistare il testo. Occorrerebbe, al contrario, stimolare nell'allievo la motivazione alla lettura. Non penso a nulla che già non si faccia nella prassi didattica. Si tratta in sostanza di giustificare il perché della scelta di un determinato testo e il senso che essa assume nel lavoro quotidiano in classe. Il testo filosofico può essere, ad esempio, l'occasione per approfondire l'analisi di un tema filosofico fondamentale (l'amore, l'agire morale, il concetto di giustizia, di verità, ecc.) che si sta affrontando in classe. Dal testo poi potrebbero diramarsi altre piste di ricerca. Se seguirle o meno deve deciderlo l'insegnante in base alla sua programmazione. Una programmazione elastica, aperta potrebbe prevedere delle caselle, o dei tempi vuoti da riempire nel corso del lavoro in classe e in base alle esigenze degli studenti.

Dalla lettura intesa come esperienza coinvolgente deriva anche il *piacere del testo*. Piacere che non ha nulla a che vedere con un semplice momento di svago. «Il piacere del lettore - afferma Iser - comincia quando egli stesso diventa produttivo, cioè quando il testo gli consente di mettere in gioco le sue facoltà»¹⁷. Questo vuol dire che se lo studente è un lettore inesperto, ciò non implica affatto che sia considerato il terminale passivo dell'attività didattica. Anzi, la let-

tura in situazione didattica dovrebbe consistere in una esperienza gratificante di lavoro, di scioglimento di nodi, di soluzione di enigmi e problemi.

5. Quali domande porre al testo?.

È a questo punto che si pone il problema di quali domande porre al testo. Esse andrebbero concepite come una *strumentazione didattica* della lettura che dovrebbe permetterci di raggiungere due obiettivi: 1) la comprensione del testo e 2) l'apertura, a partire dal testo, di una riflessione personale e di un dialogo che specificano il "fare filosofia" (con-filosofare).

1) *Comprendere* un testo significa individuare: a) di che cosa parla; b) come ne parla; c) in che contesto ne parla.

Il primo punto, *di che cosa parla il testo*¹⁸, potrebbe essere così articolato:

1.1. Qual è lo scopo dominante del testo?

1.1.1. lo scopo ricade sull'emittente (esprimere emozioni, valutazioni,...)?

1.1.2. lo scopo ricade sul destinatario (indurre comportamenti, informare,...)?

1.1.3. lo scopo è relativo a ciò di cui si parla (dare una modellizzazione della realtà, ...)?

1.1.4. lo scopo è relativo ad altri testi (confutare, commentare, discutere, ...)?

1.2. Qual è il problema filosofico che viene discusso nel testo?

1.2.1. a quale modello di ragionamento appartiene (gnoseologico, morale, ontologico, ...)?

1.3. Qual è la tesi proposta dall'autore?

1.4. Con quali argomenti viene sostenuta la tesi?

1.4.1. gli argomenti si appoggiano su fatti descritti nel testo?

1.4.2. gli argomenti si riferiscono a valori condivisi?

1.4.3. gli argomenti si appoggiano su qualche *auctoritas*?

1.5. Individua la trama concettuale o parole chiave del testo e danne la definizione;

1.5.1. aggiorna le definizioni già trovate;

1.5.2. lo stesso termine cambia di significato in contesti diversi o in altri testi dell'autore?

Il secondo, *come ne parla (come è costruito il testo)*¹⁹, può essere a sua volta così articolato:

2.1. Chi parla (mittente)²⁰?

2.1.1. l'autore (emittente) parla in prima persona?

2.1.2. il mittente e l'emittente coincidono?

2.1.3. che significato ha, per la struttura del testo, la scelta del mittente da

- parte dell'emittente?
- 2.2. Chi è il destinatario²¹ del testo?
 - 2.2.1. perché l'autore ha fatto questa scelta?
 - 2.2.2. ti riconosci nel destinatario presupposto nel testo?
 - 2.2.3. che influenza ha la scelta del destinatario sulla struttura del testo?
 - 2.3. A quale genere letterario²² appartiene il testo?
 - 2.3.1. perché il filosofo ha scelto questa forma per trattare il problema posto?
 - 2.3.2. avrebbe potuto scegliere un genere letterario diverso? perché?
 - 2.3.3. qual è la struttura del testo?
 - 2.3.4. qual è il criterio che ordina la successione delle parti o argomenti?
 - 2.4. Individua le parti argomentate e distinguile da quelle non argomentate.
 - 2.4.1. quali sono i singoli passaggi logici dell'argomentazione?
 - 2.4.2. c'è coerenza tra i singoli passaggi logici?
 - 2.4.3. ci sono delle incongruenze? (quali?, perché le ritieni incongruenze?)
 - 2.4.4. l'autore porta una documentazione a sostegno delle sue argomentazioni?
 - 2.5. Come è costruita la struttura argomentativa?
 - 2.5.1. passaggio dall'universale al particolare;
 - 2.5.2. dal particolare all'universale;
 - 2.5.3. rapporto di causa ed effetto;
 - 2.5.4. per esemplificazione;
 - 2.5.5. per ipotesi e conseguenza.
 - 2.6. Come si succedono i periodi dell'argomentazione?
 - 2.6.1. per unione (e e, sia sia);
 - 2.6.2. per disgiunzione (o...o);
 - 2.6.3. per alternanza (o, o);
 - 2.6.4. per negazione (né);
 - 2.6.5. per esplicazione (poiché, perciò, infatti);
 - 2.6.6. per conseguenza (allora, quindi);
 - 2.6.7. per conclusione (dunque, infine).
 - 2.7. Le parti non argomentate sono costituite da: miti, metafore, esortazioni, ...?
 - 2.7.1. perché esse vengono usate?
 - 2.7.2. in che rapporto stanno con le parti argomentate?.
 - 2.8. Si può individuare uno stile filosofico dell'autore? Se sì:
 - 2.8.1. quali sono le scelte formali che lo caratterizzano?
 - 2.8.2. individua quali figure retoriche vengono utilizzate dall'autore;
 - 2.8.3. quale lo scopo delle figure retoriche?

Il terzo, *in che contesto ne parla*²³, può essere specificato in:

- 3.1. Chi è l'autore (emittente) del testo?
 - 3.1.1. come lo si può qualificare-identificare?
 - 3.1.2. quando ha scritto il testo?
 - 3.1.3. in quale situazione ha prodotto il testo?
 - 3.1.4. quale atteggiamento valutativo assume nei confronti del problema affrontato?
- 3.2. In che rapporto sta il testo con il pensiero dell'autore?
 - 3.2.1. collega le tesi del testo al pensiero dell'autore;
 - 3.2.2. questo testo modifica le precedenti posizioni dell'autore?
 - 3.2.3. in che senso? verso quali sviluppi?
- 3.3. Il problema affrontato nel testo si trova anche in altri testi dell'autore?
 - 3.3.1. confronta i due testi e cogline differenze e continuità.
 - 3.3.2. le differenze sono di ordine concettuale, formale, argomentativo, altro?
- 3.4. Il problema del testo è stato affrontato da altri filosofi contemporanei all'autore, o precedenti? Se sì:
 - 3.4.1. individua i testi e confrontali con quello dell'autore;
 - 3.4.2. stabilisci quali sono le differenze principali relativamente a concetti, argomentazioni e metodi utilizzati;
- 3.5. In quale contesto culturale nasce il testo?
 - 3.5.1. quali dei temi del testo sono presenti nel contesto culturale?
 - 3.5.2. come affrontano lo stesso problema gli altri saperi (scienza, letteratura, ...)?
 - 3.5.3. confronta i concetti, i modelli e i metodi dei diversi saperi;
 - 3.5.4. giungono a conclusioni diverse? perché?
 - 3.5.5. il testo è nato in polemica con qualche altro testo già pubblicato?
- 3.6. Da quale pubblico (riceventi) è stato letto il testo?
 - 3.6.1. come è stato accolto il testo?
 - 3.6.2. conosci qualche conseguenza che si possa attribuire al testo?

2) La *riflessione personale* e il *dialogo filosofico (con-filosofare)*²⁴ costituiscono gli aspetti più importanti della lettura. Essi rappresentano il momento del ritorno del lettore alla sua autonomia di giudizio e alla sua personale esperienza. L'interrogazione, in questo caso, non si rivolge più al testo, ma allo stesso lettore. Le risposte non si possono più cercare nel testo, ma il lettore deve trovarle dentro di sé e nel dialogo con i compagni. Le articolazioni di questo aspetto della lettura potrebbero essere:

- 4.1. Cosa pensi del problema affrontato nel testo?
- 4.2. Ti sembra che esso sia ancora attuale?
- 4.3. Conosci altre risposte allo stesso problema?

- 4.4. Prova a costruire un testo sullo stesso problema con tue argomentazioni.
- 4.5. Utilizza le strutture argomentative individuate nel testo per produrre una tua tesi sullo stesso problema.
- 4.6. Quali temi del testo vorresti approfondire?
- 4.6.1. prova a dotarti di una bibliografia minima;
- 4.6.2. traccia lo schema di una breve ricerca secondo il modello dei testi argomentativi (problema, tesi, argomenti a favore della tesi, critica degli argomenti contrari, conclusione).
- 4.7. Imposta con i tuoi compagni una discussione sul tema affrontato nel testo.

È bene precisare che la strumentazione didattica dell'interrogazione è uno strumento di lavoro, non un indovinello. Le domande vanno poste al momento giusto e in riferimento alla sequenza testuale specifica, altrimenti diventano poco incisive e, soprattutto, la risposta si rivela impossibile.

Si potrebbe allora procedere in questo modo. Letta una data sezione di testo, l'insegnante pone allo studente (meglio se per iscritto) una serie di domande significative per la comprensione della sequenza testuale analizzata. Lo studente, a sua volta, per rispondere alle domande (meglio se per iscritto) è costretto a porre le stesse domande al testo (nulla vieta, anzi, che lo studente ponga domande personali al testo. La mia esperienza mi dice, però, che questo avviene molto raramente e solo da parte di lettori già esperti). Ovviamente nella sezione di testo letta si devono poter trovare le risposte. La strumentazione didattica, infatti, deve prevedere non solo una serie di domande, ma anche le istruzioni per trovare le risposte. Così, ad esempio, chiedere allo studente perché Cartesio abbia scritto il suo *Discorso* in francese e non in latino (la lingua colta del tempo), deve prevedere anche l'indicazione che la risposta la si può trovare nel penultimo capoverso della Sesta parte.

Mentre nel modello tradizionale di insegnamento le risposte vengono già fornite nella spiegazione e allo studente non rimane altro che impararle e ripeterle nell'interrogazione, nel modello che qui propongo lo studente le risposte deve trovarle da solo. In questo modo egli viene invitato ad assumere un atteggiamento attivo, cooperativo nei confronti del testo²⁵.

Note

¹ Si vedano da ultimo: M. De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti*, Milano 1998, il bel volume di E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, Firenze 1999, e M. Trombino, *Elementi di didattica teorica della filosofia*, Bologna 1999.

² F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano 1974, p. 33.

³ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 42.

⁴ Riprendo qui in parte considerazioni già presentate in: *Esempi di lettura del testo filosofico*, «Nuova Secondaria», 4 (1996), pp. 63-69.

⁵ Per un attento resoconto critico delle principali teorie della lettura, cfr. F. Bertoni, *Il testo a quattro mani. Per una teoria della lettura*, Firenze 1996, Parte I. Storie di lettura, pp. 3-162.

⁶ C. Segre, *Introduzione a W. Iser, L'atto della lettura*, tr. it. Bologna 1987, p. 11.

⁷ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, p. 14. Anche testi multimediali come gli ipertesti, che pure amplificano al massimo la libertà del lettore, il quale può seguire percorsi di lettura scelti individualmente e non è assoggettato alla linearità del testo scritto, soggiacciono a precisi limiti. Le possibilità di lettura sono sì molte, ma non infinite, anzi sono solo quelle previste da chi ha elaborato l'ipertesto: i legami (*links*) sono già definiti dall'autore dell'ipertesto e il lettore non può che limitarsi ad essi.

⁸ M. Della Casa, *La comprensione dei testi. Modelli e proposte per l'insegnamento*, Milano 1991², p. 169.

⁹ Sul testo filosofico si possono vedere: E. Berti, *La classicità di un testo*, in AA.VV. *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*, Atti del convegno tenutosi a Firenze, 8-9 marzo 1991, Torino 1991, pp. 45-58 e R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, tr. it. Roma-Bari 1998.

¹⁰ R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, cit., p. XXVII. I corsivi sono nostri.

¹¹ E. Berti, *op. cit.*, p. 47.

¹² R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, cit., p. XXX.

¹³ Ivi, p. XXIX.

¹⁴ U. Eco, *Lector in fabula*, Milano 1979, p. 53.

¹⁵ Riprendo qui le considerazioni di F. Raffin (a cura di), *La lecture philosophique*, Paris 1995.

¹⁶ Il contributo decisivo in questa direzione è quello di M. De Pasquale, *Didattica della filosofia. La funzione egoica del filosofare*, Milano 1994.

¹⁷ W. Iser, *L'atto della lettura*, cit., p. 170. Cfr. anche R. Barthes, *Il piacere del testo*, Torino 1974.

¹⁸ Questo Obiettivo riprende gli obiettivi «3.1 definire e comprendere termini e concetti; 3.2. enucleare le idee centrali» dei programmi Brocca relativi alla lettura del testo. Cfr. gli obiettivi dei programmi Brocca.

¹⁹ Questo Obiettivo riprende gli obiettivi «3.3 ricostruire la strategia argomentativa e rintracciarne gli scopi; 3.5 distinguere le tesi argomentate da quelle solo enunciate» dei Programmi Brocca.

²⁰ Si distinguono: l' "emittente" = colui che elabora il testo; il "mittente" = colui che lo trasmette; il "destinatario" = colui al quale il testo è indirizzato; il "ricevente" = colui che di fatto recepisce il testo. Per queste distinzioni, cfr. M. Della Casa, *op. cit.*, p. 71.

²¹ Il destinatario del testo gioca un ruolo fondamentale nell'organizzazione dell'opera, tanto che è stato possibile sostenere che è il destinatario a creare l'opera, cfr. F. Bertoni, *op. cit.*, p. 103.

