

gennaio-aprile 2001

BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ FILOSOFICA  
ITALIANA



172 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. Ed. 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. 172 - gennaio/aprile 2001

### INDICE

Relazione morale	p. 3
Relazione finanziaria	p. 8
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 10
Congresso Nazionale SFI 2001	p. 11
L. Mantuano, <i>Esercizi di assenza: intorno alla definizione della mistica</i>	p. 15
E. Barone, <i>Un ricordo di Louis Althusser a dieci anni dalla scomparsa</i>	p. 29
Didattica della filosofia	
F.C. Manara, <i>Imparare il mestiere di pensare. La progettazione di un "laboratorio di filosofia"</i>	p. 34
Convegni e informazioni	p. 64
Le Sezioni	p. 75
Recensioni	p. 80
Il sito internet SFI	p. 96

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@sfi.it  
web site: www.sfi.it

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

ISSN 1129-5643

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

**RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO  
ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL  
CONVEGNO NAZIONALE 2000 (Francavilla, 16 novembre 1999)**

Cari Soci,

in occasione del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana, svoltosi a Firenze, dall'11 al 13 novembre 1999, si è tenuta l'ultima Assemblea generale dei Soci il 12 novembre 1999. Come tutti già sapete, il Convegno ha riscosso un grande successo ed una vasta eco, suscitando dibattiti e commenti, comparsi anche sulla stampa e su riviste specializzate, sulle quali sono apparsi interventi sia di Soci che di non Soci, ed anche di membri del nostro Consiglio Direttivo. Credo che non si possa non essere d'accordo che tale fatto sia positivo e dimostra l'interesse e la vitalità delle discussioni che la SFI è capace di suscitare.

Grazie all'impegno del Vice Presidente Luciano Malusa, è stato pubblicato anche il secondo volume degli Atti del nostro XXXIII Congresso di Genova, contenente le pubblicazioni presentate in quella sede ed approvate dal Direttivo.

Le riunioni del Consiglio Direttivo, in quest'anno appena trascorso, sono state tre: l'11 novembre 1999, a Firenze, il 22 marzo 2000, a Roma, il 22 maggio 2000, sempre a Roma. I relativi verbali sono stati pubblicati o sono in via di pubblicazione sul nostro Bollettino. In tali riunioni si è proceduto all'organizzazione del programma di attività per gli anni 2000-2001, ed in particolare all'organizzazione di questo Convegno di Francavilla e del prossimo Congresso Nazionale di Urbino, che si svolgerà dal 26 al 29 aprile 2001.

La collaborazione con il Ministero della Pubblica Istruzione continua in maniera soddisfacente. Il Protocollo d'intesa tra la SFI e il Ministero della Pubblica Istruzione ha già dato i suoi frutti con la realizzazione dei corsi residenziali di aggiornamento di Ferrara: nell'anno 1997/98 su "I filosofi antichi nel pensiero del Novecento", di cui sono già disponibili gli Atti, c/o Liceo Classico "Ariosto" di Ferrara; nell'anno 1998/99 su "La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica", i cui Atti anche sono stati già pubblicati. Per difficoltà tecniche il corso programmato per l'anno 1999/2000, su "Il concetto di felicità", si è potuto tenere solo dal 14 al 18 febbraio del 2000 e, come i precedenti, ha riscosso un notevole successo. In quest'occasione si è sperimentata anche la formula del collegamento on-line con

altri due Gruppi di ascolto (a Firenze e a Udine), che sono intervenuti attivamente in tempo reale anche nella discussione di alcune relazioni che si svolgevano a Ferrara. Si spera che anche questi Atti possano essere presto pubblicati.

Nell'ultima riunione del Comitato paritetico Ministero-SFI è stato proposto il tema del prossimo corso, che è stato accolto e programmato in dettaglio nel Consiglio Direttivo di ieri sera, e che sarà "La filosofia e gli altri saperi", con una particolare attenzione al confronto tra il sapere filosofico ed i saperi scientifici "forti", come quelli della fisica, della matematica, della biologia. Per il futuro probabilmente questa formula sarà rivista, sia nel senso che (con il coinvolgimento nell'iniziativa di altre Direzioni Generali e degli Scambi Culturali con l'estero, oltre alla Direzione per l'Istruzione Classica) la partecipazione ai Corsi di aggiornamento sarà allargata anche ai professori di altre discipline, in una formula che la Commissione Paritetica Ministero-SFI dovrà elaborare, sia nel senso di prevedere altre forme di collaborazione che vadano al di là dell'organizzazione dei Corsi residenziali di aggiornamento.

Sempre nell'ambito di questa collaborazione la SFI è stata sempre più chiamata a svolgere un ruolo attivo e importante all'interno del 'Forum delle associazioni culturali' invitate dal Ministero della Pubblica Istruzione ad elaborare proposte ed a collaborare strettamente in questa delicata fase di riforma della scuola, soprattutto per la delineazione dei nuclei fondanti che costituiranno l'ossatura dei futuri programmi di filosofia. È appena il caso di ricordare che in questo campo la nostra attività è stata sempre molto intensa, ed ha prodotto testi e documenti importanti, grazie specialmente alla nostra Commissione didattica, coordinata dal prof. De Pasquale: testi e documenti che sono sempre stati pubblicizzati sia sul nostro Bollettino sia sulla nostra rivista telematica "Comunicazione filosofica", sui quali è ormai iniziata una vera e propria attività di ricerca e di resoconti di sperimentazioni sui temi della nuova didattica della filosofia nella nuova scuola. Al riguardo sono stati anche intensificati contatti e collaborazioni a livello europeo con le corrispondenti Associazioni di professori di filosofia, soprattutto di Spagna, Portogallo e Francia.

E infine, sempre nell'ambito di questa collaborazione, possiamo registrare con soddisfazione a tutti comprensibile che il Ministero della Pubblica Istruzione ha specificamente assegnato alla SFI, in quanto Associazione che ha un Protocollo di intesa, un contributo di 30.657.500, erogato ufficialmente il 4 maggio 2000 e finalizzato alla realizzazione di iniziative e attività di ricerca, studio e potenziamento della didattica della filosofia nell'ambito degli impegni previsti appunto dal Protocollo di intesa.

Numerosi sono stati i Convegni ed i Seminari organizzati o patrocinati dalla SFI, sia centralmente, sia a cura delle sue Sezioni. Qui ricordiamo soltan-

to, tra quelli organizzati o patrocinati centralmente, il Convegno italo-francese che si è svolto a Parigi, dal 3 al 5 maggio di quest'anno, sul confronto tra i due sistemi di insegnamento della filosofia nelle scuole superiori francese ed italiana, e questo Convegno di Francavilla.

A proposito dei Convegni dei dottorandi di Filosofia che si svolgono ogni anno a cura del Comitato dei Coordinatori nazionali dei Dottorati, il Consiglio Direttivo si augura che, con opportuni contatti tra le varie Università italiane, si possa arrivare a costituire una banca dati affidabile dei lavori di dottorato svolti e in corso, magari da inserire sul sito internet della SFI. Il Segretario della SFI ed il Segretario di quel Comitato, prof. Piaia, che è anche membro del nostro Direttivo, potrebbero sondare le possibilità di realizzazione di tale progetto, che costituirebbe un'utile strumento per verificare le tendenze e gli interessi delle nuove generazioni di studiosi di Filosofia in Italia.

C'è da lamentare, ancora una volta, la grave situazione di alcune Sezioni, che non inviano regolarmente i resoconti delle proprie attività o addirittura non danno più segno di vita, impedendo anche agli organi direttivi di avere un quadro preciso dei reali iscritti, che da circa 1200 risultano ora essere di poco superiori al migliaio (1021 al 31 ottobre 2000). Questo fatto è particolarmente grave proprio per la ragione che, ad una rinnovata o addirittura nuova serie di iniziative che gli organi centrali della SFI, coadiuvati da alcune volenterose Sezioni, hanno intrapreso, e che ne stanno facendo un punto di riferimento sempre più importante per i professori di filosofia, ed allo stesso tempo un interlocutore privilegiato delle Istituzioni scolastiche, a tutti i livelli, dovrebbe corrispondere una attivazione sempre più costante e allargata delle Sezioni periferiche. In compenso, è da segnalare la nascita di due nuove Sezioni, questa di Francavilla, appunto, che con l'organizzazione di questo Convegno ha dato ottima prova di vitalità e di capacità organizzative, e quella di Teramo.

La pubblicazione del Bollettino è stata regolare, con qualche lieve ritardo nell'invio ai Soci per problemi tecnico-editoriali: i bollettini usciti dopo il Congresso di Firenze sono i nn. 168, 169 e 170.

Molto positivo è l'interesse per il sito SFI e per la nostra rivista telematica "Comunicazione filosofica", che viene ottimamente mandata avanti dal gruppo redazionale coordinato dal prof. Mario De Pasquale. È prevista l'imminente registrazione del dominio del nostro sito web, con una più ampia disponibilità di spazio in rete, da dedicare anche ad altre iniziative, come potrebbe essere, ad esempio, quella di ospitare e coordinare tutte le notizie relative alle scuole di specializzazione in filosofia in Italia.

Non possiamo dare invece purtroppo notizie positive circa il finanziamento straordinario concesso dal MURST alle Sezioni del Sud d'Italia della

SFI, per il quale non si riescono ancora ad individuare le possibilità di utilizzo, a causa degli strani vincoli burocratici che regolano l'utilizzo dello stesso e che prevedono l'anticipo, da parte delle Sezioni beneficiarie, di ben il 50% delle somme utilizzate, rimborsabili solo dopo il completamento delle attività previste e dietro presentazione di adeguata fatturazione.

Molto vivace è stata l'attività della SFI a livello della discussione sulle bozze dei nuovi programmi di insegnamento della filosofia, sia per quanto riguarda la Scuola secondaria superiore, sia per quanto riguarda l'Università; attività che si è manifestata in incontri con i responsabili ministeriali, nell'elaborazione di documenti, nei contatti con la Consulta filosofica e con l'Assemblea dei Presidenti dei Corsi di Laurea in Filosofia. Un particolare impegno in questo campo va riconosciuto alla Commissione Didattica coordinata dal prof. De Pasquale. Ma si segnala anche a questo proposito che il prof. Berti fa parte di una Commissione ristretta del MPI sull'insegnamento della filosofia, ed il prof. Spinelli è stato nominato tra i 280 "saggi" che fanno parte, come "gruppo di consulenza", della Commissione di studio sulla Legge di riordino dei cicli scolastici, che ha concluso i propri lavori il 12/9/2000. Tutto questo dimostra che la funzione della SFI nel campo della discussione ed elaborazione dei nuovi programmi scolastici, nonché in quello della formazione e dell'aggiornamento dei docenti, come detto sopra, è ormai ampiamente riconosciuta.