²² I generi letterari rappresentano «veri e propri "pacchetti di regole" che i lettori competenti utilizzano... come strategie di lettura prefabbricate», F. Bertoni, *Il testo a quattro mani*, cit., p. 222.

²³ Questo Obiettivo riprende gli obiettivi «3.7. ricondurre le tesi individuate nel testo al pensiero

complessivo dell'autore; 3.8. individuare i rapporti che collegano il testo sia al contesto storico di cui è documento, sia alla tradizione storica nel suo complesso; 3.9. dati due testi di argomento affini, individuare analogie e differenze» dei Programmi Brocca.

²⁴ Questo Obiettivo riprende l'obiettivo «3.4. saper valutare la qualità di un'argomentazione sulla base della coerenza interna» dei Programmi Brocca.

²⁵ Ho provato a sperimentare questo modello di lettura nell'edizione da me curata del *Discorso sul metodo* di Cartesio, Roma 1999.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Metafisica e antimetafisica negli antichi e nei moderni

Si è svolto a Cagliari il 14 e 15 e il 22 e 23 aprile 1999, dopo la conclusione della serie dei sei Convegni dedicati a "Hegel e i Greci" (vedi «Bollettino SFI», 152, 1994, pp. 70 ss.; 154, 1995, pp. 91 ss.; 157, 1996, pp. 65 ss.; 162, 1997, pp. 67 ss.; 165, 1998, pp. 57 s.), il primo dei Seminari di Metafisica programmati e organizzati dalla Cattedra di Storia della filosofia antica nell'ambito delle attività scientifiche del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane dell'Università di Cagliari, con il patrocinio della locale sezione della Società Filosofica Italiana.

Il Seminario internazionale del 1999 ha avuto per tema: "Metafisica e antimetafisica negli antichi e nei moderni". Dopo l'indirizzo di saluto rivolto ai partecipanti dal prof. Paolo Cugusi (Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia) il prof. Giancarlo Movia (Università di Cagliari) ha presentato il volume degli Atti del Convegno del '96: *Hegel e il neoplatonismo*, Cagliari 1999, contenente saggi di W. Beierwaltes, G. Reale, F. Romano, G. Movia, N.C. Molinu, G. Girgenti, C. Guidelli e R. Milan.

Le due prime giornate dei lavori sono state dedicate quasi interamente al commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele. Nella prima giornata sono state svolte le relazioni di Robert W. Sharples (University College di Londra) su *Il commento dello ps. Alessandro al libro XII*; di Pierluigi Donini (Università Statale di Milano) su *L'unità e l'oggetto della metafisica secondo Alessandro*; di Mario Mignucci (King's College di Londra) su *Alessandro interprete del libro IV*; di Paolo Accattino (Università del Piemonte Orientale) su *Processi naturali e comparsa dell'eidos in Alessandro*; di Giancarlo Movia su *Istanze antimetafisiche nello scetticismo antico*. Nella seconda giornata si sono tenute le comunicazioni di Elisabetta Cattanei, (Università Cattolica di Milano) su *Enti matematici e metafisica nello ps. Alessandro*; di Raffaella Santi (Università di Urbino) su *Dialettica e metafisica in Platone secondo Alessandro*; di Alessandra Borgia (Università Cattolica di Milano) su *I relativi numerici in Alessandro*; di Maria Caterina Pogliani, Rita Salis e Marcella Casu (Università di Cagliari) rispettivamente su *Lo ps. Alessandro e la dottrina dell'atto e della potenza*; *La pluralità dei cieli e dei motori immobili secondo lo ps. Alessandro*; *Contraddizione e dialettica in Alessandro*.

Nella terza giornata si sono affrontate tematiche legate al pensiero moderno e implicanti più direttamente questioni filosofico-teoriche. Si sono ascoltate le relazioni di Enrico Berti (Università di Padova) su *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*; di Dario Antiseri (LUISS di Roma) su *Come, quando e perché le teorie filosofiche sono razionali*; di Andrea Orsucci, Roberto Giuntini e Giancarlo Movia (Università di Cagliari) rispettivamente su *Il distacco di Nietzsche dalla metafisica*; *Storie quantistiche e realtà: il caso Einstein-Podolsky-Rosen*; *Approssimazione al fondamento*.

Nell'ultima giornata del Seminario si è ritornati al commento di Alessandro. Sono state tenute la relazione di Kevin L. Flannery S.J. (Pontificia Università Gregoriana di Roma) su *Logica e ontologia nel commento di Alessandro alla Metafisica*; quella di Carlo Natali (Università Ca' Foscari di Venezia) su *La distinzione delle cause di Alessandro*; e infine la comunicazione di Paola Lai (Università di Cagliari) su *L'aporetica metafisica secondo Alessandro*.

Anche questo nuovo incontro cagliaritano ha visto una larga e attiva partecipazione di pubblico di studenti, docenti e soci SFI di Cagliari e di Sassari.

È prevista la pubblicazione degli Atti.

Elisabetta Cattanei

Passioni e linguaggio tra XVII e XVIII secolo

Passioni e linguaggio tra XVII e XVIII secolo è il titolo del convegno nato dalla collaborazione del Dipartimento di Filosofia dell'UNICAL, della sezione calabrese della SFI e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il colloquio si colloca idealmente a ridosso d'un altro importante convegno cartesiano (Perugia, 7-10 ottobre 1997), dal titolo *Descartes e l'«Europe savante»*. *Momenti della biografia intellettuale di Descartes nella Correspondance*. I riferimenti al convegno perugino sono stati diversi, anche perché nella giornata di studio sono stati presentati ufficialmente gli atti (*La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli 1999). Certamente, *Passioni e linguaggio...*, lungi dal rappresentare *appendicula* del convegno scorso, ha voluto rilanciare la posta ritagliando un tema proprio, a riprova dello spirito che anima la ricerca cartesiana degli ultimi decenni: un lavoro in continuo progresso, che si arricchisce di nuovi spunti e che trae, di volta in volta, nuovi motivi di riflessione.

Presieduta da Franco Crispini, la prima sessione si è aperta con un'introduzione di Giuliana Mocchi, che ha sottolineato, del pensiero cartesiano, la separazione della sfera «corporea delle passioni dalla capacità della *mens* di analizzarle». Le strategie del testo cartesiano non si limitano a mettere in cartiglio la volontà, quale dominio puro sulle passioni: la «grammatica delle passioni» cartesiana è segnata dall'«oggettivazione» geometrica che si apre ad un processo in cui «è possibile arrivare ad un ordine di rappresentazione della realtà che si fonda sulla certezza di sé». L'indagine di sé, nelle concrezioni del vissuto, trova antecedenti storici importanti: valga per tutti Montaigne. Che non ricorre casualmente: in Montaigne si ritrova senza dubbio una delle radici «dell'attenzione cartesiana per l'autobiografia».

Jean-Robert Armogathe (*La teoria delle passioni nel XVII secolo*) ha posto la sua attenzione sulla riflessione intorno alle passioni nel pensiero francese della prima metà del '600. Il testo delle *Passions* sottolinea il carattere di «novità» del trattato rispetto al pensiero antico. Certamente, ciò non fa di Descartes l'assoluto iniziatore: in qualche modo, secondo il relatore, Descartes «nasconde le fonti». Nelle *Passions*, parlando della passione come «azione subita dal corpo», Descartes si ispira alla «tradizione più comune sulle passioni», la tradizione teologica, in particolare quella tomista: la *Summa* di

Tommaso contiene parti (I.II, *quaest.* 22-48) interamente dedicate alle passioni, tanto da essere commentate autonomamente in epoca posteriore. Tommaso ha due definizioni della *passio*: 1) appetito concupiscibile (*motus appetitive sensibilis*), il cui oggetto è il bene o il male sensibile; 2) appetito irascibile (*motus irrationalis*), desiderio dell'oggetto in bene o in male. Le azioni dell'anima si distinguono dalle passioni del corpo, che appartengono a facoltà diverse, e non sono né buone né cattive, mentre le qualità morali possono essere attribuite solo ad atti volontari. La ricerca delle fonti cartesiane si sposta sull'individuazione di tre correnti dominanti: tomista, agostiniana, stoica. La *Stoà* latina, secondo cui le passioni sono atti volontari, è ricordata in opposizione ad Agostino, all'interno del dibattito fra agostiniani (la conoscenza dipende dall'amore) e tomisti (la volontà è determinata dalla conoscenza). Un primo rinvio è a Medina: l'irascibile ha un primato sul concupiscibile, che ha per oggetto il *bonum per sensum delectabile*, mentre l'irascibile tende verso un *bonum insensibile*. Questo viraggio concettuale è dovuto al ruolo assunto dal «desiderio della gloria»: alla visione beatifica dei santi si sostituisce la gloria della corte (Coeffetau, *Traité des passions*: motore dell'anima è la ricerca della gloria). Di Suárez si notano invece le *Disputationes metaphysicae*, «*vademecum* di filosofia per l'Europa intera, fino al XVIII secolo», uno dei primi testi a sostenere che «le passioni riguardano anche la medicina». Questa «esperienza pre-tomista», in cui irascibile e concupiscibile formano un *unicum*, ricorre anche in Vives, citato da Descartes. Segnalando le fonti platonico-ficiniane e le prime approvazioni teologiche date ai testi stoici, Armogathe ha modo di anticipare le conclusioni di Lojacono, definendo il '600 come «un formidabile laboratorio della lingua» (di cui Descartes è un caso), ma il cui carattere rivoluzionario non è già, come nel '700, di tipo «morfologico», bensì «semantico»: non si usano nuove parole, ma le parole usate nella tradizione scolastica assumono ora un senso nuovo. Altro elemento all'incrocio del 'triumvirato' Seneca-Tommaso-Agostino, unitamente al peso non trascurabile dello scetticismo francese è François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616: «la volontà ama quando vuole»), che segna il superamento della distinzione tomista fra atto della passione e della volontà, e da cui Armogathe trae spunto per citare un pensatore del primo '600, possibile fonte di Descartes: Lorenzo Scupoli (c.1530-1610), autore de *Il combattimento spirituale*, libretto che ebbe moltissime edizioni, accrescimenti e traduzioni (1589-1608). In quest'opera è sviluppata una teoria delle passioni sotto l'aspetto del primato del conoscere. L'iter prosegue con altri riferimenti (rilettura agostiniana del IV Vangelo; Sebastian de Saulis, Senault), sull'idea di un'alleanza fra *passio* e *prudencia*, fino a concludere che il progresso della tesi cartesiana può essere individuato nel passaggio dal campo dei trattati popolari, di edificazione spirituale, alla forma *philosophica* in senso stretto. Ma l'ambiente di partenza è lo stesso. La riflessione di Descartes, che non ha sviluppato una teoria sistematica delle passioni (v. *Correspondance*), si presenta piuttosto come la scrittura di un'avventura umana, che parte dalla scoperta metafisica dell'uomo, e il cui contesto teologico anteriore costituisce il terreno in cui germina la sua tesi.

Giulia Belgioioso ha esordito con una specificazione del titolo: sotto l'espressione *Le passioni tra Descartes e Vico* andrebbe posto «il *topos* della meraviglia», quale «motore della conoscenza», presente nelle *Passioni dell'anima* di Descartes e nella *Scienza Nuova* di Vico. In via preliminare, bisogna distinguere il terreno d'indagine che parte

dalle opere di Vico in cui si parla di Descartes da un terreno che guarda alle fonti più o meno esplicite, comuni a entrambi, per osservare «in quale misura alcuni profili sono comuni a Descartes e Vico, al di là delle prese di posizione di Vico contro Descartes». Belgioioso parte dalla storia della diffusione di Descartes a Napoli e dalle relazioni di Vico con tale *milieu*. Dall'iniziale interesse per Descartes al successivo distacco, lungo un arco di tempo che va dal 1699 all'elaborazione della *Scienza Nuova*, corre una storia ricca di sfumature, in cui Descartes è posto quale punto focale d'un asse storico-filosofico che parte da Platone. Il *topos* della meraviglia, ricordato a partire dai riferimenti classici (Platone, *Teeteto*; Aristotele, *Metafisica*), si ritrova «all'inizio e alla fine della riflessione cartesiana, all'interno del progetto della scienza dell'uomo, fino alle *Passions*». Parimenti, è anche in relazione a questo *topos* che Vico affronta il problema dei limiti della conoscenza umana. Nel *De antiquissima italorum sapientia* (1710) e nella *Scienza Nuova* (1725, 1744), il tema della meraviglia si sviluppa unitamente alla formulazione del «*verum-factum*», da cui possiamo trarre non solo una definizione dei limiti del conoscere, ma anche «un diverso ruolo dell'uomo che conosce». Nell'ambito della filosofia naturale, Descartes e Vico si trovano sul piano del confronto uomo-Dio: ma mentre in Descartes «i limiti del conoscere coincidono con quelli dell'umana ragione» (che si ferma laddove comincia l'ambito della rivelazione e della teologia), in Vico questi limiti vengono circoscritti a saperi quali la geometria e la storia. Nelle *Passions* di Descartes, la meraviglia è menzionata a capo d'una lista di passioni che Descartes non giudica negativamente: esse ci dispongono ad apprendere le scienze. Tuttavia, una volta conquistata la scienza, la passione diventa un ostacolo da cui bisogna liberarsi. Lasciata a sé, la meraviglia diventa malattia, come si può notare in «tutti coloro che sono ciecamente curiosi, e che non cercano la verità per conoscere». Anche se Descartes dedica non poca attenzione alle «scienze meravigliose» (v. *Correspondance*), il *topos* della meraviglia, usato nell'accezione classica (motore della conoscenza), si integra con una *pars* «prescrittiva» (v. *Passions*), che indica «i modi per liberarsi da essa». La passione della meraviglia ha messo in moto un sapere verso le nature semplici, la funzione dell'uomo creatore-artefice, le analogie uomo-Dio, i limiti delle creazioni umane: ma alla meraviglia supplisce la riflessione. L'interesse di Descartes per congegni e automi è ricordato da Belgioioso tra riferimenti epistolari diversi (Beeckman, Ferrier, Burman, Reneri), sottolineando l'importanza di studi recenti (Bonicalzi) «in cui si riverbera l'interesse cartesiano per questo settore». Passando al Vico della *Scienza Nuova*, alla definizione dell'uomo creatore, troviamo un riferimento direttamente legato alla meraviglia. Scienze quali la geometria e la storia avvicinano l'uomo a Dio, ma con una differenza: Dio non è perturbato e commosso da ciò che crea. Questo perché l'uomo crea attraverso il corpo. Le differenze con Descartes, misurabili nella considerazione dello statuto della fisica, ricorrono anche nella specificazione dell'analogia uomo-Dio, cui Vico inserisce il tema della meraviglia all'incrocio d'una filosofia della storia da cui si evince il significato psicologico dell'«ignoranza di ragione», «madre della meraviglia di tutte le cose».

Roberto Perini (*Il bruto e l'uomo tra meccanismo e autocoscienza*) si è proposto di analizzare «il problema della linea di demarcazione fra ciò che in Descartes possiamo definire l'essere animale e l'essere razionale». La relazione fra *mens* e *corpus* è voluta-

mente inserita in una prospettiva di confronto con la filosofia posteriore (l'idealismo tedesco, dal nesso Kant-Fichte, senza trascurare la fenomenologia post-kantiana). L'unità sostanziale dei termini di questa relazione è ciò che fa problema. Posta la sensazione quale *medium* fra corporeità e coscienzialità, fatto che implica «l'intenzione immanente del soggetto verso l'altro da sé», c'è da analizzare «il problema dell'irriducibilità fra il coscienziale-cogitativo e il materiale» (*extensio*). In risposta alle *IV obiezioni* di Arnauld, Descartes pensa la *vis cogitativa* «come un che di condizionato dal corporeo, ma non al punto di esserne prodotta». Dopo aver asserito, a garanzia della spiegazione meccanicista, che ogni moto riflesso corporeo ha come condizione necessaria e sufficiente la completa autonomia dei mezzi, Descartes aggiunge che, almeno per certi effetti corporei, la completezza dei mezzi è necessaria ma insufficiente: sono i casi che richiedono l'intervento di una *vis volitiva*. La volontà sta all'intelletto in misura tale che bisogna presumere anche un'*actio volitiva* dell'anima. Vi sono atti che non dipendono dalla mente, dall'intervento d'una volizione o consapevolezza riflessa: questi moti devono escludere ciò che è proprio dell'anima. Quelle che normalmente consideriamo azioni (come il camminare), non possono essere considerate passioni dell'anima se non quando avvengono deliberatamente o consapevolmente; in caso contrario, saranno passioni, ma senza una causa mentale. Perini ricorre a due esempi tipici, che Descartes usa spesso nel confronto fra l'uomo e le bestie: il dolore e la paura. In entrambi i casi, ciò che è importante non sta in una spiegazione *operazionale* del fenomeno, nel qual caso si proietterebbe l'uomo nell'animale o l'animale nell'uomo (antropomorfizzando l'animale o animalizzando l'uomo): il discrimine soggiace alla diversa spiegazione della natura dell'uomo e dell'animale. Com'è noto, Descartes nega che l'animale possa avere un'anima. L'animale è ciò a cui il modello meccanico si attaglia perfettamente. Così, come (nell'uomo) senz'anima non si spiega la sensazione del dolore (il dolore è nell'intelletto), analogamente, nel caso della paura, il discrimine uomo-animale è segnato dal fatto che, a differenza dell'animale, nell'uomo si autopone la «possibilità di interrompere la continuità delle sequenze immediate», attraverso «volitività e intelletto». In tal caso, la coscienza assume una funzione mediatrice, e dunque la possibilità di determinare un comportamento diverso: interdizione impensabile nel bruto. L'affermazione dell'animale-macchina e dell'uomo-macchina sono istanze che si pongono «a priori, in base agli stessi fondamenti logico-metafisici del pensiero cartesiano». L'anima, la cui natura sta nel *cogitare*, implica sempre in Descartes l'atto riflessivo, l'autodeterminazione autocosciente. Un atto che, quale forma di conoscenza immediata, è il nodo a partire dal quale Descartes spiega perché il dolore dipenda dall'intelletto. Sicché, la sfera delle passioni, sfera in cui il soggetto può intervenire attivamente, è ciò che impedisce di pensare una divaricazione totale fra il meccanico e il cogitativo. La serie di esempi prodotti da Descartes sul piano dell'analogia e del confronto automa-animale-uomo servono anche a smascherare come animale e uomo, dietro atti apparentemente identici, rispondano con nature sostanzialmente diverse.

Nella seconda sessione, presieduta da Daniele Gambarara, Ettore Lojacono (*Le lingue di Descartes*) ha collocato la sua tesi all'interno del più vasto campo di ricerca, che «muove dal Descartes filosofo del linguaggio e della lingua universale» (partecipa d'una riflessione che coinvolge Mersenne, Vives, Comenio, Leibniz, Dalgarno), passa per il

tema della teoria della percezione («asse trasversale della modernità del pensiero cartesiano»; «aperto ad una concezione arbitraria del segno e ad una visione provvisoria dell'autonomia del significante»), e si snoda nell'ambito della riflessione della scienza («la teorizzazione cartesiana della scienza come discorso pertinente»), conflueno nel Descartes «avversario del verbalismo e della concezione magica della parola». Lojacono segnala Chomski come colui che ha riflettuto, con Descartes, sul limite dell'automa, nella prospettiva «d'un linguaggio che designa l'uomo come creatore, accentuandone la creatività»; ma anche come colui che, ad un certo punto, avrebbe seguito più da vicino l'«audiolibretto» della *Grammaire* di Port-Royal. Questa premessa evidenzia la tesi: considerare l'*écriture* (Barthes) o la *parole* (Saussure) cartesiana, al fine di «approdare ad un itinerario che va in controtendenza ad una certa immagine che si vuole dare di Descartes», legata alla nozione di «chiarezza». L'abitudine a rifarsi al modello della «clarté» cartesiana è un mito che al contrario costituisce problema. A sostegno di ciò, Lojacono distribuisce il lavoro in due serie: 1) citazioni tratte da contemporanei di Descartes; 2) citazioni da 'nostri' contemporanei. Prima serie: una lettera di Mersenne (1638) che riferisce un giudizio di Morin, relativo alla «*netteté*» e «*facilité*» dello stile di Descartes; una lettera di Caramuel, che critica i «passaggi vertiginosi» della scrittura cartesiana; una discutibile lettera di Sorbière, in cui si nega a Descartes la capacità di lettore bilingue (di scrivere in latino senza pensare in francese). La serie si chiude con Thomas Carleton, gesuita (*Philosophia univarsa; Prometheus christianus*), che gli rimprovera di non avere «quella chiarezza che di solito si usa quando si vuole trasmettere la filosofia nelle scuole». Lojacono osserva che i giudizi degli stretti contemporanei di Descartes sono quasi tutti favorevoli. Gli unici giudizi negativi non si riferiscono all'*écriture*, bensì al procedimento o metodo di filosofare: «per un filosofo scolastico, negare la logica classica» era come privarsi dei parametri per argomentare e giudicare. La seconda serie cita i giudizi non concordi di Brunot, Voltaire, Sainte Beuve, Claudel, Proust. Di volta in volta, lo stile di Descartes è detto farraginoso, facile, arretrato. Lojacono apre una parentesi sulla storia della lingua francese, ricordando che «Descartes scrive in francese ma non è iniziatore»: è solo in coda ad un processo di trasformazione della lingua nato da un'esigenza d'identità nazionale, risalente alla seconda metà del '400 (1468, Robert Gaudinus; 1571, Pierre de la Ramée). La lingua che giunge nel *Discours* (1637) è un francese legittimato dalla «raison naturelle». In risposta a Sorbière, si nota che la scelta cartesiana del francese «non fu una scelta indolore»: Descartes studiò e comunicò rigorosamente in latino (v. *Correspondance*), consapevole non solo del fatto che gli intellettuali comunicavano in latino, ma anche della sua superiore pertinenza semantica. Non si spiegherebbe altrimenti perché, allo stile «ipotattico» degli scritti francesi, Descartes opponga la concisione di quelli latini. La ragione dell'uso del francese non dipende dal pensare quest'ultimo quale lingua della *clarté* filosofica, ma piuttosto da esigenze legate ai contesti scientifici: gli scienziati del circolo di Mersenne (Mydorge, Nicéron, etc.) parlavano in francese, una lingua dominio di *curieux*, di intellettuali non professionisti, di fondatori di *petites académies*, di artigiani (Ferrier) e ingegneri, gente con cui Descartes era in continuo contatto. Lojacono conclude con un ultimo blocco di riferimenti critici (Coeffetau, Etienne de Clave, Madame de Rambouillet, Voltaire, Brunot, Malherbe, Pierre de Deimier), ricordando che, per intendere la chia-

rezza di Descartes, «non si può fare a meno di immergerci nel suo tempo, leggerlo con gli occhi e la mente dei suoi contemporanei».

Il convegno chiude con una presentazione (Perini, Armogathe, Belgioioso) degli Atti del convegno di Perugia. Introduce Claudia Stancati, che ha ricordato il significato 'propiziatorio' del presente convegno, dato che l'anno prossimo cadono le celebrazioni del 350° delle *Passiones*. Il suo intervento ha evidenziato alcuni tratti peculiari della 'Respublica literaria' della *Correspondance*, che nasce dall'esigenza, da parte di Descartes, di mettere per iscritto idee e argomenti allo scopo di alimentare il colloquio con gli «amici», ma anche per dare risposta agli attacchi di un pubblico di obiettori «più interessati a criticare che a capire» le sue tesi. Perini, sostituendo Carlo Vinti, assente per gravi motivi familiari, ha illustrato il ruolo svolto dall'Università di Perugia e dai suoi docenti nel promuovere e organizzare il convegno (il convegno di Perugia, che si è svolto nell'arco di quattro giornate, ha unito gli sforzi di circa trenta relatori). Belgioioso ha sottolineato come il colloquio perugino si sia svolto nel contesto di un anno cartesiano denso di celebrazioni e appuntamenti (tra le comunicazioni ufficiali, si contano più di quattrocento contributi). Termine ultimo di un lavoro decennale, costellato di convegni, seminari e pubblicazioni di carattere internazionale, il convegno di Perugia si è imposto come un'esperienza collettiva cui va riconosciuta la qualità ma anche l'originalità degli studi presentati. Armogathe ha ripreso e concluso l'argomento precisando oggetto, scopi e risultati del colloquio. Dopo l'appuntamento perugino, bisogna parlare della *Correspondance* come di un vero e proprio «laboratorio intellettuale»: non un semplice «commentario» delle opere cartesiane, strumento di spiegazione e chiarimento delle tesi espresse nelle opere, bensì un patrimonio di idee con una propria fisionomia e autonomia. In questo senso, la *Correspondance* si è imposta all'attenzione dei relatori di Perugia anche quale strumento indispensabile per ogni futuro progresso della ricerca cartesiana. Francesca Bonicalzi ha concluso i lavori.

Emilio Sergio

Verità Etica Scienza

Organizzato dalla Scuola Filosofica di Alta-Formazione istituita presso il Comune di Monte S. Angelo, dalla SFI sezione di Foggia e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli s'è svolto, dal 28 giugno al 2 luglio '99, presso l'Auditorium delle Clarisse, un seminario di studi sul tema: *Verità Etica Scienza*.

Dopo una breve introduzione del prof. Domenico di Iasio, direttore della Scuola, Mario Signore (Università di Lecce) svolge la relazione, *La verità come anticipazione scientifica e il nichilismo della tecnica*. Il destino di noi occidentali, sostiene il relatore, riprendendo una tematica assai nota di Heidegger, dipenderà dal modo in cui noi abbiamo inteso la verità che per i Greci era manifestazione dell'essere, svelamento della natura. Nel momento in cui al primato dell'essere si sostituisce quello del soggetto che pretende di misurare la verità, di adeguare la natura all'intelletto, ovvero l'oggetto al

soggetto nasce la tecnica e con essa il dominio prometeico dell'uomo. Però l'uomo che violenta la natura, costringendola a svelare tutta la sua potenza non può che diventare a sua volta oggetto di se stesso, cioè delle sue infinite manipolazioni tecniche, schiavo della sua volontà di potenza. Da qui l'oblio dell'essere, il nascondimento della verità. L'epoca moderna ha visto l'affermarsi del pensiero tecnico, del pensiero calcolante, non del pensiero pensante che è sapere, indagine, parola, scrittura, invenzione di significati, umanesimo e poesia: tutti validi strumenti che ci permettono l'approssimarsi all'essere.

Il tema della verità viene ripreso da Ferruccio de Natale (dell'Università di Bari) con una relazione dal titolo: *Ricerca della verità e rispetto per la vita*. Il nostro secolo, afferma il relatore, appare come secolo della fuga dalla verità che per il sapere moderno non può che essere risultato di una interpretazione linguistica. I fatti, sulla scia del pensiero di Nietzsche, sono solo interpretazioni linguistiche, mentre le parole servono a coprire la verità e a dissolvere nelle loro maglie anche i fatti morali. Tempo di nichilismo e di offuscamento della verità, dice il relatore, che nota come nella nostra epoca il potere tecnologico minacci l'esistenza della stessa natura. Tale evento, conclude Ferruccio De Natale, dovrebbe consigliare maggiore prudenza ed evidenziare la nostra responsabilità nei confronti delle generazioni future a cui lasceremo una natura esausta e irricognoscibile e "uomini" geneticamente modificati.

Segue una relazione di Franco Taboni (Università di Urbino) dal titolo *La questione del senso in Eric Weil*. Riprendendo la tematica della *Logique de la philosophie* di Weil, considerata il grande affresco della civiltà occidentale, il relatore mette in evidenza il fatto che in Weil non vi sia timore scomposto per la scienza, ma prudente attesa per le sue conquiste e fiducia nelle sue capacità di porre riparo ai suoi errori o effetti non previsti. La scienza, dice il relatore riferendosi a Weil, liberandoci dalle necessità materiali ci prepara alla vera libertà, dà all'uomo la possibilità di godere di più tempo libero. Pertanto non è la scienza che va distrutta ma il veleno che in essa viene iniettato. L'uomo, fa rilevare Taboni evidenziando il pensiero di Weil, avendo la capacità di governare la stessa scienza deve respingere l'irrazionalismo di Nietzsche e di Weber e guardare al futuro con più serenità.