È da segnalare infine l'ottimo risultato che si è conseguito nella VIII Olimpiade di Filosofia, che si è conclusa recentemente a Muenster nel mese di Maggio 2000, alla quale la SFI, nell'ambito del Protocollo d'intesa con il Ministero della Pubblica Istruzione, ha offerto il proprio supporto organizzativo. Si tratta, come forse non tutti sanno, di un concorso mondiale tra gli studenti delle scuole secondarie di tutto il mondo, che si svolge in due fasi: una prima, di selezione nazionale, che ha lo scopo di individuare due studenti, che saranno poi i candidati che parteciperanno alla competizione internazionale. La selezione si è svolta nell'aprile di quest'anno a Napoli, presso l'Istituto Magistrale "Margherita di Savoia", con il patrocinio della Sezione partenopea della SFI. Vi hanno partecipato 17 studenti in rappresentanza di altrettanti istituti scolastici di tutt'Italia. Una commissione di professori ha proceduto alla valutazione degli elaborati, stilando poi una graduatoria finale. I due studenti risultati vincitori della selezione nazionale appartengono ad un Liceo scientifico di Minturno e ad un Liceo classico di Napoli. Nella seconda fase, internazionale, che si è svolta appunto in Germania, ed alla quale hanno partecipato studenti europei e dell'America del Nord e del Sud, lo studente italiano Gianluca Rossi, di Minturno, è risultato 2° classificato. La IX Olimpiade di Filosofia si svolgerà

nel 2001 a Filadelfia. A questo proposito il Consiglio Direttivo, nel complimentarsi con il Socio prof. Antonio Cosentino, che si è assunto con entusiasmo il principale onere dell'organizzazione, ritiene che la SFI debba prevedere una maggiore attenzione per quest'evento, che in altri paesi riscuote una grande eco e che comunque è suscettibile di un positivo "ritorno d'immagine", anche studiando forme di collaborazione adeguate con il prof. Cosentino, che è il delegato dalla SFI a coordinare il "progetto Olimpiadi".

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

### AVVISO IMPORTANTE

A causa di difficoltà organizzative il corso residenziale MPI-SFI di Ferrara è stato rinviato al prossimo autunno (ottobre/novembre 2001). Informazioni tempestive al riguardo saranno fornite sul nostro sito ([www.sfi.it](http://www.sfi.it)) e ripetute sul «Bollettino». Visto questo slittamento, anche la data di presentazione delle domande da parte dei soci SFI viene procrastinata al 31 luglio 2001. Le modalità e i criteri di partecipazione restano quelli fissati nella lettera circolare della Presidenza, pubblicata sul nostro «Bollettino», 171 (2000), p. 6.

## RELAZIONE FINANZIARIA

<b>SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA</b>				
BILANCIO AL 31/12/1999				
SOCI ISCRITTI PER IL 1999 n. 1.234 (di cui n. 43 incassati nel 1998 e n. 1 nel 2000)				
Entrate	Prev. 1999	Var. +/-	Effettivo	
- Quote soci n. 1.190 a £. 40.000	50.000.000	- 2.400.000	47.600.000	
- Contributo Beni Culturali 1999	5.000.000	+ 3.000.000	8.000.000	
- Iscrizioni Convegni SFI	0	+ 3.930.000	3.930.000	
- Quote soci anni precedenti (n. 4 soci)	0	+ 160.000	160.000	
- Contributi volontari	0	= 0	0	
- Quote soci anno successivo (n. 56 soci)	0	= 0	0	
- Iscrizioni corso di Informatica	0	= 0	0	
- Quote soci non abinate o doppie	0	+ 440.000	440.000	
- Interessi ccp 1998 (accreditati nel 1999)	0	+ 147.458	147.458	
<b>TOTALI</b>	<b>55.000.000</b>	<b>+ 5.277.458</b>	<b>60.277.458</b>	
Totale entrate 1999 S.F.I.	£. 60.277.458			
Totale uscite 1999 S.F.I.	£. 58.693.710	=		
Residuo attivo 1999	£. 1.583.748	+		
Residui attivi anni precedenti	£. 10.257.200	=		
Totale al 31-12-1999	£. 11.840.948			
- Cassa contanti	+ 455.570			
- C/c postale Roma	+ 11.385.378			
- Totale disponibilità SFI	+ 11.840.948			

<b>SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA</b>				
BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2000				
Entrate	Prev. 1999	Var. +/-	Prev. 2000	
- Quote soci n. 1.200 a £. 40.000	50.000.000	- 2.000.000	48.000.000	
- Contributo Beni Culturali 2000	5.000.000	+ 3.000.000	8.000.000	
<b>TOTALI</b>	<b>55.000.000</b>	<b>+ 1.000.000</b>	<b>56.000.000</b>	
Totale entrate 2000 - preventivate	£. 56.000.000	-		
Totale uscite 2000 - preventivate	£. 66.250.000	=		
Residuo passivo 2000	£. 10.250.000	-		
Residui attivi anni precedenti	£. 11.840.948	=		
Residuo attivo al 31-12-2000	£. 1.590.948	<-> (stimato)		

Uscite	Prev. 1999	Var. +/-	Effettivo
- Bollettino n. 166; pagine 98	22.000.000	-	21.658.000
- Bollettino n. 167; pagine 96		+ 342.000	
- Bollettino n. 168; pagine 96			
- copie in totale (166+167+168): 4.800 (litografia, spese varie)			
- Spese segreteria (canc./telef./fax)	5.000.000	+ 504.140	5.504.140
- Spese postali	3.000.000	-	2.475.500
- FISP 1999	750.000	-	602.140
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	6.000.000	-	2.987.100
- Compenso redattori	9.000.000	=	9.000.000
- Spesa commercialista	1.700.000	-	1.688.560
- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali		+ 11.440	6.358.800
- Spese sito Internet			3.248.800
- totale INIZIATIVE CULTURALI	10.000.000	-	9.607.700
- Spese di gestione c/c postale	250.000	+	367.300
- Imposta Regionale Attività Produttive	480.000	-	380.000
- Fax Samsung	0	+	480.000
- Isctz. Conv. FI (debito vs. Sez. Firenze)	0	+	3.930.000
<b>TOTALI</b>	<b>58.180.000</b>	<b>+ 513.710</b>	<b>58.693.710</b>
<b>TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI</b>		= QUOTA	
(spese-contrib.) diviso i soci iscritti)		= 37.290	
<b>TOTALE SPESE BOLLETTINO/n. COPIE</b>		= COSTO MEDIO	
21.658.000 / 4.800		= 37.290	

Uscite	Prev. 1999	Var. +/-	Prev. 2000
- Bollettino 169, 170, 171 per 5.000 copie (litografia)	22.000.000	+	25.000.000
- Spese segreteria (canc./tel./fax)	5.000.000	-	5.000.000
- Spese postali	3.000.000	-	2.500.000
- FISP 2000	750.000	=	750.000
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	6.000.000	-	4.000.000
- Compenso redattori	9.000.000	=	9.000.000
- Spesa commercialista	1.700.000	+	2.000.000
- Spese Congr./Conv. Iniziative culturali (la voce comprende le spese per Internet)	10.000.000	+	12.000.000
- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	730.000	+	1.000.000
- Corso residenziale FERRARA	0	+	5.000.000
<b>TOTALI</b>	<b>58.180.000</b>	<b>+ 8.070.000</b>	<b>66.250.000</b>
<b>TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI</b>		= QUOTA	
(spese-contrib.) diviso i soci iscritti)		= 48.542	
58.250.000 / 1.200		= COSTO MEDIO	
25.000.000 / 5.000		= 5.000	

## RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA SFI AL 31/12/1999

Signori Soci,

Il Collegio dei Sindaci Revisori, nell'effettuare la dovuta verifica all'amministrazione della SFI ha rilevato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione. Regolari anche i movimenti di cassa e di c.c.p. i cui saldi sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dello stesso conto corrente postale.

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

Totale Entrate	£. 60.277.458
Totale Uscite	£. 58.693.710
Residuo Attivo 1999	£. 1.583.748
Residui attivi anni precedenti	£. 10.257.200
Totale disponibilità al 31/12/1999	£. 11.840.948

Rilevato che le voci analitiche in bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della SFI, dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Prof. Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 1999 fino al 31.12.1999 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci convocata per il 17 novembre 2000, alle ore 19, presso il Palazzo Sirena, Francavilla al Mare.