Anche la relazione di Giulio Giorello (Università di Milano), *Responsabilità della scienza e libertà della filosofia*, è sembrata più ispirata all'ottimismo per le acquisizioni positive della scienza che per le sue catastrofi. La scienza, dice Giorello, costituisce un punto di riferimento universale per la soluzione dei grandi problemi dell'umanità; i suoi strumenti, ad iniziare dal telescopio di Galilei, ci permettono di aggiornare le visioni dell'universo, conoscere le tappe percorse dagli organismi nel tempo, prevedere l'evoluzione delle cellule che compongono il nostro organismo, anche se tale conoscenza può creare problemi etici, sociali e legali di enorme rilevanza. La scienza, assieme alla filosofia non può non interrogarsi sul senso della vita, del mondo, dell'uomo tentando di volta in volta di dare delle risposte. I suoi orizzonti e i suoi limiti cambiano continuamente, non possono essere contenuti o articolati nell'ottica di una cultura che, nata nel passato, rifiuta il presente e l'immediato futuro. La scienza, conclude Giorello, con le sue scoperte anela alla trascendenza.

Conclude il seminario Bruno Forte (Pontificia Facoltà Teologica Italia Meridio-

nale) con una relazione dal titolo: *Verità Etica Scienza, teologia e filosofia in dialogo*. Dopo aver ricordato gli effetti devastanti delle ideologie, il relatore si ferma sul concetto di verità intesa come svelamento ed ascolto in un rapporto che è sempre duale, di fedeltà e di amore per l'altro la cui scoperta suscita stupore e meraviglia. Solo nel rapporto con l'altro è possibile fondare un'etica autenticamente umana e universale, un'etica intesa come orizzonte di senso e non semplice prassi e costume come indicherebbe l'etimologia del termine. È il volto dell'altro che mi induce ad una responsabilità suprema nei confronti delle generazioni presenti e di quelle future. È tale responsabilità che porta l'uomo a rispettare la natura e a cercare un equilibrio nello sfruttamento delle sue risorse. Il progresso tecnologico, incalza il relatore, ha creato un abisso tra "tempi storici" e "tempi biologici": l'uomo distrugge in poco tempo ciò che la natura ha creato in millenni ipotecando seriamente l'esistenza delle generazioni future. Con i suoi mezzi tecnologici, l'uomo ha creduto di poter trasformare la natura a suo piacimento, adeguarla alla sua idea. Una vera violenza dovuta all'esasperato antropocentrismo che ha dato all'uomo la convinzione di non essere semplice interprete del mondo ma dominatore e padrone totalitario. Tale visione ha portato alla crisi della razionalità scientifica e ha svelato che la neutralità della scienza è pura menzogna, è ideologia e violenza. Solo l'"altro", come misura delle nostre scelte, può fondare, conclude Forte, una nuova scienza responsabile e un'etica veramente libera e universale.

Biagio di Iasio

LE SEZIONI

Aversa

Nel corso dell'anno scolastico 1998-1999, presso l'Aula Magna del Liceo Classico Statale "D. Cirillo" di Aversa, è stato svolto da questa Sezione un corso di aggiornamento a favore dei docenti delle scuole secondarie incentrato sul tema: *Ritorno alla parola scritta - Leggere per capire, per conoscere, per ritrovarsi, per crescere.*

Negli incontri realizzati sono stati trattati i seguenti argomenti:

La funzione della lettura nella formazione personale relatore il prof. Antonio Serpico, Presidente della Sezione; *Il testo letterario - Quando sto tra i libri non mi sento mai solo (S. Girolamo)* relatore il prof. Fernando Angelino; *La lettura del testo filosofico: interpretazione, ermeneutica, commento* relatrice la prof.ssa Maria Molinaro, Segretaria della Sezione; *Il sogno prima della parola: psicanalisi e romanticismo nel dramma della scrittura della letteratura concentrata* relatore il prof. Luigi Mozzillo; *Utilizzo della multimedialità e del testo filosofico* relatore il prof. Fortunato Allegro; *Il testo psico-pedagogico. Psicologia come metadisciplina tra ermeneutica e proposte didattiche* relatrice la prof.ssa Valeria Vivis; *Etica del fine ed etica della motivazione nella lettura* relatore il prof. Claudio De Villano; *La natura interattiva del leggere. La lettura di un testo in lingua straniera* relatore il prof. Nicola Cesaro; *Il latino chiave della lingua moderna: la lettura corrente dei classici. Comprendere il testo per tradurre, non tradurre per comprendere* relatori la prof.ssa Ausilia Aimone e Domenico Rosato; *Lettura e comprensione del testo scientifico: solo requisiti o anche preconcetti* relatrice la prof.ssa Orsola d'Angelo; *La lettura: il piacere che seduce e che ferisce* relatrice la prof.ssa Anna De Lieto;

A conclusione dei lavori il prof. Giovanni Casertano (Presidente nazionale della SFI) ha espresso il proprio compiacimento per l'attività svolta e, sollecitato da varie domande postegli dai numerosi presenti, ha anche fatto conoscere il proprio parere circa le modalità di utilizzazione dei testi nella scuola e ha, tra l'altro, sottolineato l'importanza che i testi hanno avuto nell'elaborazione del pensiero di Platone e nella riflessione culturale da questo promossa nei secoli successivi.

Nel mese di marzo 1999 questa Sezione, in collaborazione con l'Istituto di Studi Filosofici di Napoli, ha promosso e realizzato incontri col prof. Vincenzo Vitiello dell'Università di Salerno per favorire l'attuazione di una didattica della filosofia attenta anche ai contenuti oltre che alle modalità del suo insegnamento nelle scuole superiori. I temi trattati sono stati: *F. W. J. Schelling, Filosofia della rivelazione: mitologia e Cristianesimo; Le Baccanti di Euripide. F.W.J. Schelling e F. Nietzsche interpreti della tragedia attica.*

Il corso è stato seguito da un folto pubblico non solo di docenti delle scuole superiori dell'Agro Aversano, ma anche di cultori delle scienze umane in genere, docenti universitari, liberi professionisti della zona.

Un altro settore di significativo impegno della Sezione aversana della SFI ha riguardato la sperimentazione didattica di una propedeutica filosofica, articolata per

moduli e con contenuti propri, nelle classi IV ginnasio sez. A del Liceo "Cirillo". Il progetto di lavoro connesso a tale sperimentazione, elaborato e realizzato dalla prof.ssa Maria Molinaro ed approvato dal Collegio dei Docenti, ha avuto come riferimento il "documento dei Saggi" redatto sui "contenuti essenziali per la formazione di base" e sarà continuato, nell'anno scolastico appena iniziato, nella classe V A. L'esito della sperimentazione, a giudizio di tutti, è stato molto positivo.

Antonio Serpico

Lucana

La sezione lucana ha organizzato un corso, come da autorizzazione provveditoriale comportante la validità per la progressione economica e di carriera, che si è articolato in 7 incontri, svolti nell'aula magna del Liceo scientifico "Dante Alighieri" di Matera.

La relazione inaugurale è stata tenuta dal sen. prof. Adriano Ossicini della "Sapienza" di Roma il 23 ottobre 98 sul tema "Fondamenti scientifici della Psicologia moderna". Ispirata a Scoto, Rosmini e Carabellese, e nel contempo con riferimento a dirette esperienze professionali, la concezione di Ossicini si basa sulla convinzione che la psicologia moderna, svincolata dalle astrattezze metafisiche tradizionali deve avere carattere scientifico-sperimentale, ma resta povera se non recupera i valori spirituali e si riduce ad un coacervo di schemi se è irretita in una visuale meramente meccanicistica. D'altra parte, resta arida se non ha ricadute terapeutiche ed educative, e l'illustre relatore non ha mancato di riferire esperienze positivamente realizzate da lui stesso a favore di cosiddetti incurabili, come i malati affetti di autismi.

Il 25 novembre successivo il prof. Costantino Esposito dell'Università di Bari ha parlato egregiamente su "Il senso religioso, oggi" tema attualizzato dalla *Fides et Ratio*. Egli ha constatato che la religiosità da un lato è *a la page*, dall'altro lato presenta caratteri di ambiguità con riferimenti non solo alla cosiddetta *New Age* (che esaspera l'angoscia esistenziale) ma anche a concezioni protestantiche e massonico-scientistiche, secondo le quali Dio è intuibile solo con l'*esprit de finesse* o è inaccessibile freddo architetto dell'universo, sostanzialmente "fuori gioco". Il moderno laicismo ipostatizza l'uomo ponendo la ragione come misura unica della realtà e rifiutando di sentire Dio come Padre premuroso. Ma il fideismo arido ed intollerante non è meno pernicioso dell'orgoglio laicista, in quanto genera il fondamentalismo sanguinario. Occorre, dunque, che ragione e fede siano considerate in rapporto di reciproca solidarietà, come ali insieme elevanti alla Verità, come è detto nella su citata enciclica. Il mistero, tuttavia, resta ineludibile.

Il 15 dicembre 1998 il prof. Enzo Lamagna del Liceo scientifico di Montalbano Ionico (Mt), trattando del "Crepuscolo del soggetto e la violenza" ha delineato un *exkurs* storico pregevole per affermare che il soggetto umano non è stato mai considerato una realtà unitaria: né da Platone (secondo cui non solo l'anima è divisa dal corpo ma essa stessa è divisa ulteriormente in tre parti), né da Aristotele (che pure vi ravvisa tre anime), né da tutta la filosofia cristiana (che disgiunge nettamente il corpo dall'anima);

la stessa visione meccanicistica, poi, non può esimersi dal separare una sorta di energia vitale dall'inerte materia. Il fenomeno della violenza complica la crisi d'identità con il far scattare lo spirito di vendetta. L'eroismo vero è raro come il miracolo ed è espressione di sdoppiamento della personalità, come insegna Nietzsche. Le istanze della libertà e della predestinazione, del fato e della provvidenza, per la loro antinomicità rafforzano la convinzione che l'individuo umano è di natura complessa, onde a ragione Canetti dice: «io sono più uomini».

Il 19 gennaio 1999 il sen. Prof. Raffaele Giura Longo dell'Università di Bari ha magistralmente affrontato il tema delle "Idealità del movimento rivoluzionario napoletano del 1979", reso attuale dalla ricorrenza del bicentenario di quell'avvenimento. Il relatore, evitando ogni polemica di parte, si è soffermato sulle scaturigini culturali ed ideali del movimento rivoluzionario, rivelando l'importanza della cultura illuministica e riformistica napoletana e la successiva influenza del giacobinismo. Tali fattori produssero la sincera aspirazione, nei promotori e capi della Repubblica partenopea, a realizzare il sogno della libertà e delle riforme sociali a favore delle classi derelitte. Purtroppo, non mancarono errori ed ingenuità, che segnarono il distacco non solo da Napoli e la provincia, ma anche, in Napoli, tra intellettuali e proletariato. Un particolare cenno è stato fatto al lucano Mario Pagano, che tra gli altri grandi meriti ha avuto quello di aver inventato l'Istituto della Corte Costituzionale, quale garante della fedeltà alla Costituzione ed alle leggi.

L'intervento successivo, svoltosi il 20 febbraio 1999 ad opera del prof. Antonio Pieretti dell'Università di Perugia, ha sviluppato il tema "Verso l'etica della comunicazione". Con dotti riferimenti a Levinas ed a Jonas, assertori del primato dell'etica (primato prima sempre tenuto dalla metafisica e dalla gnoseologia), il relatore ha rilevato che la comunicazione, essendo ora immensamente polimorfa, influente, anzi condizionante del destino umano, esige una propria etica come, in conseguenza dell'evoluzione scientifica, si sono imposte un'etica della scienza e anche, specificamente, un'etica della biologia o bioetica. La comunicazione ora non va più considerata solo sotto gli aspetti formale-sintattico e semantico, bensì anche sotto quello pragmatico, in quanto ogni espressione comunicazionale ha effetti pratici. Orbene, l'emittente deve consentire al ricevente una libera risposta, una possibilità di replica. Solo se si realizza la reciprocità tra chi parla e chi ascolta la comunicazione conserva carattere morale. Ciò nel quadro della concezione dell'uomo la quale lo consideri non già, cartesianamente, di fronte al mondo bensì come un essere nel mondo, onde l'etica comunicazionale risponda al quesito: come l'uomo deve porsi nel mondo?

La riunione del 23 marzo 1999 è stata dedicata agli "Aspetti attuali della lezione di Bertrand Russel", del quale l'anno prossimo ricorrerà il trentennale della morte. La relazione svolta brillantemente dalla prof.ssa Camilla Spada del Liceo classico "Duni" di Matera, ha investito tutte le tematiche svariate affrontate da Russel, rilevandone, insieme con gli esiti tuttora validi, i pochi discutibili o superati.

Ovviamente l'attenzione saliente è stata rivolta al metodo d'indagine, di un rigore insuperato; di pari rilievo sono apparse la concezione convezionalistica delle scienze (compresa la matematica!) e l'impulso alla filosofia del linguaggio. Sottolineate, inoltre, le luminose intuizioni in materia di sociologia, psicologia e pedagogia. Ma ciò che forse

consegna più gloriosamente Russel alla storia è l'essere stato egli un altissimo apostolo della pace e dei diritti umani, ed a questo è stato dato un vibrato cenno.

Il ciclo è stato degnamente concluso dalla relazione, svolta dal sen. Aldo Masullo dell'Università "Federico II" di Napoli, che ha trattato il tema "Il gioco nella riflessione filosofica contemporanea". Con la consueta acribia filologica congiunta all'eleganza espressiva, il prof. Masullo ha sorvolato sulla fenomenologia antropologica e pedagogica del gioco per concentrare la sua analisi sull'impianto metafisico partendo da Eraclito, secondo il quale il corso del mondo è effetto di un gioco, come quello di un fanciullo. Pertanto, l'ordine del mondo è scaturito dal caso. Nietzsche sulle orme di Schopenhauer riprende tale intuizione con l'affermare che l'irrazionale è all'origine del razionale. L'uomo, essendo parte del mondo, originato dal gioco, è un giocato, una pedina del gioco; che egli sia un libero artefice delle sue cose è solo un'illusione. Come Heidegger ed ancor più fortemente Fink hanno sostenuto, il gioco va considerato un simbolo (nel senso più pregnante) del mondo, alla pari, ad es., di come la croce è il simbolo del cristianesimo. Con questi presupposti la fondazione di una morale è difficile, ma non impossibile. Onde sfuggire al pessimismo nichilistico, dobbiamo assumere la responsabilità di recitare con serietà il gioco, cioè il ruolo assegnatoci. Come sia fedele a se stesso, evitando che la sua maschera sia una truffa perversa.

Ogni relazione è stata preceduta da un intervento introduttivo del sottoscritto e seguita da una discussione franca e vivace e successivamente da una replica esauriente del relatore.

Tutte le riunioni possono essere giudicate proficue ai fini dell'aggiornamento professionale e della sensibilizzazione alle istanze più profonde della nostra società.

Rocco Zagaria

Palermo

La sezione palermitana della SFI, d'intesa con la cattedra di Storia della filosofia, di cui è titolare il Prof. Piero Di Giovanni nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo, tra il mese di febbraio e il mese di marzo del 1999, ha organizzato un ciclo di seminari sul tema *La cultura italiana del secondo dopoguerra*. Il calendario dei lavori ha previsto le seguenti relazioni: prof.ssa Patrizia Lendinara, *Prestiti e neologismi nella lingua italiana degli anni '40 e '50*. prof.ssa Clotilde Bertoni, *Il ritorno all'intreccio del romanzo italiano contemporaneo da Sciascia a Camilleri*; prof. Antonio Jannazzo, *La questione meridionale tra passato e presente*; prof.ssa Liliana Sammarco, *Le vicende dello storicismo italiano nel secondo dopoguerra*; professori Stefano Martelli e Antonio La Spina, *L'istituzionalizzazione della sociologia italiana nel secondo dopoguerra*; prof. Pietro Nastasi *La matematica e il suo rapporto dialettico con le altre discipline scientifiche*; prof. Piero Di Giovanni *La filosofia della crisi nel secondo dopoguerra*.

La prof.ssa Patrizia Lendinara, nella sua relazione introduttiva ha sottolineato i cambiamenti che la lingua italiana ha subito nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta,

soprattutto per le influenze provenienti dalla lingua inglese e americana. Negli anni Quaranta il termine "o.k." è entrato nel nostro linguaggio comune con delle varianti, tipo okey, oke, ok, nel 1945; più tardi nel 1947 è stata usata l'espressione okeismo sino a giungere nel 1949 ad okeina. Queste oscillazioni sono destinate ad estinguersi e cedere il passo al termine o.k. Con tale relazione di tipo filologico-linguistico la prof.ssa Lendinara ha riscosso un enorme successo anche per ciò che attiene l'attività seminariale ed il dibattito che ne è scaturito.

Nella relazione della professoressa Clotilde Bertoni è emerso come il romanzo italiano contemporaneo, rispetto al precedente, è contraddistinto da un nuovo peso conferito all'azione e dal ritorno all'intreccio mediante il ricorso alle formule del giallo. Alcuni narratori italiani del Novecento si servono del giallo, sovvertendone i presupposti fondamentali. In Italia Gadda e Sciascia ricorrono ai moduli del poliziesco e, al tempo stesso, li problematizzano, investendoli di nuovi contenuti.

Il prof. Antonio Jannazzo ha sottolineato la condizione di profondo degrado che ha vissuto il mezzogiorno nel secondo dopoguerra, analizzando le figure di Francesco Saverio Nitti e Giustino Fortunato che, con la fondazione dell'Associazione Nazionale per il Mezzogiorno, hanno cercato di contribuire alla costruzione di strutture ospedaliere e scolastiche per migliorare le condizioni di vita dei meridionali. Si è trattato di un contributo sulla contemporaneità, analizzata in chiave storico-economica.

Nella relazione della prof.ssa Liliana Sammarco è emersa la figura di Benedetto Croce, insigne esponente dello storicismo italiano. La crociana dottrina della contemporaneità della storia, influenzata dalla vichiana concezione della storia fatta di corsi e di ricorsi è stata esaminata nella evoluzione della sua opera. È opportuno affermare che non esiste una storia del presente e del passato, poiché la storia, in quanto viva e concreta, è sempre storia contemporanea.

Il prof. Stefano Martelli, nella sua relazione ha sottolineato come la sociologia in Italia si istituzionalizza nel secondo dopoguerra. La sociologia italiana ha beneficiato dello sviluppo sia teoretico sia empirico verificatosi nella disciplina grazie all'opera di studiosi come Parsons e Merton. Inoltre diversi fattori, come lo scoppio della contestazione giovanile e le trasformazioni del contesto familiare, hanno contribuito ad accrescere la consapevolezza che la cultura tradizionale non era più in grado di affrontare i problemi sociali emergenti nell'Italia del secondo dopoguerra, occorrendo un sapere strategico, come quello della sociologia.

Il prof. Antonio La Spina nella sua relazione svolta in continuità alla relazione del prof. Stefano Martelli, ha posto l'attenzione sui temi che hanno contribuito a segnare la sociologia italiana nel panorama culturale del secondo dopoguerra. Negli anni '50 sono state condotte numerose micro-ricerche; a titolo puramente indicativo si ricordano i lavori di Ferrarotti e di Vincelli. Questi studi hanno avuto come conseguenza una ripresa d'interessi per la questione sociale e meridionale, che già avevano caratterizzato il primo periodo della sociologia italiana.

Il professore Pietro Nastasi nella sua relazione ha percorso le tappe più significative della storia della scienza, con particolare riferimento al ventennio fascista; ha considerato la figura emblematica di Ferrigo Enriques, quale uomo di scienza e di filosofo, che smentisce la tesi secondo la quale il neoidealismo sarebbe stato l'unico filone cul-

turale della prima metà del secolo ventesimo. Evidentemente maggiore attenzione è stata rivolta alla condizione della matematica e alle sue relazioni con le altre discipline scientifiche.

Il prof. Piero Di Giovanni, nella sua relazione conclusiva ha affrontato la problematica sotto il profilo filosofico, sottolineando che il 1945 rappresenta l'anno della rottura con il passato, il momento in cui anche sul terreno della filosofia si vuole costruire un nuovo tessuto sociale e culturale. Il 1945 rappresenta, infatti, il termine *ad quem* e *a quo* della cultura filosofica italiana del secolo ventesimo, che al punto in cui siamo sembra definitivamente destinato ad essere diviso in due segmenti. Nel primo (1900-1945) non possiamo non ricordare la pubblicazione della rivista «La Critica», con cui si avvia il neoidealismo di Croce e di Gentile; nel secondo (1945-2000) si assiste soprattutto alla crisi del Sessantotto, che a sua volta divide in due la seconda metà del secolo.

Alessandra Trapani

Salentina

Il 18 febbraio 1999 alle ore 18.00 presso l'Università di Lecce, nell'aula "A. Corsano" di Palazzo Parlangeli, si è riunita l'assemblea dei soci della Sezione Salentina della SFI per discutere il seguente ordine del giorno:

- a) Programma delle attività per il 1999;
- b) Rinnovo delle cariche sociali.

Erano presenti i Proff. T. Cristofalo, E. De Bellis, S. De Siena, M. R. Fasano, D. Fazio, C. Longo, M. Marangio, G. Papuli, P. Pellegrino, A. Quarta, F. P. Raimondi, L. Rizzo, M. F. Rollo, G. Sava, F. Sodero, C. Trono. Presiedeva il Prof. P. Di Giovanni, membro del Consiglio direttivo nazionale.

L'assemblea all'unanimità approva:

- a) la proposta del Prof. D. Fazio di patrocinare i Convegni su G. C. Vanini e A. Corsano che ha in corso di preparazione il Comune di Taurisano;
- b) la proposta del Prof. P. Pellegrino di organizzare, entro il mese di maggio, almeno due iniziative da svolgersi presso i Licei della Provincia su temi di attualità filosofica. Si dà mandato al Consiglio Direttivo per la precisazione dei temi e dei tempi di tale iniziativa.

L'assemblea, all'unanimità elegge il seguente Consiglio Direttivo: Prof. Giovanni Papuli, Prof. Antonio Quarta, Prof. Francesco Paolo Raimondi, Prof. Domenico Fazio, Prof. Sante De Siena, Prof. Tarcisio Cristofalo, Prof. Marilena Marangio, Prof. Ennio De Bellis.

Lo stesso giorno, nella stessa sede, alle ore 19.30, si è riunito il Consiglio Direttivo. Erano presenti i Proff. G. Papuli, A. Quarta, F. P. Raimondi, D. Fazio, S. De Siena, T. Cristofalo, M. Marangio, E. De Bellis. Il Consiglio Direttivo all'unanimità elegge Presidente il Prof. Giovanni Papuli, Vicepresidenti i Proff. Antonio Quarta e Francesco Paolo Raimondi, Segretario-tesoriere il Prof. D. Fazio.

Il giorno 9 marzo 1999 alle ore 18.00 presso l'Università di Lecce, nell'aula "A.

Corsano" di Palazzo Parlangei, si è riunito per la seconda volta il Consiglio Direttivo della Sezione Salentina della SFI. Erano presenti i Proff. G. Papuli, A. Quarta, F. P. Raimondi, D. Fazio, S. De Siena, T. Cristofalo, M. Marangio, E. De Bellis.

Il Presidente ha comunicato i dati del tesseramento che a quella data aveva raggiunto il risultato di 26 iscritti. Egli ha sottolineato la necessità di dare notizia a mezzo stampa della ricostituzione della sezione in vista di un allargamento della base di tesseramento.

Il Consiglio Direttivo ha deliberato di redigere un comunicato stampa ed un articolo da pubblicare sul Bollettino SFI. Il Consiglio Direttivo è passato poi alla discussione delle proposte per l'attività dell'anno sociale. Dopo approfondita discussione delle diverse proposte il Direttivo ha deliberato: a) di avviare l'organizzazione di corsi di aggiornamento rivolti ai colleghi della scuola secondaria superiore; b) di organizzare seminari e conferenze con esponenti della cultura filosofica italiana; c) di dare vita a riunioni tematiche mensili sugli argomenti di attualità filosofica; d) di fornire il proprio patrocinio scientifico a convegni e seminari in corso di realizzazione.

Al fine di dare massima pubblicità alle iniziative intraprese, il Direttivo delibera di dar vita a un foglio interno (Notiziario della Sezione Salentina della SFI) e di affidare la redazione al Prof. E. De Bellis.

Il giorno 28 aprile 1999, alle ore 18.30 presso l'Università di Lecce, nell'aula "A. Corsano" di Palazzo Parlangei si è riunito per la terza volta il Consiglio Direttivo.

In questa sede si rileva la soddisfacente pubblicità riservata alla Sezione Salentina della SFI da parte dei principali organi di informazione locale.

Il Prof. Garofalo comunica, inoltre, che la Banca Nazionale del Lavoro sarebbe disponibile a sponsorizzare la Sezione Salentina della SFI.

Il Prof. Papuli invita la SFI a patrocinare dal punto di vista scientifico i convegni su Astore e su Vanini in corso di organizzazione da parte dei Comuni di Casarano e di Taurisano previsti per i prossimi mesi.

Il Prof. De Bellis presenta una prima bozza del «Notiziario della Sezione Salentina» e il Consiglio direttivo delibera di inviarne copia al «Bollettino della Società Filosofica Italiana», ai soci della Sezione Salentina della SFI e a tutti i docenti di Storia e Filosofia dei Licei della Provincia di Lecce.

E Prof. Fazio informa che è possibile instaurare un rapporto di collaborazione con l'Istituto Italo-tedesco di Cultura di Lecce.

Il giorno 28 maggio 1999, la Sezione Salentina della SFI e l'Istituto Italo-tedesco di Cultura di Lecce hanno organizzato congiuntamente la presentazione, a cura del Prof. Domenico M. Fazio e della Dott.ssa Cristina Fornari, del volume di L. Andreas Salomé, *Vita di Nietzsche*. Tale iniziativa è stata accolta con larga partecipazione di pubblico, ed è stata anche occasione di incontro e di discussione da parte dei soci della SFI.

E. De Bellis

Trevigiana

La sezione trevigiana della Società Filosofica Italiana è ormai da anni culturalmente fervida e impegnata sia al suo interno sia sul territorio.

Dotata di sede autonoma nel '97, grazie all'attenzione del Presidente Giovanni Carlo Sonnino sostenitore dell'importanza di avere una indipendenza logistica e alla volontà unanime dall'assemblea dei soci, al suo interno sta realizzando un centro multimediale di raccolta di lavori dei soci e possiede a tutt'oggi un sito internet (e-mail:sfi-trevigiana@iol.it) utilizzabile dagli stessi.

La nuova sede è comunque il luogo dove i soci si incontrano per dibattere e confrontarsi su temi e letture filosofiche.

È qui inoltre che, anche adoperando le strutture informatiche, viene svolta attività di ricerca e sperimentazione didattica a cura del Gruppo di Didattica, coordinato dai proff. Elisabetta de Palma e Felice Costanzo, gruppo che ha prodotto lavori di grande rilievo, tra cui un ipertesto, sui temi de *La rivoluzione scientifica del '600 e La crisi delle scienze europee*.

In particolare, sul primo tema ha organizzato, inoltre, un seminario aperto al pubblico e tenuto dalla prof.ssa Anna Bianchi, nel dicembre del '97.

Il gruppo, ispirandosi ad un'apertura e ad un coinvolgimento sempre maggiore di docenti di filosofia, ha promosso nell'autunno del 1998 un momento di riflessione costruttiva mediante un ciclo di conferenze dal titolo *Didattica della Filosofia. Facciamo il punto*. Nei cinque incontri si è trattato dei seguenti temi: *Analisi del testo filosofico e strategie cognitive* (relazione del prof. Domenico Massaro); *I mezzi informatici e i loro effetti sugli aspetti noetici e cognitivi dei nuovi sistemi di comunicazione giovanile* (relazione del prof. Giulio Cesare Manara); *Filosofia a scuola e problema della valutazione* (relazione dell'Ispettrice prof.ssa Anna Sgherri Costantini); *La didattica della Filosofia nelle iniziative della SFI trevigiana: un cantiere aperto* (a cura del Gruppo di Didattica della SFI trevigiana).

A tutt'oggi continua a svolgere, con scadenza mensile, laboratorio di ricerca e aggiornamento autorizzato, come tutte le altre iniziative della sezione, dal Provveditore agli studi di Treviso, sul tema *Dalla crisi delle scienze europee alle filosofie dell'esistenza, Le vie dell'esistenza*.

Ancora, va sottolineato che è stato prodotto il primo numero di «Diario filosofico», il bollettino della sezione, grazie al paziente e non facile lavoro di redazione svolto dalla socia Antonella Tracinà.