Francavilla al Mare, 17 novembre 2000

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

Università degli Studi di Urbino  
Facoltà di Scienze della formazione  
Istituto di Scienze filosofiche e pedagogiche "Pasquale Salvucci"

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
Sezione di Urbino

in collaborazione con  
I.R.R.S.A.E. - Marche

XXXIV Congresso Nazionale di Filosofia

## La Filosofia e le Emozioni

Urbino, 26-29 aprile 2001

Aula Magna Nuovo Magistero (via Saffi, 15)

con il patrocinio di:

Regione Marche, Provincia di Pesaro e Urbino, Comune di Urbino

con il contributo di:

Casa Editrice Le Monnier, Assindustria Pesaro e Urbino, Piero Guidi

Giovedì 26 aprile

APERTURA DEL CONGRESSO

Ore 8,30 Iscrizioni

Ore 9,30-10 Parole di saluto delle autorità

EMOZIONI ED ESISTENZA

Ore 10-10,45 Aldo Masullo (Università Federico II di Napoli), *Le emozioni e la ricerca di senso nell'epoca dell'indifferenza*

Ore 10,45-11 Intervallo

Ore 11-11,45 Luigi Alfieri (Università di Urbino), *La paura e la città*

Ore 11,45 Discussione

LA SCRITTURA DELLE EMOZIONI

Ore 15,30-16,15 Giovanni Casertano (Università Federico II di Napoli), *Emozioni e parole. Variazioni platoniche su temi gorgiani*

Ore 16,15-17 Carlo Sini (Università di Milano), *Il pathos della scrittura*

Ore 17-17,15 Intervallo

Ore 17,15-18 Stefano Benni, *Il crimine videocentrico. L'analfabetismo emotivo e l'eresia della scrittura*

Ore 18,00 Discussione

Venerdì 27 aprile

**L'ETICA DELLE EMOZIONI**

- Ore 9,30-10,15 Mario Vegetti (Università statale di Milano), *Athanatizein. La passione dell'immortalità nel pensiero greco*
- Ore 10,15-11 Enrico Berti (Università di Padova), *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*
- Ore 11-11,15 Intervallo
- Ore 11,15-12 Filippo Mignini (Università di Macerata), *Potenza ed emozioni nella filosofia del Seicento*
- Ore 12,00 Discussione

**LE EMOZIONI E LA CITTÀ**

- Ore 15,30-16,15 Domenico Losurdo (Università di Urbino), *La felicità e la rivoluzione*
- Ore 16,15-17 Salvatore Veca (Università di Pavia), *Il senso di ingiustizia*
- Ore 17-17,15 Intervallo
- Ore 17,15-18 Giuseppe Cacciatore e G. Cantillo (Università Federico II di Napoli), *Passioni e ragione tra Vico e Hegel*
- Ore 18,00 Discussione

Sabato 28 aprile

- Ore 9-11 Tavola rotonda sul tema: *Ricerca e tecnologia nella formazione dell'insegnante di filosofia oggi: quale rapporto?*  
Introduce: Nando Filograsso (Università di Urbino)  
Interranno: Francesco Firrao, Gérard Malkassian, Domenico Massaro, Anna Sgherri, Bianca Maria Ventura  
Coordinerà i lavori Enrico Berti (Università di Padova)
- Ore 11,00-12,30 Assemblea ordinaria dei soci. Nomina dei sindaci revisori
- Ore 12,30-16 Apertura del seggio elettorale/Operazioni di voto. Elezione del nuovo Consiglio direttivo nazionale
- Ore 16,00-19,00 Comunicazioni in sessioni parallele e laboratorio di didattica della filosofia

Domenica 29 aprile

**FENOMENOLOGIA DELLE EMOZIONI**

- Ore 10-10,45 Piergiorgio Grassi (Università di Urbino), *Mysterium tremendum et fascinans: fenomenologia e critica dell'esperienza religiosa*
- Ore 10,45-11 Intervallo
- Ore 11-11,45 Remo Bodei (Università di Pisa), *Emozioni e deliri: fenomenologia e logica*
- Ore 11,45-12,45 Discussione  
Chiusura dei lavori

**ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI  
CONVOCAZIONE**

L'assemblea ordinaria della S.F.I. è convocata per le ore 11 di sabato 28 aprile 2001 presso l'Aula Magna dell'Università di Urbino con il seguente

**ORDINE DEL GIORNO**

1. approvazione della relazione morale e finanziaria al 31/12/2000, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
2. elezione del nuovo Consiglio Direttivo e nomina dei Revisori dei conti;
3. varie ed eventuali.

Napoli, 21 novembre 2000

Il Presidente - Prof. Giovanni Casertano

**ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO**

Art. 10: "L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata" [N.B.: i soci rechinò con sé le tessere degli anni 2000 e 2001].

Art. 15: "(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci".

**Iscrizione al Congresso**

La quota di partecipazione al Congresso, di L. 30.000 per i Soci e di L. 50.000 per i non Soci, dà diritto a ricevere il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale "XXXIV Congresso Nazionale SFI 2001".

**Esonero**

È stato concesso l'esonero dal servizio del personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutto il territorio nazionale; gli estremi sono: prot. 21/41-AM, 25 febbraio 2001.

**Segreteria organizzativa**

Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi al Prof. Pasquale Venditti, ai seguenti indirizzi di posta elettronica: [sfi@uniurb.it](mailto:sfi@uniurb.it) o [lisa@uniurb.it](mailto:lisa@uniurb.it); oppure alla Segreteria S.F.I., ogni martedì ore 16-19, tel. 06-8604360, e-mail: [sfi@sfi.it](mailto:sfi@sfi.it).

**INFORMATIVA PER I CONGRESSISTI**

Segreteria Tel. 0722/2663 Fax 0722/4815 E-mail [sfi@uniurb.it](mailto:sfi@uniurb.it)

ALBERGHI:

	tel/fax	Singola = £. x 1000	Doppia= £. x 1000
****			
@ Bonconte	0772 2463/4782	100-160	160-290
@ Mamiani	0722 322309/327742	115-145	160-280
@ San Domenico	0722 2626/2727	120-160	160-300

\*\*\*

@ Dei Duchi	0722 328226/328009	50-90	80-150
Della Robbia	0722 4064/328389	60-70	90-100
Fontespino	0722 57338/57190	70-80	110-120
La Meridiana	0722 320169/320433	50-80	70-120
@ Piero della Francesca	0722 328427/328428	60	100
@ Italia	0722 2701	100-130	160-220
Raffello	0722 4896/328540	100-150	150-200
@ Tortorina	0722 308100/308372	60-90	90-180
**			
Panoramic	0722 2600	60	80
San Giovanni	0722 2827	58	90
*			
Fosca	0722 2542/329622	35-40	55-60
Nenè	0722 2996/350161	60-80	60-120

**N.B.** Gli Alberghi indicati con il simbolo @, praticheranno riduzioni tariffarie convenzionate esclusivamente ai soli iscritti al congresso e ai loro familiari. Svolgendosi il congresso in un periodo scolastico e di avvio alla stagione turistica è **assolutamente necessario prenotare con congruo anticipo.**

#### **RISTORAZIONE:**

I ristoranti di Urbino sono in grado di soddisfare pienamente il servizio di ristorazione. Gli iscritti al Congresso possono usufruire anche delle mense universitarie.

#### **MANIFESTAZIONI:**

Durante il congresso saranno organizzate manifestazioni culturali.



### **FAC-SIMILE DELEGA**

Io sottoscritt. .... in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 2000: .....; n. tess. 2001:.....), delego a rappresentarmi nell'Assemblea che si terrà a Urbino sabato 28-04-2001, alle ore 11 (in seconda convocazione) il socio ..... approvandone fin d'ora incondizionatamente l'operato. In fede

(Firma)

Data .....

## **Esercizi di assenza: intorno alla definizione della mistica**

*Luigi Mantuano*

### **1. Introduzione**

Una definizione univoca della mistica,<sup>1</sup> come del resto della filosofia della religione, si scontra con la dialettica che è insita nel suo oggetto di studio, cioè il rapporto tra presenza e assenza del divino: «Il contatto con le creature umane ci è dato grazie al senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato dal senso dell'assenza. A confronto di questa assenza, la presenza diventa più assente dell'assenza»,<sup>2</sup> ha scritto Simone Weil: esperienza mistica e riflessione filosofica si sono in lei esemplarmente intrecciate.

La stessa dialettica, quasi a voler identificare la dinamica della ricerca storica e quella dell'esperienza mistica, caratterizza il lavoro dello storico che vuole ricostruire il significato del termine: «Così lo storico dei mistici, chiamato come loro a *dire l'altro*, studiandola replica la loro esperienza: un esercizio di assenza definisce insieme l'operazione con la quale egli produce il suo testo e quella che ha costruito il loro. Struttura allo specchio: come Narciso, l'attore storico osserva il suo duplicato, che il contorno di un altro elemento rende inafferrabile. Cerca uno scomparso, che cercava uno scomparso, e così via».<sup>3</sup>

Il dibattito sulla definizione della mistica si è intrecciato nel Novecento con il tentativo di definire gli ambiti e la natura della riflessione filosofica; alcuni pensatori hanno dedicato parte delle loro opere fondamentali alla natura dell'esperienza mistica, da William James a Henri Bergson, da Bertrand Russell fino al fondamentale *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, scritto da Jacques Maritain nel 1932, in cui il tentativo di descrivere la natura della filosofia culmina nella mistica di san Giovanni della Croce.<sup>4</sup> Resta l'interrogativo sulla natura della relazione della filosofia con la mistica anche in quei pensatori del XX secolo che, pur non avendole dedicato scritti specifici, di fatto ne utilizzano termini e forme simboliche, da Heidegger e Wittgenstein, da Franz Rosenzweig a Emmanuel Lévinas, senza tralasciare autori come Vladimir Jankélévitch o Maria Zambrano. Un discorso a parte meriterebbe l'analisi della rinascita della mistica in tanta parte della recente filosofia italiana del dopoguerra, indagine ancora quasi tutta da svolgere. Il rischio implicito in un intreccio

cio così ampio e complesso è quello di vedere come mistica qualsiasi esperienza autenticamente umana, non a caso troviamo oggi vaste sintesi come quella appena uscita di Marco Vannini che racchiude sotto la mistica una storia che va dall'Iliade a Simone Weil.<sup>5</sup>

Risulta opportuno antidoto ad un facile tentativo di semplificazione quanto scrive padre Giovanni Pozzi, fine filologo e tra i più acuti studiosi del testo mistico: «Nel clima attuale, favorevole a ogni commercio e anzi intralazzo interculturale, si sono costruiti mercati comuni e zone di libero scambio della spiritualità». D'altra parte, in Italia «La stasi della ricerca - continua Giovanni Pozzi - è in gran parte effetto del divorzio consumato un secolo fa tra le culture dei laici e dei chierici, che fu, in Italia, oltre che spirituale, politico, e si fece più grave per via d'un dato non abbastanza presente oggi alle due parti: la soppressione delle facoltà di teologia nelle università statali e la conseguente avocazione della scienza divina ai seminari e istituti ecclesiastici, per cui il discorso teologico è diventato materia riservata».<sup>6</sup> Si tratta di una cornice da tenere presente affrontando questo tipo di studi.