All'esterno, la SFI trevigiana organizza cicli di conferenze su varie tematiche emergenti da discussioni ed esigenze dei soci.

A tal proposito piace segnalare le attività realizzate negli ultimi due anni.

Nel 1997, nel periodo febbraio-marzo ha dedicato sei incontri a *Filosofie altre*, ovvero al confronto fra i differenti modi e alle differenti forme del pensiero orientale e occidentale nella ricerca dell'Assoluto. La prof. M. Albanese (Ismeo di Milano) ha parlato con esperienza e competenza di esperta orientista de *La filosofia Indù e l'Uno* mentre il prof. A. Illuminati (Università di Perugia) si è soffermato con scientifica chia-

rezza su *Averroè e l'Intelletto pubblico*. È stata poi l'autorevole figura di D. Laras a far conoscere *Maimonide. La guida dei perplessi* seguita da un interessante duetto dei proff. G. C. Sonnino (Liceo Scientifico "Berto" di Mogliano) e P. Bordonali (Liceo scientifico di Mestre.) Il primo si è soffermato su *Avicbron e le sorgenti di vita*, il secondo su *Spinoza e il trattato teologico-politico*. Il prof. G. Busi (Università di Venezia) ha quindi trattato l'affascinante tema del raffronto tra *Caballah e razionalismo* e per concludere, infine la rinnovata proposta di P. Sequeri (Università Cattolica di Milano) su *Fede e Ragione. Una nuova interpretazione*.

A Montebelluna avviava invece, grazie al prezioso lavoro dei soci e docenti nelle secondarie superiori Vittorio Bordignon e Igor Cannonieri, un ciclo di conferenze sull'ampia e suggestiva tematica delle *Filosofie e dintorni. Saperi, tecniche e pensiero*. Venivano affrontate questioni presenti in alcuni aspetti della realtà e del sapere quali l'intelligenza umana e artificiale, la poesia, il rapporto tra architettura e filosofia, tra filosofia e linguaggio.

A fine ottobre dello stesso anno la sezione ha ospitato il prof. E. Severino (Università di Venezia) il quale ha tenuto un seminario sul tema *Filosofia e Techne*.

Nel corso dell'anno 1998 la SFI trevigiana ha riaperto la tradizionale serie di conferenze dedicate questa volta a: *Confronti filosofici di fine millennio*, un tema inteso a rapportare il pensiero filosofico con problematiche di grande attualità quali l'uomo e la macchina, la guerra, il sacro, la bioetica, la trasmissione del sapere.

Sono stati infatti seguiti con interesse le relazioni dei proff. A. Cecchini e F. Viola (Università di Venezia) su *Simulazione e mondi virtuali*; del prof. U. Curi (Università di Venezia) su *Il rapporto politica-guerra nella cultura occidentale*; del prof. M. Ruggenini (Università di Venezia) *Duemila anni e nessun nuovo Dio? Domande e attese del nuovo millennio*; del prof. C. Viafora (Ist. Sec. Sup. Padova) su *Bioetica, una nuova responsabilità verso la vita*; del prof. Luigi Vero Tarca (Università di Venezia) su *Praticare la filosofia oggi: la trasmissione del sapere tra tecnica e occidentale e meditazione orientale*.

Appena dopo l'iniziativa di Treviso cominciava quella di Conegliano, grazie al contributo organizzativo del socio Corrado Castellani.

Il tema scottante questa volta era *Fede e Filosofia* ed ha visto cimentarsi in un fervido dibattito le relazioni del prof. A. Petterlini (Università di Venezia) dal titolo *Pensiero filosofico e fede religiosa*, del prof. S. Natoli (Università di Venezia) su *Viviamo per la fede. Credenza e fede*, del prof. E. Severino (Università di Venezia) sulla domanda *Esiste la fede?*

Nel maggio dello stesso anno a Montebelluna, sempre in collaborazione con la Biblioteca comunale, accendeva, a fine millennio, una vivace discussione sulla esperienza storico-filosofica-letteraria della "Beat Generation".

Un primo incontro, con Cesare Fiumi del «Corriere della sera», fu dedicato al tema: *On the road, sulle piste di Jack Kerouac. La letteratura della beat generation*. Un secondo incontro vedeva interrogarsi approfonditamente i proff. V. Bordignon e I. Cannonieri sulla domanda *Dov'è finito il '68? Idee e conseguenze della contestazione*.

In un terzo incontro si ascoltavano le riflessioni dei proff. B. Termito e M. Sernagiotto sulla suggestiva tematica *Suoni e poesia della beat generation*.

In autunno, assieme alle già menzionate attività del gruppo di didattica, la SFI tre-

vigiana avviava il ciclo di conferenze dedicato a *Filosofie e linguaggi* con due incontri realizzati in collaborazione con il comitato scientifico del progetto "Finestre sul Novecento" patrocinato dalla Provincia di Treviso. Entrambi hanno trattato il tema *Linguaggio e interpretazione: incontri con il pensiero debole*. Interlocutori: Pier Aldo Rovatti e Gianni Vattimo. Accanto ai seminari, all'interno del progetto, vanno poste e segnalate le presentazioni di libri, tra cui da ricordare per l'ampiezza di respiro scientifico, storico e filosofico, la relazione di G. Longo autore dell'opera *Il nuovo Golem*.

Vanno riconosciuti impegno e realizzazione dell'intera attività all'amico e socio prof. Luigi Tarca.

La collaborazione con il suddetto comitato, con la Provincia hanno suggellato altre collaborazioni già ricordate ma contemporaneamente hanno invitato i soci a riflettere sul lavoro consorziale nel territorio come un fatto ormai storicizzato utile, interessante, ineludibile.

A testimonianza e coronamento dell'apertura della SFI trevigiana ad altre associazioni culturali negli ultimi due anni, sta il successo riscosso dal convegno su Leopardi realizzato in collaborazione con l'Alliance Française, in occasione del bicentenario del poeta.

Nato dall'idea di suddetta associazione di voler trattare dei rapporti tra la cultura francese e Leopardi, allorchè l'Alliance ha rivolto l'invito alla SFI trevigiana a partecipare con il contributo di nostri relatori esso si è sviluppato nel senso anche di un'altra problematica: il nesso inscindibile fra filosofia e poesia nell'opera del pensatore.

In questo orizzonte ha preso via via corpo nel corso dell'estate e definito poi in ottobre un lavoro di collaborazione proteso alla realizzazione di un convegno in due giornate con lettura di brani del poeta e accompagnamento musicale.

Il programma è stato il seguente: in prima giornata, durante la quale il coordinamento era affidato al presidente della SFI trevigiana prof. G. C. Sonnino, il prof. Manlio Pastore Stocchi (Università di Padova) ha aperto il convegno con un'elegante conferenza su: *Alcuni lettori leopardiani nel romanticismo francese*. Subito dopo seguiva un intermezzo musicale con il pianista maestro Bernardino Beggio e voce recitante Massimo Munaro. Quindi il prof. Luigi Vero Tarca con un suggestivo intervento invitava a riflettere su *Il pensiero del dolore*. Le note musicali del pianista e della voce recitante chiudevano una raffinata, sobria, piacevole serata nella splendida atmosfera del Palazzo dei Trecento, nel cuore di Treviso.

In seconda giornata il coordinamento dei lavori passava alla Presidente dell'Alliance Française, prof.ssa Silvia Pianca.

Apriva il pomeriggio il prof. Giovanni Carlo Sonnino con una dotta e puntuale relazione su *Leopardi e l'ebraismo*. Subito dopo iniziava l'intermezzo musico-vocale: il violinista Giorgio Pavan e la voce recitante di Sandro Buzzanti catturavano con la loro maestria il pubblico numeroso.

Concludeva il ciclo di relazioni il Prof. Roberto Melchiori (Liceo Ginnasio Giorgione di Castelfranco) con un robusto confronto tra *Leopardi e Rousseau*.

La serata si chiudeva nuovamente con un concerto nel quale dapprima la voce leggeva con grazia *A Silvia* e subito dopo Giorgio Pavan si cimentava in uno splendido a solo.

Il convegno, reso possibile dalla cortese attenzione, della Cassamarca è stata una vera occasione per sperimentare forme nuove di dialogo culturale con il territorio.

Le relazioni si sono intrecciate alle voci ed ai suoni e queste a quelle, creando un clima di godimento intellettuale, senza enfasi, pieno di sentito coinvolgimento che ha spianato la strada alla realizzazione di nuovi salotti in piazza ove più arti e più scienze possano interrelarsi e dare sollecitazioni, spunti di riflessione e perchè no? il gusto di far filosofia con grazia e meraviglia. Al contempo l'agire consorziale delle due associazioni ha dato successo e dimostrato che senza perdere mai le proprie identità si possono fare delle belle cose persino in territori apparentemente inaccessibili.

L'anno 1998 si è chiuso così, con un successo augurale per la sezione trevigiana, divenuta ormai una presenza ed un interlocutore la cui collaborazione viene sempre più ricercata.

Con il 1999, scadute le cariche biennali, sono stati rinnovati il direttivo e assegnate quelle nuove.

Sette i membri che ancora compongono il comitato: G. C. Sonnino, rieletto Presidente, Igor Cannonieri, vicepresidente, Giorgio Pizzol segretario; gli altri: Antonella Tracinà, Arena Filippina, Felice Costanzo, Corrado Castellani. Revisori dei conti Vittorio Bordignon e Marisa Petrini.

Un grazie particolare sento di dovere a Marisa Petrini e Giancarlo Sonnino senza i quali la segreteria non avrebbe potuto affrontare le faticose ma pur sempre entusiasmanti attività della sezione.

Ancora un grazie particolare infine al socio prof. Nistri Valdemaro che con certissima pazienza ha sistemato l'archivio della sezione nella nuova sede, sede che egli con rigorosa precisione tiene aperta al pubblico al mercoledì, dalle 17 alle 19.

Filippina Arena

RECENSIONI

G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998, pp. 439.

L'ottima traduzione italiana di *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, non restituendo il titolo originale dell'opera, mira probabilmente a sottolineare quello che è stato considerato il merito fondamentale degli studi socratici di Vlastos - la nozione di ironia complessa - finendo tuttavia col non metterne in immediata evidenza il necessario sfondo morale. D'altronde, già nelle pagine introduttive, dove l'A. ripercorre la storia della propria personale interpretazione di Socrate, è chiaro che solo considerando la sfera morale (e non quella teoretica) quale inevitabile sbocco dell'insegnamento socratico è possibile intendere il senso delle sue caratteristiche filosofiche. Ritornando sui propri errori giovanili, l'A. sottolinea infatti come il cuore della personalità e della filosofia di Socrate gli fosse sempre stato chiaro: i paradossi, le aporie, la celebre 'stranezza' (sostenere di non possedere alcuna conoscenza eppure «vivere con la confidenza di chi sa di averne un'abbondante provvista»). Aspetti che non possono essere messi da parte e che però non rinviano necessariamente ad una soluzione scettica (come inizialmente Vlastos aveva sostenuto) ma s'intendono alla luce di quei contenuti positivi, strettamente morali, prodotti dal veicolo ironico ed elentico (pp. 3-6 e 16-9).

Non è un caso allora che ironia ed *elenchos* siano oggetto dei due principali capitoli del libro (I e IV). L'ironia complessa, caratteristica di Socrate, si distingue dall'ironia semplice perché in quest'ultima ciò che è detto non è ciò che viene significato, mentre nella prima ciò che è detto è e non è ciò che viene significato (p. 40). In tal modo il termine *eironeia*, oltre a perdere le connotazioni negative attestate nell'uso precedente (in cui è implicita un'intenzione ingannatrice: pp. 27-32), si rivela quasi esemplare dell'atteggiamento di Socrate nei confronti dei propri interlocutori. Illuminante è il *Simposio*, dove è chiaro che l'amore per Alcibiade può essere considerato ironico proprio perché in un senso (nel senso dell'*eros* comune) Socrate non ama affatto, mentre nell'altro senso (quello socratico) Socrate ama (pp. 53-4). Una simile ironia del resto non è soltanto il veicolo della duplicità di sensi attribuibili ad ogni azione, essa costituisce piuttosto la sostanza stessa dell'atto morale. Infatti, lasciando sempre all'iniziativa personale dell'interlocutore la possibilità di rintracciare i sensi in cui le asserzioni ironiche devono essere intese, Socrate riesce a non imporre alcuna verità, imponendo soltanto la necessità di giungervi, con le proprie forze - costringendo dunque all'autonomia morale (pp. 55-8). Analoga intenzione, d'altronde, ha il metodo elentico - forma argomentativa che Aristotele avrebbe chiamato "peirastica" - destinato a decadere e poi a crollare nel Platone maturo, a causa della progressiva affermazione della matematica (pp. 153-74). Si tratta d'un metodo avversativo in cui (a) viene esaminata la tesi dell'interlocutore, che (b) deve convenire sulle premesse (di qui l'importanza del «di' ciò a cui credi») e (c) essere capace di trovare in sé, nel proprio sistema di opinioni, qualche verità, per scalzare il falso, fino a (d) giungere ad un assunto che non ha nulla della certezza, ma semmai si è dimostrato vero nell'esperienza e dunque non può che essere aperto alla possibilità di una successiva confutazione (pp. 149-51). Sia l'*elenchos* che l'ironia si presen-

tano dunque come mezzi paideutici e, al tempo stesso, unici possibili veicoli di una vita di ricerca. In questo senso, l'A. ribadisce la necessità di escludere da essi intenzioni ingannatrici: ironia e inganno non possono che escludersi (pp. 55-7 e 179-84), mentre alcune astuzie logiche di argomentazioni tratte dai dialoghi socratici sono probabilmente solo apparenti e forse ignote a Platone stesso (pp. 184-206).