## 2. La *fabula mistica*: scrittura della storia e mistica.

Bernard McGinn, nella più esaustiva sintesi di storia della mistica oggi esistente, scrive: «penso che oggi una più adeguata teologia della mistica sia possibile solo sulla base di una più soddisfacente conoscenza storica della mistica cristiana. Qualsiasi teologia contemporanea della mistica, che voglia risultare vagamente adeguata, non deve iniziare da una considerazione astratta delle caratteristiche essenziali dell'esperienza mistica in quanto tale (ammesso che un simile esercizio sia mai possibile), ma piuttosto dal tentativo di disegnare dai passaggi decisivi nella storia della mistica cristiana una interpretazione coerente».<sup>7</sup> Il richiamo alla centralità del testo nella sua unicità e particolarità non vale dunque solo per la svolta ermeneutica della filosofia, ma anche per la storia della mistica che, come dato materiale, si identifica con i testi che raccontano un'esperienza, o conoscenza, alla quale attribuiamo questo nome ma che di per sé resta sconosciuta e incomprensibile, tranne a chi ne fa diretta esperienza.

La mistica confina con un altro termine con il quale è stata identificata o anche sostituita, cioè «spiritualità», ma anche «religiosità» o anche «pietà», e per ognuna di queste scelte si sono trovate giustificate motivazioni, pensiamo alle fondamentali *Storia della spiritualità italiana. Secc. XII-XX* di Massimo Petrocchi<sup>8</sup> e a *La spiritualità dell'Occidente medievale* di André Vauchez.<sup>9</sup> In Francia il monumentale studio pionieristico di Henri Bremond<sup>10</sup> aveva preferito

il termine «sentimento religioso», mentre in Italia la «pietà» fu così designata da don Giuseppe De Luca: «Riceve qui il nome di pietà non la teoria sola o il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, non la sola religiosità vaga, non il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo, quando egli ha presente in sé, per consuetudine d'amore, Iddio. La quale descrizione - descrizione, non definizione - riguarda naturalmente il pieno e il perfetto della pietà, non le approssimazioni; e si sa quanto il pieno e il perfetto sia raro, e quanto sia frequente l'approssimativo, del quale rigurgiteranno le nostre carte come rigurgita la nostra vita».<sup>11</sup> Si tratta dunque non di «definire», come fa la teologia e la filosofia, ma di «descrivere» un vissuto che non è riservato ai perfetti sulla via dell'illuminazione divina o solo a coloro che fruiscono di grazie speciali - cosa a cui invece, per De Luca, richiama il termine mistica che infatti non amò mai - ma a tutti gli uomini, tanto che la storia della pietà doveva abbracciare anche una storia dell'empietà,<sup>12</sup> ovvero di coloro che comunque arditamente e senza esclusione di colpi cercano la verità.

Il posto di don Giuseppe De Luca nella cultura italiana e nella storia religiosa resta ancora da apprezzare al di fuori di un ristretto cerchio di storici ed eruditi,<sup>13</sup> ma va ricordato che l'*Archivio italiano per la storia della pietà*, aperto dalla fondante *Introduzione* di De Luca nel 1951, resta ancora oggi con la sua attività un punto di riferimento imprescindibile per la comprensione della mistica o pietà. Se Bernard McGinn ha indicato la prospettiva storica come l'unica per la comprensione della mistica, lo stesso De Luca, presentando il progetto dell'*Archivio*, precisava che lo studio della mistica è prerogativa dello storico, erudito e filologo, l'unico capace di un lavoro umile di ricostruzione del testo e che impedisce l'annullamento dei dati particolari in nome di una teoria o sistema. In definitiva lo studio della pietà non avrà nulla a che vedere con le teorie della mistica, sulla base delle quali leggere tutte le testimonianze scritte conosciute: «nostro compito non è il pensiero (...) protestiamo in partenza che non si darà mai luogo, salvo il caso di necessità e dunque di eccezione, a disamine d'indole filosofica e teologica. La filosofia e teologia d'una verità non sono quella verità, ne sono appena l'espressione. La verità non è soltanto nel fatto logico in cui si esprime: che qualcosa esista è un fatto il quale prescinde essenzialmente dall'altro fatto che qualcuno lo sappia. L'aver ridotto l'essere alla sola trascrizione intellettuale, non è tra le schiavitù e gli abbagli più lievi di questo nostro tempo miserabile e doloroso. Il reale spazia molto al di là del confine della nostra mente, il reale stesso che è in noi e, dentro, nella nostra mente. (...) La misura della nostra mente non contiene nemmeno noi e la nostra vita, noi non intendiamo nemmeno tanto quanto noi siamo e viviamo. La ridu-

zione, pertanto, della pietà a sola teoria della pietà, ci sembrerebbe assurda e iniqua, non meno della sua riduzione a pretta psicologia». <sup>14</sup> La prospettiva di De Luca rigetta tutti i tentativi, abbastanza diffusi ancora oggi in Italia, di ridurre la mistica o sotto una totalizzante filosofia della mistica o sotto la teologia, dogmatica o morale che sia; d'altra parte alcuni storici, pensiamo ai lavori di Claudio Leonardi, hanno raccolto l'invito ad avviare la storia di testi agiografici e liturgici come essenziali alla comprensione della cultura e che De Luca lamentava essere «ahimé, una storia senza storici». <sup>15</sup>

Spetta alla Francia l'aver dissodato i terreni vergini della storia della mistica, e De Luca già ne ricordava i maestri: Henri Bremond, Joseph de Guibert, André Wilmart; in Italia comunque di strada ne è stata fatta dai tempi delle critiche di De Luca. Oltre ai lavori di Leonardi e all'opera dell'*Archivio*, l'attenzione alle implicazioni sociali della mistica e la sua dimensione popolare sono la base delle *Ricerche di storia sociale e religiosa*, rivista fondata da Gabriele De Rosa, particolarmente attenta al «vissuto» religioso, fino ad arrivare ai tre volumi da quest'ultimo recentemente pubblicati insieme a Tullio Gregory e André Vauchez, *Storia dell'Italia religiosa*; <sup>16</sup> importanti anche le *Ricerche per la storia religiosa di Roma* e la *Rivista di storia e letteratura religiosa*.

Michel de Certeau, spaziando dall'edizione critica di testi mistici all'antropologia e sociologia delle società moderne, <sup>17</sup> ha colto il legame inestricabile che esiste tra il lavoro di ricerca storica e la struttura dell'esperienza mistica, non a caso nella collana *Bibliothèque des Histoires* di Gallimard appaiono le sue due opere più organiche, l'una fondamentale per la definizione della mistica, *La Fable mystique*, <sup>18</sup> l'altra per la metodologia storica, *L'écriture de l'histoire*. <sup>19</sup> Certeau analizza la scrittura dei mistici interpretandola come il tentativo di descrivere una cartografia, tutta interiore, per ricercare nel segreto dell'anima una presenza divina che è divenuta inaccessibile al di fuori, nella società e nella ragione moderna nascente. I protagonisti di questa nuova scienza, la scienza dei santi <sup>20</sup>, rincorrono un'amante sempre assente e sempre desiderato, attraverso le strade di una società che essi riescono a ripercorrere con libertà, ricreando in modo originale gli spazi e le regole da essa imposte. La mistica e il linguaggio dei mistici apre dei "possibili", perché reinventa lo spazio ed il tempo quotidiano. Questo è lo stesso meccanismo che guida l'operazione storica; lo storico ricerca un oggetto che non esiste più, è morto, ma nella ricerca di esso lo storico mette in atto una scrittura, la storia, che è una nuova realtà, imprescindibile dalle condizioni materiali di partenza dalle quali l'autore scrive, ma che approda poi ad una nuova produzione che è il risultato del suo lavoro storiografico: «Quel che inizialmente chiamiamo storia non è che un rac-

conto. Tutto comincia con la messa in mostra di una *leggenda*, che dispone degli oggetti 'curiosi' nell'ordine in cui *bisogna leggerli*. È l'immaginario di cui noi abbiamo bisogno anche solo perché *l'altrove* ripeta il qui. È imposto un senso recepito, in un'organizzazione tautologica che non dice altro che il presente. Quando riceviamo il testo, è già stata effettuata un'operazione che ha eliminato l'alterità e il suo pericolo, per non conservare del passato, integrati nelle storie che una società intera si va narrando a veglia, che dei frammenti incastrati nel puzzle di un presente». <sup>21</sup> Questa regola vale anche per la mistica, spesso concepita come un'unione sovratemporale con l'eterno divino e dunque sempre uguale nel tempo e nello spazio. In realtà non esiste il fenomeno mistico come atemporale, poiché esso si presenta sempre come un dato storico, inserito in un'esperienza singolare; è per questo che la forma letteraria privilegiata dai mistici è l'autobiografia piuttosto che il trattato, e quand'anche esso è utilizzato lo scopo è quello di illustrare una «scienza sperimentale» e non teorica.

L'annichilamento, il patire, il corpo piagato, il delirio, saranno gli effetti che il tocco dell'assente produce in chi ne fa esperienza. Un'erotizzazione della storia si produce grazie ad un possesso mai definitivamente realizzato, ma sempre rimandato, accendendo in modo inguaribile il desiderio o conducendo la mente all'abbandonarsi alla tenebra più splendente di qualsiasi luce. Non a caso il *Cantico dei cantici* e la *Teologia mistica* dello pseudo-Dionigi saranno i testi che maggiormente offriranno ai mistici lo schema per l'organizzazione letteraria delle loro storie.

L'esperienza del mistico, come quella dello storico, nasce intorno a una morte, un'assenza: «È questo lutto che la produce, ma inacolto, divenuto malattia di essere separato, forse analoga al male che, già nel XVI secolo, costituiva un segreto impulso del pensiero: la *Melancholia*. L'assente fa scrivere (...) Così, l'assente, che non è più in cielo e nemmeno sulla terra, abita la regione di una terza estraneità (né l'una, né l'altra). La sua 'morte' lo ha collocato in questa zona intermedia. In via approssimativa, è la regione che oggi ci viene designata dagli autori mistici». <sup>22</sup>

Se lo storico, e in particolare lo storico della mistica, non fa altro che raccontare delle assenze, anche la relazione tra mistica e psicoanalisi va ricercata nella descrizione dell'intreccio tra assente e presente, tra desiderio e appagamento, che potrebbe fornire la chiave di lettura di forme anche attuali di mistica o pseudo-mistica. Alcuni esempi di queste esperienze risulteranno chiarificatori. Il primo è un testo di Angela da Foligno, mistica francescana le cui esperienze vengono trascritte alla fine del XIII secolo; l'accentuazione della dimensione affettiva ed erotica passa attraverso la contemplazione del Cristo morto e l'unione con lui nel servizio ai poveri:

«Il Sabato santo che seguì le cose narrate quella fedele cristiana mi raccontò le meravigliose gioie ricevute da Dio. Tra l'altro disse a me, frate scrittore, che in quel giorno lei fedele cristiana, attirata in un eccesso di mente, stette nel sepolcro insieme con Cristo. E disse dapprima di aver baciato il petto di Cristo. Lo vedeva disteso con gli occhi chiusi, come giacque morto. Poi gli baciò la bocca. Diceva che su quella bocca colse un mirabile, inenarrabile, diletto odore, che da lì spirava. Disse che ci fu una breve pausa. Disse che poi posò la sua guancia sopra la guancia di Cristo. Allora Cristo posò la sua mano sopra l'altra sua guancia e la strinse a sé. Allora quella fedele cristiana udì, rivolte a sé, queste parole: «Prima che giacessi nel sepolcro ti tenni così stretta a me». E benché realizzasse che Cristo pronunciava quelle parole, tuttavia lo vedeva disteso con gli occhi chiusi, con le labbra immobili. Lei stava abbandonata in una gioia inenarrabile».<sup>23</sup>

Giovanni Pozzi ha rintracciato le fonti letterarie che soggiacciono all'esperienza di Angela e la sua corrispondenza con il linguaggio teologico: «Il pensiero teologico è tuttavia trasposto nel linguaggio corposo d'una mistica erotica e ricondotto all'esperienza personale».<sup>24</sup> La notazione è importante perché spesso nella mistica la diversità dei linguaggi, teologico-filosofico e poetico, si intrecciano ma non si contrappongono necessariamente, anche se d'altra parte è consueto che, sotto un linguaggio tradizionale della codificata teologia, si trasmettano esperienze innovative e di rottura con la tradizione.<sup>25</sup> L'altro testo è di Maria Maddalena de' Pazzi, monaca carmelitana morta nel 1607, in cui si mette in evidenza l'esperienza dell'annichilazione dell'anima in Dio, tramite una visione della mente e non dell'immaginazione:

«La terza e ultima probazione la fa Dio per mezzo delle potenzie dell'anima di Iesù (dove essa benedetta Anima vedeva uscire dalla bocca di Iesù certi infocati dardi, molto acuti, che penetravano le potenzie dell'anima nostra). E questa penetrazione la faceva il Padre eterno con attrarre a Sé esse potenzie dell'anima nostra, con tutto quello che in noi è, di modo tale che diventiamo con lui una stessa cosa e come dire un altro Dio, dico per partecipazione e unione. E quando l'anima è giunta a questo grado non può più avere né volere, né sapere, né potere, né altra cosa, non gusto né disgusto, né odio né amore, né contento né dolore; però che essa è andata tanto agumentando in questa propria nichilazione che acquistò nella prima probazione che gli fece Dio (...) che era quasi divenuta un nichilo e come dire un niente in se stessa, e tanto grandemente rilassata in Dio, non pensava se non in Dio, né operava se non con Dio, per Dio e in Dio, tanto che era come morta in tutto e per tutto a se stessa e in se stessa e viva solamente in esso Dio».<sup>26</sup>

Alcune note importanti: l'unione mistica non annulla il pensare e il vole-

re, diventa piuttosto un agire e pensare in Dio. L'unione mistica non è evasione dall'azione e dal pensiero, neanche in esperienze fortemente emotive e affettive; questa è la distinzione tra la mistica cristiana ortodossa e le forme di quietismo, che sono un problema ricorrente nella storia del cristianesimo.<sup>27</sup> Il quietismo nasce quando l'annichilamento in Dio elimina il rapporto con la volontà e il pensiero; si apre allora ogni possibilità all'irresponsabilità individuale e alle diverse forme di irrazionalismo sconfinanti nella magia e nella superstizione. I processi inquisitoriali tuttavia utilizzeranno spesso le accuse di quietismo nelle condanne contro le donne e tutti coloro che, presentando innovative esperienze spirituali, potevano mettere in crisi la tradizione.<sup>28</sup>

### 3. Apoteosi ed ossimoro: letteratura e mistica.

La mistica ha contribuito notevolmente alla creazione di un linguaggio originale, proprio a causa del tentativo di esprimere con parole un'esperienza di per sé indicibile: «Si tratta anche, attraverso di esse, di indicare due pratiche delle quali questa letteratura è l'effetto: una *sottrazione* (estatica) operata dalla seduzione dell'Altro, e una *virtuosità* (tecnica) per far confessare, con le parole, ciò che le parole non possono dire. Rapimento e retorica».<sup>29</sup> In effetti è ancora per mezzo di parole che si cerca di sovvenire alla mancanza di parole.

Volendo ricercare una struttura nella varietà del linguaggio dell'esperienza mistica, la si potrebbe trovare nella densità che la figura retorica dell'ossimoro acquista nel linguaggio dei mistici, trasformandosi da semplice figura di stile letterario a realtà esistenziale ed epistemologica: «Il maggior narrare che si possa fare di te è di rilassarsi tutto in te, e annichilarsi sotto te», scrive Maria Maddalena de' Pazzi. Così commenta Giovanni Pozzi: «Due dati pertinenti sono lì indicati con impressionante esattezza. L'uno, che la storia narrata s'identifica con la sua narrazione; ciò è vero perché i fatti che interessano l'una parte (rilassarsi e annichilarsi appartengono al solo io, non a Dio), sono essi stessi il dicibile, e quindi il significante d'una contropartita indicibile. L'altro che gli elementi significanti di quella storia sono l'inizio e la conclusione (rilassarsi vs annichilarsi) (...) l'avvio è sempre un abbandonarsi all'azione altrui, la fine è sempre un cancellare se medesimi».<sup>30</sup>

Nella volontà, o meglio nella sua negazione tramite l'abbandono all'azione dell'altro in lui, si trova dunque il vero a-priori del cammino mistico, un esercizio di svuotamento che è anche il punto di arrivo. Una ripartizione classica della mistica, quella tra vita attiva e contemplativa, va letta in realtà avendo precisato il punto di partenza appena evidenziato, infatti è relativo poi se l'indi-

viduo si getta nella più sfrenata azione caritativa o nella più solitaria preghiera, l'essenziale è una prioritaria espropriazione della volontà individuale. L'ossimoro letterario dei mistici è dunque espressione dell'ossimoro esistenziale, infatti il mistico è un vivo/morto, un essere/nulla un io/altro: «La maggior opera che si farà qual'è? Unirsi a te, o Verbo? No. Mi par minore a me, ma viver morta». L'Altro, che parla alla mistica in estasi, la invita a «voler non volere» e all'indifferenza totale verso il mondo e il suo stesso esistere: «Io non voglio che tu habbia né allegrezza, né dolore, né contento, né discontento, né odio, né amore, né voluttà, né desiderio, né alcuna cosa voglio che tu vogli, né che tu desideri morte, o vita, sanità o infermità. Paradiso o inferno. Et in somma io voglio che tu stia dinanzi a me come se tu non fussi nulla, ma voglio poi anche che ti tenga qual'cosa, perché sei creata da me, e voglio che tanto ti annichili, non ti paia esser'nulla, dico esteriormente, ma interiormente voglio che stia immobile». <sup>31</sup>

Il problema più grande che attraversa tutta la storia della mistica sarà dunque il pericolo del quietismo; l'orazione di quiete sarà infatti l'alibi per rivendicare una libertà assoluta del mistico rispetto alle «vie» da seguire per arrivare a Dio tracciate dettagliatamente dai trattati di spiritualità, che la chiesa sempre si è preoccupata di far produrre, anche da grandi santi, con l'evidente scopo di disciplinare l'anima e di evitarle di perdersi nel "nulla", coincidente spesso con la rivendicazione di libertà e profezie riservate solo al mistico. Frequentemente però la disciplina dell'anima arriverà ad essere disciplina del corpo <sup>32</sup> e all'instaurazione di «tribunali della coscienza» <sup>33</sup> di cui i mistici, soprattutto donne, saranno spesso vittime.

L'analisi dei testi mistici, ortodossissimi, come quelli di santa Teresa d'Avila che confonde sogno e realtà, o eterodossi, come quelli della condannata al rogo Margherita Porrete, sconfinano indubbiamente anche nella storia della patologia mentale, e nondimeno nei processi socio-culturali, nonché economici e politici, di un periodo determinato in cui il testo mistico si iscrive. Tuttavia «Forse il solo tratto che congiunge condotte esterne e pulsioni interne così diverse è dato dalle strutture antitetichiche che la sostanziano e dalla loro risoluzione finale in un ossimoro, non grammaticale ma vitale, che accomuna il nulla al tutto, la pazzia alla sapienza, la morte alla vita». <sup>34</sup> Credo che in questa antitetichicità vada colto il tratto essenziale di ciò che può definirsi «il mistico», il suo essere un'identità abitata, fino all'annichilamento, da una alterità; il mistico è colui che vive la contraddizione dell'innalzamento nell'espropriazione del sé, riconducibile sempre alla relazione tra Kenosi e gloria del Cristo.

Risulta in tal senso criticabile il tentativo di ricondurre la mistica all'esperienza dell'Uno, come recentemente e per ultimo tenta di fare Marco

Vannini. Mi sembra che la vera questione posta dall'autore, tramite una discutibile ricostruzione della storia della mistica, è quella di sapere se l'hegelismo è il solo cristianesimo possibile. È infatti Hegel l'unico autore che più o meno esplicitamente Vannini riconosce come la matrice di tutti i mistici.