A conferma delle proprie considerazioni, l'A. dedica un capitolo alla riflessione religiosa ed uno a quella esplicitamente morale, dove è chiaro quale sia il fondamento critico e razionale dei contenuti positivi cui comunque spinge l'aporeticità socratica. Per quel che riguarda il noto segno divino, ad es., Socrate ne accetta la provenienza extrarazionale (come, in genere, accetta il soprannaturale: pp. 211-9) ma al tempo stesso ne ritiene necessaria un'interpretazione puramente razionale. È la ragione critica che vaglia divinazioni e sogni profetici, secondo la regola: «ho *motivo* di credere che questa sia un'opera che il dio vuole che io faccia?» (pp. 221-32). Il dio è infatti tanto più moralmente perfetto rispetto all'uomo virtuoso, quanto è più sapiente dell'uomo sapiente (p.220) e dunque può solo causare il bene, cosicché, nel caso dell'*Eutifrone*, la pietà dovrà consistere nel «fare il lavoro del dio arrecando beneficio agli uomini» (pp.231-5). Per quel che invece riguarda una delle questioni morali critiche del mondo greco antico - la *lex talionis* - Socrate la risolve estirpandola alle radici, per mezzo di quella norma etica assoluta che consiste nel non compiere mai ingiustizia e da cui deriva la necessità di non restituirla neppure (*né adikein né antadikein*, *Crit.* 48 b-d; cfr. pp. 260-4): svolta che era stata preparata, fra gli altri, da Protagora e che appare comunque radicale, oltre che unica, se si pensa che ancora Aristotele consentirà a una certa ammissibilità morale della vendetta (pp. 247-60).

Alla luce di una simile idea della morale socratica, Vlastos può finalmente affrontare, nell'ultimo capitolo, il problema del rapporto che viene ad istituirsi fra virtù e felicità. La questione, secondo l'A., era stata posta in maniera drastica da Irwin che aveva sostenuto l'esigenza di un'interpretazione strumentalista (pp. 7-11), interpretazione che resta però insufficiente di fronte al principio della "sovranità della virtù" che scaturisce dalla norma etica a cui, secondo Socrate, «il ragionamento ci obbliga» (*Crit.* 48 c; cfr. pp. 281-7). Il rapporto fra virtù e felicità è allora ben più stretto di quanto si sia portati a credere, benché non di assoluta identità ma piuttosto di sufficienza: la virtù infatti è sufficiente alla felicità, ma chi accompagni ad essa altri beni non morali sarà più felice di chi invece ne sia privo (pp. 287 e sgg.; 308-9), ben ricordando, ovviamente, che per tutti è la felicità il bene supremo finale (pp. 269-80). In questo senso, Socrate «per la felicità che desidera non può che vincere» - un esempio raro nel mondo antico, dove, secondo l'immaginario collettivo, gli spiriti nobili sono sempre perdenti (pp. 311-4).

Il libro di Vlastos - il suo ultimo libro - unisce con coerenza studi già pubblicati precedentemente, contribuendo a quella definizione dell'immagine di Socrate che negli ultimi decenni è andata progressivamente affermandosi. Di particolare interesse, in questo senso, sono i capitoli nei quali l'A. stabilisce i principali motivi di divergenza tra Socrate e Platone all'interno dei dialoghi platonici (cap. II) e individua le fonti a cui affidarsi testandone l'affidabilità e la coerenza (cap. III). Dieci tesi (pp. 63-4) indicano le opinioni contrastanti fra "Socrate E" (il personaggio che risponderebbe effettivamente al Socrate storico) e "Socrate M" (quello puramente platonico). La seconda tesi è l'unica

trattata distesamente (e non è difficile individuarne il motivo): Socrate M ha una teoria metafisica di Forme esistenti separatamente e di un'anima separabile che apprende attraverso la reminiscenza, Socrate E non ha una simile teoria (pp. 71-101). I caratteri attribuibili a Socrate in base alla determinazione della figura di Socrate E nei dialoghi platonici, trovano conferma sia in Aristotele (pp. 120-30) che in Senofonte (pp. 131-40) e possono allora essere considerati con buona approssimazione i caratteri del Socrate storico - filosofo esclusivamente morale.

Tuttavia è proprio in quest'analisi che è possibile ravvisare uno dei punti deboli del libro. Infatti, nonostante l'immagine di Socrate che Vlastos definisce abbia poi una sua coerenza e possa essere considerata il più possibile vicina al vero, non si può fare a meno di vedere quanto su di essa influiscano alcune premesse metodologiche in un certo senso fragili. Innanzitutto, il carattere di conferma proveniente dalle testimonianze di Aristotele e Senofonte non tiene conto del fatto che entrambi (e soprattutto il primo) dipendono in gran parte da Platone. Il problema, del resto, sorge soprattutto per Platone stesso. Vlastos, infatti, avverte con precisione dei rischi a cui si va incontro: i *personalia* socratici inseriti incidentalmente nei dialoghi non hanno mai finalità biografiche; le conversazioni di Socrate sono inventate e non riferite, Platone infatti ne fa uso non tanto per preservare la memoria del maestro, quanto per «crearlo nuovamente», considerando una simile creazione come un contributo alla filosofia (pp. 65-6). Nonostante ciò, gli indizi che egli mette assieme per descrivere la personalità di Socrate provengono non soltanto da tutti i dialoghi giovanili ma anche da quelli più critici e di mezzo: *Menone*, *Gorgia*, *Fedone*, *Simposio*, *Fedro*, *Repubblica* (non solo il libro I), *Teeteto*. Viene da chiedersi se sia possibile immaginare un Platone cinquantenne che ancora riporta, benché incidentalmente, dati e caratteri del maestro per sostenere le proprie teorie, ormai più che fondate. Con esse, egli si è distaccato da Socrate forse proprio per superarne l'intrinseca debolezza, quella stessa debolezza che ai suoi occhi l'aveva condannato ad una fine ingiusta. Il personaggio che egli ricrea ha dunque senza alcun dubbio finalità a lui contemporanee. E' forse possibile superare il problema sostenendo che «gli fa dire tutto quello che lui - Platone - pensa che *all'epoca in cui scrive* sarebbe la cosa più ragionevole che Socrate direbbe se esponesse e difendesse in quel preciso istante la propria filosofia» (p. 66)? Una simile affermazione infatti consente un uso del tutto arbitrario dei dialoghi platonici, lasciando sempre aperta la possibilità di ricercarvi quanto vi si vuole trovare, per adattarlo al proprio schema interpretativo (in questo senso, è lo stesso metodo analitico con cui l'A. riporta i testi, numerandoli ed estrapolandoli dal proprio contesto, ad aumentare le ambiguità della ricostruzione). Innumerevoli casi stimolano al dubbio: utilizzare il *Fedro* per dare definizione all'*eros* socratico (p. 50), la *Repubblica* II per descrivere la religiosità di Socrate (pp. 217-8), il *Gorgia* per determinarne in genere la personalità, il *Simposio* per comprenderne finalmente il particolare tipo di ironia, e così via. Probabilmente il miglior metodo per stabilire e comprovare l'immagine del Socrate storico dovrebbe consistere piuttosto nello studio dell'immensa mole di testimonianze relative a tutti i socratici (su cui si veda l'edizione complessiva approntata da G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990, 4 voll.), laddove Vlastos riduce al minimo un simile sforzo, concentrandosi brevemente soltanto su Eschine (pp. 137-40; 330-1).

Come è scritto nel risvolto di copertina, il lavoro di Vlastos è «un'opera altrettanto solida, altrettanto innovativa del Socrate di Maier (non Meier!) degli anni Trenta», esso ha suscitato ampie discussioni, contribuendo a ricostruire con definizione sempre maggiore la genuina filosofia del Socrate storico. Non si può tuttavia evitare di vedere come il metodo interpretativo utilizzato dall'A. produca talvolta leggerezze che il metodo storico-filologico è stato invece capace di evitare.

Matteo Nucci

Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna 1998, pp. 588.

Per mezzo di una lunga e documentata indagine Sasso si muove alla ricerca di un nucleo problematico, della questione centrale, si potrebbe dire, che anima il pensiero e la figura stessa di Giovanni Gentile. Il maggior pregio del libro è quello di porre il lettore di fronte a tale questione, capitale per la storia europea di questo secolo: di quale natura sia stato il rapporto fra Gentile e il fascismo e le ragioni anche nascoste della sua adesione. La valenza più generale di questo episodio della nostra cultura risiede nella possibilità di leggere la dialettica fra intellettuali e totalitarismi, la loro interazione storica.

Il lavoro di Sasso si articola, infatti, lungo una direttrice preminente di carattere storiografico; gli scritti di Gentile su Rinascimento e Riforma, decadenza dell'Italia e religione della Controriforma, grandi poeti e scrittori come Guicciardini e Machiavelli, indicano il formarsi di due immagini dell'Italia, le due Italie appunto, nate dallo splendore rinascimentale. Da un lato fiorivano le arti, le lettere e le scienze, dall'altro si formava una politica - scrive Sasso - «con un carattere tanto più abile quanto più meschino, tanto più sottile nel coltivare particolari interessi e magari, nel tessere frodi, quanto meno fosse capace di trascendersi nella visione di un più alto interesse».

Sasso, dunque, mostra quanto di etico vi fosse nella riflessione sul passato da parte di Gentile, ma allo stesso tempo lascia nell'oscurità le motivazioni profonde del fascismo del filosofo. Ci mette in guardia più volte dal confondere Gentile con il pensiero di destra: non fu un pensiero di destra, argomenta Sasso, perché questa corrente intellettuale si incarnò in autori come René Guénon, Drieu La Rochelle, Julius Evola o Carl Schmitt e con tali ideologie Gentile non ebbe nulla in comune.

La rivendicazione di valori tradizionali, di contro all'innovazione storica, del regresso a forme di gerarchia in senso naturalistico o razzistico, tutto ciò era un tratto ideologico che Gentile non poteva che rifiutare, in quanto «critico intransigente e avversario irriducibile» di ogni ideologia.

Da quel prodigioso e drammatico affresco della nostra epoca che si intitola *Le origini del totalitarismo* di Hannah Arendt, sappiamo che il totalitarismo è una forma radicalmente nuova ed essenzialmente diversa da tutte le altre forme storicamente conosciute di regime autoritario; laddove ha conquistato il potere, il totalitarismo ha distrutto le tradizioni sociali, politiche e giuridiche di ogni paese, ha creato istituzioni e formule di aggregazione sociale completamente nuove. Lo sforzo di modernizzazione dei regimi totalitari, e in ciò Mussolini e Lenin sono stati gli esempi maggiori e più coerenti, ha portato alle

sue estreme conseguenze le caratteristiche della società di massa, trasformando le classi sociali in masse di individui atomizzati; ha sostituito il sistema dei partiti con un movimento di massa; alla subordinazione politica delle persone ha congiunto il controllo capillare della sfera privata. L'essenza storico-politica di questa nuova forma di governo è il terrore e il suo principio di azione è il pensiero ideologico.

Ma se il fascismo nel suo essere uno dei primi e dei più efficaci regimi totalitari fu distruttore di ogni libertà in ossequio ad una ideologia, come è possibile che Gentile, assertore delle grandi idealità e libertà del passato e «avversario irriducibile» delle ideologie diede il suo autorevole contributo al fascismo?

In questa contraddizione si dibatte il libro di Sasso e l'intera sua riflessione sull'opera del filosofo; dalle premesse poste da Sasso, Gentile avrebbe dovuto coerentemente sposare la posizione di Croce, vale a dire un'opposizione da parte liberale e democratica, oppure è necessario dichiarare una sostanziale incoerenza fra il pensiero di Gentile e le sue scelte politiche, scelte operate nella prassi e nelle più immediate contingenze: da un lato il filosofo e dall'altro il politico che valuta le opportunità e le necessità. Lo stesso Sasso ricorda che Mussolini fu definito da Gentile come vero e autentico liberale, «italiano di razza, degno di ascoltare la voce dei profeti della nuova Italia» e in queste parole si scioglie l'apparente contraddizione fra il Gentile politico e il filosofo. L'attualismo e la riconsiderazione gentiliana delle patrie lettere erano uno sforzo innovativo rispetto alla crisi dell'idealismo italiano e del pensiero cattolico, ma i fondamenti di questo sistema di pensiero non potevano avvicinare Gentile né alla sponda liberale ormai abbandonata né a una coscienza critica del nuovo mondo che si stava determinando nella storia d'Europa; come avverrà dopo pochi anni a Martin Heidegger nella Germania rinnovata e trionfante di Hitler, anche per Gentile si trattava di compiere una scelta conseguente alla propria filosofia. Non si tratta, infatti, di comprendere quali elementi della dottrina dell'atto puro fossero il fondamento teorico del fascismo o se l'attualismo potesse diventare la forma filosofica del movimento storico realizzatosi nel fascismo. All'opposto, una considerazione critica ha il compito di svelare la funzione ideologica che ebbero alcuni intellettuali, le loro scelte, le loro decisioni. Gentile ritenne che nulla nel fascismo fosse in contrasto con la propria dottrina e che, anzi, il fascismo avesse la possibilità di dare sostanza storica all'identità del pensiero e della volontà che si realizza come ragione nell'atto puro.

Gian Marco Antignani

Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica, a cura di L. Cillario e R. Finelli, Roma 1998, pp. 347.

Organizzato in tre ampie partizioni (I *Teorie*; II *Angolazioni pluridisciplinari - A Nuovi processi e nuove territorialità*, B *Mutamenti nei saperi*; III *Una discussione virtuale*), il volume raccoglie ben ventuno contributi di autori diversi per formazione culturale e per esperienze professionali. Dunque, una "molteplicità" di approcci al problema, che -

come viene sottolineato nella breve ma pregnante introduzione - meglio consenta di mettere a fuoco la complessità di un meccanismo economico-sociale troppo spesso semplicemente legittimato piuttosto che criticamente analizzato. Una molteplicità che, arricchendo il sostrato metodologico della ricerca, è lontana da smarrire il significato e gli obiettivi di un percorso ermeneutico saldamente comune.

«Che il postmoderno sia il compimento del moderno nel senso della sua più piena realizzazione» (p. 11), e non l'effetto di una svolta epocale come un'opinione diffusa vorrebbe, è quanto sostiene Roberto Finelli (*Alcune tesi su capitalismo, marxismo e "post-modernità"*, pp. 11-40): la *vis* astratta dell'incremento quantitativo - la maschera senza volto del capitale - perviene ora a definire quel processo di "svuotamento del concreto" la cui parabola aveva avuto inizio con la nascita del ceto mercantile e borghese. La forza-lavoro mentale, disciplinata dalla *normalizzazione* informatica, prevale nettamente su quella fisica, nel segno di una omologazione tanto più efficace quanto più riduttiva. La tendenza così delineata concerne a uguale titolo produzione e consumo, a riprova del totale estraneamento del soggetto dal proprio sé corporeo ed emozionale. Tempi di penuria, di mera autoreferenzialità del linguaggio, di assoluto dissolvimento del sostrato. Tempi in cui - scrive il Cillario (*Per una teoria economica del senso*, pp. 41-85) - insanabile risulta la scissione tra l'io e il senso, funzionale all'incremento di un sapere, a sua volta funzionale, in diversa misura, alla spirale di accumulazione dei profitti. È questo un sapere energeticamente codificato - precisa Lorenzo d'Auria (*Valorizzazione capitalista e crescita della conoscenza*, pp. 87-120) - basato sulle capacità autoriproduttive dell'informazione, che segue una curva non dissimile dalla crescita del capitale. Si tratta, in entrambi i casi, di un sistema perfettamente in grado di garantire le condizioni della propria stabilità mediante opportuni canali di compensazione e di rigenerazione.