In realtà in tutta la letteratura mistica si scoprono delle aporie direi ontologiche, non riconducibili all'unità, per cui «alteritas» resta il termine centrale dell'esperienza mistica, anzi questo è il neologismo tecnico che, allorché nel XVII secolo la mistica si organizza come «scienza sperimentale», <sup>35</sup> viene posto come fulcro di questa letteratura. L'*Alteritas* <sup>36</sup> assume diversi nomi nella tradizione letteraria della mistica, dal desiderio in Gregorio Magno e Bonaventura, alla follia o al nulla di Angela da Foligno fino ad arrivare al *Wandersmann* di Angelo Silesio, o a quelle figure anonime che diventano protagonisti di poetiche del quotidiano, come la mendicante del romanzo *Il viceconsole* di Margherite Duras o la protagonista di *Le onde del destino* di Lars Von Trier, tutti indicano comunque strade per perdersi nell'altro, per cui i testi mistici non raccontano se non storie di assenze. <sup>37</sup>

Altrimenti detto, l'esperienza mistica vive di un'aporia fondamentale, quella di dire l'indicibile, per cui la contraddizione resta la sua cifra, contro ogni tentativo della sintesi, sia essa etica o teoretica, « Il linguaggio del Mistico è rivelatore essenziale delle sue aporie speculative - e perciò del suo essere al «cuore» della storia del pensiero europeo». <sup>38</sup>

#### 4. Il Dio assente: mistica e filosofia.

Massimo Cacciari coglie la caratteristica essenziale dell'esperienza mistica, nel suo essere legata a delle aporie, piuttosto che nell'essere un'unificante *reductio ad unum*, e dalla riflessione sulle aporie della mistica, così come della filosofia, sono venuti recentemente in Italia i contributi più interessanti sulla relazione tra questi due ambiti dell'esperienza umana.

Mario Ruggenini colloca la sua analisi nell'orizzonte di un'ermeneutica della finitezza dell'esistenza umana, all'interno della quale lo stesso Dio che si rivela deve iscriversi, senza possibilità di sfuggirvi, se non a costo di cadere nel fondamentalismo e nel dogmatismo:

«L'idea segreta di ogni fondamentalismo è alla fine una concezione della fede che realizzi un rapporto diretto del credente con Dio, sottratto alla mediazione della parola, quindi una concezione mistica della rivelazione, per illuminazione diretta che non passi attraverso la limitazione, le contaminazioni e i compromessi inevitabili di tutti i discorsi umani. Questa insoddisfazione della

mediazione, questa impazienza del limite, questa intolleranza del confronto, nascondono però (...) il rifiuto puro e semplice di ciò che costituisce il cuore del dogma cristiano, vale a dire il mistero dell'incarnazione. Questo custodisce, infatti, *il pensiero insostenibile di un Dio finito*, a cui la fede, a quanto pare, non ha ancora saputo obbedire. *Ciò che alla fede non riesce di accettare sembra proprio il fatto che Dio non può parlare agli uomini se non il linguaggio della loro esistenza mondana, finita, per questo mai definitiva*. Per questo destinata irrevocabilmente all'esperienza di *una verità plurale*. È possibile - alla filosofia come alla teologia - sostenere lo scandalo di questa patente contraddizione?». <sup>39</sup>

Ruggenini formula correttamente il problema ma è ingiusto sia nei confronti della definizione di mistica che qui lancia - una conoscenza diretta e indicibile di Dio, che in realtà si scontra con la sterminata letteratura dei mistici, tutti concentrati sulla difficoltà di dire un'esperienza indicibile - sia nei confronti di tanta riflessione teologica contemporanea, che dibatte da tempo sul rapporto tra la rivelazione e la sua incarnazione in lingue e culture storicamente definite e dunque plurali. Basti qui ricordare, come fa Ruggenini, Claude Geffré e H. Jonas, <sup>40</sup> ma soprattutto Michel de Certeau <sup>41</sup> e anche il tentativo italiano di Bruno Forte, <sup>42</sup> solo per citarne alcuni, a smentita della semplicistica affermazione che la teologia occidentale non ha prodotto che *«una concezione assolutistica della verità assoluta*. Essa ha costruito e imposto un'esperienza forte del divino, ma forse ne ha violato il mistero, a cui ha aderito in termini troppo umani, cercando di ottenere le sicurezze e le garanzie che forse nessun Dio può fornire, restando tale», <sup>43</sup> le occorre dunque una conversione, dopo la quale «potrà forse annunciare con parole nuove, alleggerite di ogni trionfalismo, *un Dio che resta mistero anche per il credente*, al quale comunica la sua verità solo in enigmi. D'altra parte, quale enigma è più scandaloso di quello della croce?». <sup>44</sup>

Suscita inoltre perplessità la contrapposizione che fa Ruggenini tra mistica e metafisica. Identificando la mistica con la presa di coscienza della finitezza dell'esistere umano e della sua costitutiva relazione con l'altro, <sup>45</sup> l'autore scrive che «Il discorso dell'altro destina infatti gli uomini a esistere nei limiti della finitezza che li costituisce» <sup>46</sup> e ciò coincide con il riscatto tanto della filosofia che della teologia dal loro *logo-centrismo* che le ha costrette ad una concezione assolutistica della verità. Credo però che, d'altra parte, vada evidenziato che i tratti più tipici della mistica occidentale cristiana siano il cristocentrismo, in cui alla Kenosi va affiancata la gloria, e il senso della storia tipico dei mistici, in cui il rapporto tra l'eterno e il tempo è reso dinamico dalla tensione escatologica; in entrambi questi casi ci muoviamo in una logica della contraddizione, in cui l'annullamento di uno dei due termini comporta la fine della stessa esperienza mistica.

Ricca di suggestioni da sviluppare mi sembra l'analisi di Elmar Salmann che propone di ridefinire il rapporto tra mistica e filosofia intorno alla chiarificazione del concetto di «esperienza» (Erlebnis, Widerfahrnis): «Mistica e filosofia nascono da una esperienza con l'esperienza, da un'esperienza immediata e interpretata, fallita e allargata, scossa e salvata, annientata e risorta. (...) Una tale esperienza si farà mistica della prassi e custode di una distanza sofferta, come ce lo dimostrano le sorti di S. Weil e di D. Bonhoeffer (...) «Stare sulla soglia, essere davanti a Dio in assenza di Dio», con grande probità intellettuale. Mistica e illuminismo, forse hanno ancora una sorte ancora tutta da esplorare, da pensare e da vivere». <sup>47</sup>

Note

- <sup>1</sup> Cfr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, 268-279; *Mystique* in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1889-1984; B. McGinn, *The presense of God. A History of Western Christian Mysticism I-IV*, New York 1991, trad. it. *Storia della mistica cristiana in Occidente*, Genova 1997; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik I-III*, München 1990-1996, trad. it. *Storia della mistica occidentale*, Milano 1995, vol. I; per una analisi attenta alla teologia cfr. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio (a cura di), *Dizionario della mistica*, Città del Vaticano 1998; per lo sviluppo del concetto dal Medioevo all'età moderna si vedano i seguenti articoli essenziali, con ricca e selezionata bibliografia: C. Ossola, «Historien d'un silence»: *Michel de Certeau*, Introduzione a M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e XVII secolo*; Id., *Apoteosi ed ossimoro*, in F. Bolgiani (a cura di), *Mistica e retorica*, Firenze 1977, pp. 47-103, in particolare p. 48, n. 3.
- <sup>2</sup> Cfr. B. McGinn, *Storia della mistica cristiana, op. cit.*, p. XVI, n. 14.
- <sup>3</sup> M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987, p. 47.
- <sup>4</sup> Cfr. McGinn, *Storia della mistica cristiana, op. cit.*, appendice 2, «Approcci filosofici alla mistica», pp. 396-442.
- <sup>5</sup> M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simon Weil*, Milano 1999.
- <sup>6</sup> G. Pozzi, *Alternatim*, Milano 1996, pp. 292-294.
- <sup>7</sup> McGinn, *Storia della mistica cristiana, op. cit.*, p. VII.
- <sup>8</sup> I edizione in 3 voll. 1978-1979, ristampa anastatica, Roma 1984.
- <sup>9</sup> A. Vauchéz, *La spiritualité du Moyen Age occidentale*, Paris 1975; trad. it. *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 1978, II ed. 1993.
- <sup>10</sup> H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, XI voll, Paris 1916-1928, ristampa anastatica, Paris 1967.
- <sup>11</sup> G. De Luca, *Introduzione a Archivio italiano per la storia della pietà*, I, Roma 1951, p. XIV.
- <sup>12</sup> «Amato o odiato (...) tema dell'Archivio sarà, con la pietà o presenza amata di Dio, l'empietà che è presenza odiata di Dio», ivi, p. XXXIV.
- <sup>13</sup> Cfr. L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino 1989; R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca storia*, Milano 1991, Id., *Una singolare amicizia*, Genova 1998.
- <sup>14</sup> G. De Luca, *Archivio italiano, op. cit.*, pp. XV-XXIX.
- <sup>15</sup> ivi, XLII; cfr. pp. XLII-L: «A poter designare in Europa (...) il successivo spuntare delle chiese cattedrali e rurali, delle abbazie e dei monasteri, dei santuari e degli eremitaggi, e via via poter notare l'apparizione, la vita, la celebrazione, il culto dei vari santi, le mille preghiere e i centomila modi della preghiera, non si scriverebbe soltanto la storia della civiltà (...) la legge e le arti, si scriverebbe la storia della pietà. (...) L'innumerabile quantità di raccolte devote che gremiscono i fondi manoscritti delle nostre biblioteche, dalle più doviziose alle più minuscole, purché degne; e gremiscono i cataloghi d'incunaboli; e gremirebbero - se qualcuno mai ci si mettesse - i cataloghi degli stampati dal 1500 al 1530, anni fertilissimi di stampati non mietuti ancora né raccolti; tanta meravigliosa frequenza di libri pii ci dicono quale ne fosse l'uso e l'abuso. Chi si è curato mai non diciamo di studiarli, ma di leggerli, occupati come siamo tutti dalla storia del pensiero, dalla storia della poesia? (...) Crediamo sia molto arduo per i laici escludere dalla storia dei secoli ultimi il fermento della pietà, senza condannarsi a non comprendersi o comprendersi male (...) e se, oltre gli eterni eretici, gli eterni giansenisti, gli eterni filosofi, insieme con la corrente dei libertini non si studia a fondo la corrente dei mistici eterodossi, non si conoscerà il pensiero e la civiltà di

oggi in quelle che furono le sue sorgenti più copiose. La letteratura di tali mistici è una foresta che gremisce le biblioteche europee dal 1550 al 1750, in tutti i paesi; ma una foresta vergine».