Dalla riflessione sul concetto di *capitalismo cognitivo* - sul valore prodotto dall'uso della conoscenza come fattore autonomo, intermedio tra lavoro e risultato finale - prende l'avvio il discorso di Enzo Rullani (*La conoscenza come forza produttiva: anatomia del postfordismo*, pp. 121-151), che di tale risorsa sottolinea il grande vantaggio costituito, fra l'altro, dalla riproducibilità a basso costo e dalla indubbia estensione delle possibilità combinatorie, sia pure all'interno di uno schema i cui contorni permangono sostanzialmente rigidi. Alla definitiva emancipazione dell'economia dai vincoli preesistenti alla *mondializzazione* fa riscontro, in questi ultimi lustri del millennio, il prevalere del carattere internazionale di un'informazione che fatalmente converge verso la meta ideale di un *pensiero unico*: sugli elementi per così dire dissonanti di un simile equilibrio solleva l'attenzione il Bellofiore (*Le contraddizioni della globalizzazione. Una prospettiva marxiana*, pp. 153-179), focalizzando più di un indizio di precarietà se non di crisi vera e propria. La prevaricazione della dimensione finanziaria su quella produttiva e il riemergere di indomiti regionalismi sembrano alludere talvolta ad un calo cospicuo - ad una sorta di corto circuito - nell'apparato organizzativo della lungimiranza. Non c'è dubbio che nelle pieghe della mastodontica strategia si vada insinuando - conclude l'autore - il germe della fragilità e dell'incertezza.

La *categoria del luogo* - i modi del risiedere e dell'abitare - anch'essa investita in pieno dai meccanismi conflittuali della globalizzazione, è al centro del saggio di Eleonora Fiorani (*Le nuove forme della territorialità tra locale e globale*, pp. 195-204), che age-

volmente si ricollega a quanto espone Michele Nobile sul *paradosso* dell'ambiente (*Astrazione del lavoro e astrazione della natura. Sulle politiche ambientali*, pp. 183-194): la crescente estensione delle periferie non è che uno dei tanti segnali del progressivo estraniarsi della dimora, nella direzione di un anonimato, in fondo denso di ostilità nei confronti dell'individuo.

In qualche modo legate, secondo Emanuele Montagna (*Comunità come denaro comanda. Utilità sociale, comunicazione e astrazione del lavoro nel non profit*, pp. 205-217), al tramonto del *welfare state* le fortune del cosiddetto *non profit* che, nel corso degli anni '90, ha subito un processo di riduzione a puro valore così sofisticato e capillare da potersi innestare naturalmente nelle coscienze degli operatori, oltre che nelle logiche della tecnica. Della costruzione del prodotto nell'industria meccanica si occupa inoltre Roberto Bennati (*Frammenti di competenze. Lavoratori e processi nel settore meccanico*, pp. 219-228), finalità nella quale il lavoratore profonde un patrimonio di competenze e di energie in gran parte non contemplato dai parametri rigorosamente quantitativi della retribuzione. Dall'analisi del Salierno (*Scienza, potere e movimenti sociali*, pp. 229-247), poi, il rapporto fra realtà e previsione risulta praticamente invertito: sono gli eventi ad inseguire affannosamente il calco della simulazione assecondando la curva di statistiche e sondaggi, sotto il segno di un artificio sempre più sfuggente e difficile da gestire.

Post-fordismo e globalizzazione condizionano pesantemente - nota Roberto Di Marco (*Letteratura e capitale*, pp. 251-262) - anche l'orizzonte della produzione letteraria e editoriale, ormai riconducibile all'attività di ristretti gruppi di monopolio. Nient'altro, dunque, che una «letteratura della fine della letteratura» (p. 259). Mentre Massimo Michelangeli esamina il grado di elevata complessità cui è pervenuta l'interazione fra musica e informatica (*Musica e tecnologia: processi e trasformazioni musicali nell'epoca telematica*, pp. 263-270), Paolo Gentile (*Mutamenti nell'architettura e crisi del sapere*, pp. 271-290) evidenzia come le discipline afferenti all'urbanistica siano state esautorate e negli obiettivi primari e nei contenuti maggiormente identificanti; in questa ottica egli ripercorre le esperienze più significative dell'intero Novecento, dalla *Bauhaus* ad oggi.

Domenico Palumbo (*Desiderio e astrazione in Hegel, Marx, Sartre e Lacan*, pp. 291-299) delinea il profilo essenziale di una storia della dialettica, che dalle premesse basate sulla speculazione hegeliana approda agli esiti degli ultimi decenni. Alla sfera compiuta e pacificata dell'autocoscienza, così come il filosofo tedesco la rappresenta, è comunque sfuggito qualcosa dell'irriducibile opacità del corporeo: nella "solare" articolazione della «forma-sistema» (p. 292) si cela l'ombra di una rinuncia che investe proprio il nucleo originario del desiderio. Il ripensamento marxiano in chiave materialistica restituisce trasparenza all'emergere di una mancanza «economico-ontologica» (p. 295), che delle astratte dinamiche del capitale assorbe tutto il *disagio*. Un disagio che sarà nuovamente interpretato nella *Critique* sartriana a partire da una *prassi* in fuga dal carcere dell'ontologia, e nell'opera di Lacan, dove verrà calato nell'orizzonte linguistico, senza sottrarsi al confronto con la psicanalisi freudiana. Sulla *sociologia* della scienza fa infine il punto Ferdinando Vidoni (*Astrazione scientifica e astrazione del lavoro scientifico*, pp. 301-309), mentre Angelo Guerraggio (*Forme e contenuti nello sviluppo moderno della matematica*, pp. 311-321) verifica anche nell'evoluzione di algebra e geometria

durante gli ultimi due secoli l'aumento esponenziale del grado di astrazione, che passa attraverso il primato metodologico di deduzione, generalizzazione, assiomatizzazione. La simulazione di un dibattito su *post-fordismo, lavoro mentale, linguaggio ed altre cose...* (pp. 323-345), al quale prendono virtualmente parte Pietro Barcellona, Franco Berardi, Roberto Di Marco, Christian Marazzi e Giovanni Mazzetti, conclude un volume esauriente e stimolante, la cui lettura fornisce una pluralità di spunti di indubbia efficacia. Se di bilanci fosse lecito parlare, il bilancio implicitamente abbozzato in queste pagine consegnerebbe al terzo millennio un soggetto ulteriormente indebolito dall'incalzare di un'astrazione più potente e più sterile, e dall'assoluta disgregazione del sostrato. Con inequivocabile chiarezza viene qui individuato - e esaminato nelle sue logiche - il percorso dell'impoverimento che la sapiente regia del capitale prospetta all'intero universo della conoscenza: omologazione e normalizzazione, e insofferenza per il pensiero critico.

Paola Zito

Osservatorio sito internet SFI (<http://www.getnet.it/sfi>)

Francesco Dipalo

La 'visibilità' del sito a quasi tre anni dalla sua progettazione è aumentata in maniera consistente, come ci è dato constatare dall'afflusso *on-line* dei visitatori e dai frequenti contatti di posta elettronica: oltre cinquemila 'passaggi' da quando si è installato il contatore elettronico di presenze e decine di lettere pervenute al nostro indirizzo.

Negli ultimi mesi si è cercato di fare informazione sviluppando due linee di tendenza peculiari del mezzo telematico, ossia la tempestività nel fornire notizie e l'interattività col pubblico dei soci e non soci. A tal fine, nella pagina principale del sito si è allestita una specie di bacheca elettronica nella quale vengono 'appuntate', di volta in volta, informazioni utili riguardanti concorsi, borse di studio, convegni nazionali ed internazionali, con eventuali rimandi ad altre pagine web. Alla fine di ottobre sono stati pubblicati in anteprima gli *abstracts* degli interventi e delle comunicazioni relative al Convegno Nazionale SFI di Firenze, *Verso il duemila: la filosofia italiana in discussione*. La 'bacheca' è a disposizione di tutti: chiunque voglia segnalare iniziative utili per i colleghi, corsi e concorsi, o diffondere comunicati stampa attinenti alla materia del sito è pregato di scrivere agli indirizzi sfi@getnet.it oppure infit@getnet.it.

A conferma del sempre maggiore interesse suscitato dall'utilizzo delle nuove tecnologie in ambito didattico e filosofico, ci sono giunte parecchie richieste di informazioni su specifici percorsi *on-line*, riguardanti, per esempio, la reperibilità di testi elettronici di questo o di quel filosofo, di bibliografie dedicate a questo o quell'argomento, oppure la possibilità di impostare ricerche ad ampio raggio, su siti nazionali ed internazionali.

Rileviamo un dato, che certo ha un valore relativo, ma fa riflettere: i contatti da parte di studenti, liceali e universitari, soprattutto liceali, negli ultimi tempi, sono stati di gran lunga più frequenti di quelli dei professori. Non è escluso che qualche collega abbia suggerito ai propri alunni, o a qualche ragazzo particolarmente zelante, di consultare il nostro sito per ottenere informazioni e consigli, magari per arricchire la bibliografia di una tesina con qualche *excursus* telematico. È un tipo di utilizzo al quale, sinceramente, non avevamo pensato, ma che in futuro, con la vostra collaborazione, ci piacerebbe esplorare.

D'altra parte, per induzione, si potrebbe ipotizzare che gli allievi superino i maestri nell'utilizzo della rete, il che, in fin dei conti, non sarebbe nemmeno così paradossale. In ogni caso, si tratta di uno stimolo in più per approfondire lo studio dell'informatica, tempo permettendo. Il forum dedicato ad 'informatica e didattica della filosofia', pensato per fornire risposte utili e puntuali ai piccoli e grandi quesiti che ogni giorno affliggono i filosofi alle prese col PC, stenta a decollare. Vi rinnoviamo l'invito ad approfittarne, anche in maniera informale: non ci sono domande 'intelligenti' e domande 'stupide'. Nei limiti del possibile cercheremo di soddisfare ogni vostra richiesta.

Il sito è anche disponibile ad accogliere eventuali lavori ipertestuali a scopo didattico, per arricchire la banca dati cui attingono colleghi da ogni parte d'Italia. È un modo come un altro per dialogare, scambiarsi esperienze, espandere il proprio orizzonte o, più semplicemente, trovare nuovi stimoli per il lavoro di tutti i giorni.

È stato pubblicato il sesto numero della rivista telematica *Comunicazione Filosofica*. Ne riportiamo qui sotto il sommario (provvisorio);

COMUNICAZIONE FILOSOFICA N. 6 - SOMMARIO	
EDITORIALE di M. DE PASQUALE	
LA RICERCA TEORICA	
Un convegno su G. Bruno nel quarto centenario della morte. Le relazioni di alcuni studiosi	F. PARIS, <i>Analisi di un'opera. De Causa, principio et uno</i> P. ROSSI
Esiste un metodo "zetetico" in didattica della filosofia? Più in generale si può parlare di didattica della filosofia? Si apre un dibattito	A. GRECO, <i>Filosofia e didattica</i> Forum Primo intervento previsto: M. MANZONI, Sono previsti altri interventi, tra cui quello di M. DE PASQUALE
Percorsi teorici e didattici	M. SGOBBA, <i>Dolore e sapere</i> A. GIROTTI, <i>Dalle nuove cosmologie alla cosmogonia kantiana</i>
Le forme della comunicazione filosofica <i>La filosofia</i> e altri linguaggi: <i>il Teatro</i>	Introduzione di L. ANSANI, <i>Filosofia e teatro</i>
Commissione Didattica Nazionale della SFI. Organizzare la ricerca in didattica della filosofia: proposta di collaborazione	M. DE PASQUALE, <i>Lavorare insieme per la filosofia nella scuola del Duemila</i> <i>Programma dei dipartimenti di ricerca della Commissione Didattica della Sfi.</i> M. DE PASQUALE, <i>Organizzare la ricerca e la comunicazione nella ricerca: andare insieme sui sentieri futuri</i> F. MANARA, <i>Bozza di Programma di ricerca per il Dipartimento della Commissione Didattica SFI - "Modelli e tecniche del pensiero, della comunicazione e del linguaggio filosofici"</i> A. GIROTTI, <i>Bozza di programma di ricerca per il Dipartimento su la formazione iniziale e in servizio dei docenti di filosofia</i>
Una tavola rotonda sull'insegnamento della filosofia a Milano	S. CREPERIO VERRATTI, A. BIANCHI, A. F. REPELLINI, <i>Didattica della filosofia: metodi e novità</i>
L'apprendimento dell'argomentazione e del linguaggio filosofico	M. FORTINO, C. STANCATI, F. VERCILLO, <i>Una ricognizione sull'apprendimento dell'argomentazione e del linguaggio filosofico</i>
La filosofia nei nuovi esami di Stato	M. TROMBINO, <i>Note tecniche su: filosofia nella terza prova e nel colloquio del nuovo esame di Stato</i> Continua il dibattito.
La filosofia nella scuola dell'autonomia: <i>Qual è il sapere essenziale della filosofia?</i> L'apprendimento della filosofia attraverso i testi nella scuola dell'autonomia	D. MASSARO, <i>Autonomia didattica e filosofia</i> A. COSENTINO, <i>Autonomia nell'apprendimento e interpretazione dei testi filosofici</i> Forum È previsto un intervento di Gaspare Polizzi
I nuovi programmi di filosofia per la scuola del futuro: cosa bolle in pentola?	F. MINAZZI, <i>L'insegnamento della filosofia quale diritto di cittadinanza per la scuola italiana del nuovo millennio</i>
FILOSOFIA E UMORISMO	

Finito di stampare dicembre 1999

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
e-mail: sfi@getnet.it

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