- <sup>16</sup> G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll., Bari 1993-1995.
- <sup>17</sup> Cfr. L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, 1987; L. Giard et al., *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Cerf et «Recherches de Science Religieuse», 1988, che contiene la bibliografia completa dell'autore e sull'autore fino a quell'anno; C. Geffré (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, 1991.
- <sup>18</sup> M. de Certeau, *La Fable mystique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1982.
- <sup>19</sup> Id., *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975.
- <sup>20</sup> Cfr. M. Bergamo, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984.
- <sup>21</sup> M. de Certeau, *Quello che Freud fa della storia: a proposito di «nevrosi demoniaca nel XVII secolo»*, in *Politica e mistica*, Milano 1975, p. 156; il testo era apparso in francese per la prima volta in *Annales ESC*, t. 25, 1970, pp. 654-667.
- <sup>22</sup> M. de Certeau, *Fabula mistica, op. cit.*, pp. 37-38.
- <sup>23</sup> Angela da Foligno, *Il Libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, Milano 1992, p. 147. Cfr. M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto, op. cit.*, pp. 163-168.
- <sup>24</sup> Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza, cit.*, p. 147.
- <sup>25</sup> Cfr. M. de Certeau, «Mystique» au XVII<sup>e</sup> siècle. *Le problème du langage «mystique»*, in *L'homme devant Dieu. Melange au Henri de Lubac*, Aubier, 1964, pp. 267-291.
- <sup>26</sup> Maria Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. Pozzi, Milano 1984, p. 58.
- <sup>27</sup> Cfr. M. Petrocchi, *Il quietismo italiano nel Seicento*, Roma 1948.
- <sup>28</sup> Cfr. G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991.
- <sup>29</sup> M. de Certeau, *Fabula mistica, op. cit.*, p. 70.
- <sup>30</sup> G. Pozzi, *Alternatim, op. cit.*, p. 392.
- <sup>31</sup> ivi, pp. 402-403.
- <sup>32</sup> Cfr. P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 1995.
- <sup>33</sup> Cfr. A. Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- <sup>34</sup> G. Pozzi, *Alternatim, op. cit.*, p. 397.
- <sup>35</sup> Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica, op. cit.*, pp. 164-165, n. 79; M. Bergamo, *La scienza dei santi, op. cit.*; Id., *L'anatomia dell'anima. Da François De Sales a Fénelon*, Bologna 1991.
- <sup>36</sup> M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, Coloniae Agrippinae MDCXL, riedizione anastatica, Louvain 1963, p. 46; C. Ossola, *Apoteosi ed ossimoro*, in F. Bolgiani (a cura di), *Mistica e retorica*, Firenze 1976, p. 92.
- <sup>37</sup> Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica, op. cit.*, p. 45.
- <sup>38</sup> M. Cacciari, *Prefazione a M. Vannini, Mistica e filosofia*, Casale Monferrato 1996, p. 16.
- <sup>39</sup> M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, pp. 253-254.
- <sup>40</sup> ivi, p. 261, n. 31.
- <sup>41</sup> Cfr. M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987.
- <sup>42</sup> B. Forte, *Confessio theologi. Ai filosofi*, Cronopio, Napoli 1995; Id., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993; Id., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991; Id., *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995.
- <sup>43</sup> M. Ruggenini, *Il Dio assente, op. cit.*, p. 256.
- <sup>44</sup> ivi, p. 257.
- <sup>45</sup> ivi, p. 282: «Non si tratta infatti di una questione di maggiore o minore perfezione nell'essere,

come sempre ha pensato la metafisica, ma di differenza, che non sopporta né più né meno. (...) Viceversa il pensiero dell'altro condivide l'imbarazzo mistico della poesia, a cui vengono meno le parole quando si tratta di nominare l'altissimo, vale a dire il differente dell'altro. «Do io un nome a colui che sta in alto? (...) / Tacere noi spesso dobbiamo; mancano i nomi sacri, / i cuori battono e tuttavia non tiene dietro il discorso?». L'impotenza della parola rivela nel modo più profondo il mistero della finitezza - della relazione dell'esistenza con l'altro -, che è il cuore di ogni esperienza religiosa, quando diventa mistica anziché metafisica».

<sup>46</sup>ivi, p. 286

<sup>47</sup>E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, «Studia Anselmiana», 125, Roma 1997, p. 60.

## Un ricordo di Louis Althusser a dieci anni dalla morte

*Eros Barone*

Il decimo anniversario della morte di un pensatore del livello di Louis Althusser (Algeri, 1918 - Parigi, 1990), alla cui ricerca teorica ed alla cui produzione intellettuale sono legati alcuni fra i più rilevanti ed innovativi contributi del marxismo della seconda metà del '900, non appartiene a quel genere di eventi che sia possibile archiviare senza una riflessione sul significato e sull'importanza che la sua opera ha assunto per tutti coloro che hanno partecipato al dibattito politico e ideale del movimento comunista tra anni '60 ed anni '80.

Althusser ha insegnato, innanzitutto, che la teoria materialistica della conoscenza non si riduce ad un ingenuo realismo gnoseologico, ma implica il riconoscimento della specificità irriducibile, di campo e di metodo, della teoria marxista, la quale ha come fine ultimo la conoscenza di oggetti reali, concreti, singoli. Althusser ha inoltre sottolineato che la conoscenza è - come Marx asserisce nella seconda "tesi su Feuerbach" - una «questione pratica». Rispondendo alla critica di teoricismo, che a più riprese gli venne rivolta verso la fine degli anni '60, Althusser ha dimostrato come la tesi marxiana sul carattere "pratico" di ogni autentica questione di conoscenza non autorizzi alcuna interpretazione pragmatistica o empiristica, né la semplificazione di chi afferma il ruolo ancillare della teoria (ridotta così a ideologia) rispetto alla pratica (intesa, quest'ultima, nel triplice significato di lavoro umano, sperimentazione scientifico-tecnica e lotta di classe). Egli ha chiarito, al contrario, che tale tesi apre la via, ancora largamente da percorrere, ad una concezione della teoria che assegna a quest'ultima una funzione di controllo epistemologico e metodologico nei confronti delle molteplici scienze del mondo naturale, umano e sociale, ne accerta le potenzialità euristiche, ne demistifica i contenuti gnoseologicamente viziosi e ne assume gli effetti conoscitivi che esse producono (se li producono). Per quanto concerne il significato, storicamente pregnante, che assume la tesi marxiana sul carattere pratico di ogni problema di conoscenza - significato secondo cui, come osserva ancora Marx, l'idea, quando penetra nelle masse, diviene una forza materiale -, Althusser ha osservato che esso implica un conflitto, poiché la posta in gioco è un processo di portata decisiva, un processo che egli definisce come l'evento più dirompente nella storia delle società divise

in classi: l'unione della teoria marxista con il movimento operaio. Questo processo, che si cerca di annullare con la negazione del valore scientifico della dialettica e con la separazione fra teoria e conflitto, è ancor oggi motivo di scandalo sia nella storia delle dottrine politiche (ove ha segnato la nascita del socialismo scientifico) sia nella storia delle scienze (ove ha segnato la nascita del materialismo dialettico).

Chi, pur apprezzandone l'afflato soggettivamente rivoluzionario, non ritiene che il socialismo utopistico e il "Principio-Speranza" siano chiavi teoriche atte a risolvere i problemi gravi e difficili del presente, né intende oggi arrampicarsi sugli specchi ingannevoli del 'pensiero debole' (e perciò stesso subalterno all'unico pensiero forte oggi dominante), così come un tempo su quelli della Teoria Critica francofortese, non può che sottoscrivere quanto asserisce Althusser sulla durezza del reale e sulla engelsiana "lotta contro il destino e la borghesia": «Trasformare il mondo non è esplorare la luna. È fare la rivoluzione e costruire il socialismo, senza regredire verso il capitalismo. Il resto, luna compresa, ci sarà dato in sovrappiù ».

Ecco perché chi rifiuta di abbandonarsi a fantasie impotenti o ad una sorta di *consolatio philosophiae* deve assumersi il compito di determinare a quale livello ed in quali forme si possa operare oggi la saldatura fra teoria e politica, avendo nel contempo la consapevolezza che le forze motrici della storia non sono gli individui - non i filosofi (chiusi nel loro idealismo) né gli scienziati (chiusi nel loro specialismo) né tanto meno gli intellettuali (appiattiti sul presentismo più effimero) -, ma le classi, capaci, grazie alla loro avanguardia organizzata, di dirigere le masse. Da tale consapevolezza discende il triplice riconoscimento dell'importanza strategica della teoria nel movimento operaio e della sua diffusione, del valore della concezione del marxismo come scienza e della sua funzione come analisi della realtà dal punto di vista di una posizione di classe rivoluzionaria: fattori, questi, che spiegano il carattere dirompente delle lotte (fra marxismo e revisionismo, fra leninismo e opportunismo) che si svolgono all'interno del movimento operaio su questioni ideali e teoriche, la cui soluzione in un senso o in un altro determina ripercussioni più o meno immediate nell'azione pratica.

Proprio sul terreno dell'elaborazione teorica, la lezione di Althusser - in ciò convergente con quella di altri grandi pensatori marxisti del nostro secolo che hanno proceduto, come György Lukács, Antonio Gramsci e Galvano Della Volpe, nonostante le differenze tra i rispettivi programmi di ricerca, sulla via aperta da Lenin - si è rivelata decisiva, poiché ha mostrato che, nel condurre l'analisi del pensiero borghese, non è sufficiente una semplice denuncia della sua natura di classe sottesa al suo universalismo fittizio, ma è necessario un lavoro di ricostruzione dei concetti scientifici, diretto, per un verso, a liberarli

dalle ombre mistificanti delle nozioni ideologiche cui sono commisti e, per un altro verso, a farne emergere l'autentico "nocciolo razionale".

Negli anni '60 e '70 gli scarti fra ricerca teorica e azione politica del movimento operaio rispecchiano l'avanzata o la stagnazione, il progresso o l'arretramento delle lotte di classe su scala nazionale e mondiale. Così, la crisi del '56, il XX congresso del PCUS, l'VIII congresso del PCI, la rottura dell'unità del movimento comunista internazionale, il neocapitalismo, il centro-sinistra e la ripresa delle lotte operaie, la rivolta dei popoli d'Asia, Africa e America Latina, costituiscono i termini reali del dibattito teorico e ideale svoltosi in quel periodo; parimenti, le lotte studentesche, i governi di solidarietà nazionale, la ristrutturazione produttiva, sociale e territoriale, le ideologie del post-moderno, la progressiva degenerazione dei paesi dell'Est e la restaurazione del capitalismo in tali paesi, la controffensiva neoliberalista della borghesia, la socialdemocratizzazione del movimento operaio in Italia e nel mondo, rappresentano oggi, dopo tre decenni, non qualcosa di accidentale per lo sviluppo teorico della concezione marxista, ma il suo fattore determinante, non una cornice esteriore, ma la trama intima della nuova problematica con cui tale concezione è chiamata a confrontarsi.

Grazie alla magistrale indagine condotta da Althusser sul pensiero di Marx e di Lenin, è stato pertanto possibile definire un modello teorico che si fonda su di una rivoluzione senza precedenti nella storia della conoscenza umana, ossia su di una scoperta scientifica che, a partire dai concetti di valore di scambio e di valore d'uso, forze produttive e rapporti di produzione, merce, lavoro astratto e lavoro concreto, composizione organica e composizione tecnica del capitale, dominio formale e dominio reale, modo di produzione e formazione economico-sociale, sfruttamento, saggio medio di profitto e accumulazione, plusvalore assoluto e plusvalore relativo, forza-lavoro e processo produttivo, ha permesso d'instaurare una nuova scienza della storia, là dove non esisteva nient'altro che un'impalcatura di nozioni ideologiche.

Dalle considerazioni finora svolte si trae dunque la conferma tanto dell'importanza storica, attuale e strategica dello studio della teoria e delle pratiche filosofiche (si ricordi che per Althusser la teoria enuncia proposizioni che sono dimostrazioni, mentre la filosofia, che proprio per questa ragione è definita come una pratica, enuncia proposizioni che sono tesi), quanto della lotta, all'interno del campo filosofico, tra idee giuste (in quanto favoriscono la conoscenza della verità) e idee sbagliate (in quanto ostacolano tale conoscenza), lotta che, come Althusser sottolinea, si svolge lungo la frontiera tra idealismo e materialismo, cioè tra opposte concezioni del mondo, che la filosofia rappresenta nel campo della teoria.

Nel concludere queste note, va sottolineato un punto teoricamente decisivo, la cui cruciale importanza, sempre ribadita da Althusser, è veramente difficile sottovalutare: la elaborazione di una teoria marxista della dialettica (i cui prolegomeni sono comunque da ricercare nel fondamentale contributo offerto, a tale proposito, dal pensatore francese e raccolto nella serie di saggi intitolata *Per Marx*). Il mancato sviluppo di questa elaborazione è risultato tanto più grave quanto più incalzante è stata ed è l'esigenza di interpretare - e dominare - le reali, violente, contraddizioni che la storia contemporanea degli ultimi decenni ha fatto esplodere in ogni parte del mondo e in ogni settore della società. Allo stesso modo, è rimasta senza risposta la fondamentale esigenza di produrre un'analisi concreta (ma teoricamente rigorosa) nel campo della transizione dal capitalismo al socialismo, nel campo dell'imperialismo come sistema mondiale, nel campo della teoria dello Stato e delle pratiche politiche, dove ben poco è stato prodotto dal marxismo (che possa essere considerato un arricchimento delle geniali intuizioni di Gramsci, non a caso riprese ed approfondite da Althusser), se si escludono le feconde teorizzazioni che su questi problemi centrali della pratica politica sono state sviluppate, per l'appunto, dalla scuola althusseriana (si pensi ai lavori di C. Bettelheim, S. Amin, N. Poulantzas, E. Balibar).

La capacità di leggere *Il Capitale* non è, allora, un'istanza di carattere ermeneutico, bensì la condizione per leggere il capitale (con la 'c' minuscola), ossia la società attuale. In altri termini, l'applicazione alla nostra società del modello teorico del modo di produzione capitalistico è il presupposto per determinare, sul terreno del materialismo storico, i metodi e gli obiettivi di una giusta pratica politica. Ben pochi pensatori del nostro tempo hanno saputo, come Althusser, affrontare il compito di coniugare lo sviluppo rigoroso della teoria marxista, in quanto scienza e in quanto filosofia, con la lotta contro le ideologie che dall'interno (umanismo, storicismo, economicismo) e dall'esterno (idealismo, neopositivismo, esistenzialismo) ne compromettono l'autonomia.

L'eredità che egli lascia alle nuove generazioni di marxisti militanti, in una fase di crisi profonda del movimento operaio e comunista italiano e internazionale - in una fase che ha reso evidente come la lotta del proletariato per l'emancipazione sociale sia più lunga e più difficile di quanto si potesse pensare nella prima metà del '900 -, consiste nel comprendere e portare avanti quel compito con uno spirito ancor più rigoroso e radicale, saldando all'insegnamento dei classici l'analisi concreta delle situazioni concrete, assolvendo quindi tale compito al livello superiore dell'egemonia, come seppero fare Lenin e Gramsci. Tutto ciò non significa altro che rinnovare la pratica teorica marxista-leninista, la sola pratica che permetta di operare la sintesi rivoluzionaria di teoria e politi-

ca, applicando la teoria all'analisi della "società presente" sia a livello nazionale sia a livello mondiale, e rendendo funzionale il lavoro teorico, oltre che alla lotta di classe del proletariato, alla costruzione del partito comunista che deve dirigere questa lotta.

Opere principali di Althusser:

*Per Marx*, Roma 1967;  
*Leggere Il Capitale*, Milano 1968;  
*Montesquieu. La politica e la storia*, Roma 1969;  
*Lenin e la filosofia*, Milano 1972;  
*Umanismo e stalinismo*, Bari 1973;  
*Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Bari 1976;  
*Freud e Lacan*, Roma 1977.

## Imparare il mestiere di pensare. La progettazione di un "Laboratorio di Filosofia"<sup>1</sup>

Fulvio Cesare Manara

Agli occhi di chi quelli di noi che lavorano oggi nelle scuole secondarie - almeno di coloro che si interrogano sul proprio lavoro - mi sembra che sia chiaro che è urgente superare in modo definitivo un modello didattico obsoleto, centrato (più che su una presunta monomedialità) piuttosto sulla standardizzazione e ripetitività, su un atteggiamento riduttivo di fronte alla complessità delle interazioni che avvengono in classe, ed anche nel rispetto della ampiezza di opportunità offerta dalla ampia varietà di tecniche di cui la pratica filosofica si è servita nel corso della storia. È necessario comprendere che la progettazione di una attività di insegnamento della filosofia richiede di mettere in atto un sistema complesso, e che occorre pensare a tale sistema secondo criteri del tutto nuovi.

La didattica della filosofia, probabilmente, può essere più avvertita (ed anche più efficace) nella misura in cui saremo in grado di far ricorso in modo combinato al più ampio spettro possibile di approcci e di metodologie, di strumenti didattici e di modelli.

Progettare un laboratorio di filosofia significa ripensare fin dai fondamenti le pratiche filosofiche e le pratiche di insegnamento della filosofia. Infatti, la pratica filosofica, come ogni pratica umana, è attraversata da tecniche e tecnologie, che è il caso di considerare attentamente e di riscoprire organicamente. Si tratta di ripensare la "scuola filosofica" in modo da trasformarla in un progetto in cui si possano mettere in atto ed esercitare, sulla base della possibilità di scegliere, nel più ampio e completo spettro di possibilità, le pratiche di cui la filosofia è costituita. Apprendere le "tecniche" filosofiche comporta l'idea del praticare esercizi filosofici, comporta l'acquisizione di abilità e competenze volte ad un attento utilizzo di una pluralità di dispositivi e strumenti, vecchi e nuovi, per poterne far uso intelligente e mirato in tempi e modi oppor-

tuni<sup>2</sup>. Senza questa "immersione" nella tecnica sarebbe del resto impossibile proporsi di esercitare il soggetto coinvolto nell'esercizio del filosofare anche a "distanziarsi" dal mezzo che usa, ad acquisire consapevolezza del dominio che le tecniche esercitano in lui mentre fa pratica di esse, per porre la questione del senso dell'esser soggetto alla tecnica, del praticare un metodo, ecc. Non credo che alcuna attività condotta dall'uomo possa sottrarsi a questo "sguardo filosofico". Ma è appunto solo con l'esercizio della filosofia, che si prende coscienza di tutto questo, che si acquisisce questo "sguardo".

Al di qua della "reificazione" delle tecniche, occorre ritornare alla *techne* come esperienza e pratica viva. Un "ritorno" alla filosofia come esperienza, iniziazione, "addestramento" e "arte": come quando si poteva connettere il termine "tecnica" a buona parte, se non a tutte, le pratiche di cui era costituito il filosofare: ad es., *dialektike techne*, *logike t.*, *rhetorike t.*, e via dicendo.

### Laboratorio di filosofia e prospettive di didattica della filosofia

Nel nostro paese, la ricerca in didattica della filosofia ha compiuto nel corso del secolo, - sia detto a grandi linee - i seguenti sviluppi:

- la polemica di inizio secolo tra l'impostazione "tematico/disciplinare" tipica dell'atteggiamento positivistico e quella storicista e storicistica (che suggeriva come criterio la sequela dell'asse storico-cronologico): quest'ultima venne integrata a partire dagli anni Venti nei programmi di insegnamento ministeriali;
- la polemica, molto diffusa, fra "metodo storico e metodo zetetico", che esauriva quasi completamente i termini del dibattito negli anni del primo dopoguerra, ma che ancora era diffusa e vivace negli anni Settanta: alla didattica "storico/cronologica" si contrappose l'approccio critico/problematico, alla cui base sta l'identificazione di dilemmi e problemi e la loro discussione, ma senza che questo mutasse alcunché nei Programmi Ministeriali. Nel frattempo, fin dagli anni '50, ferve il dibattito sulla riforma della secondaria, e, di concerto, sulla modifica dei programmi di filosofia...;
- il dibattito connesso con la pratica della lettura diretta dei testi, "riscoperto" progressivamente a partire dagli anni Settanta;
- la scoperta della "programmazione", e della possibilità di operare razionalizzando i percorsi in maniera più complessa rispetto alla sequela storico-cronologica; esigenza mossa soprattutto dall'introduzione del modello comportamentistico in didattica. Sempre in relazione a questo modello, si è sviluppata negli anni Settanta e Ottanta anche una attenzione alle "abilità" ed ai "com-

portamenti" indicatori di apprendimento in filosofia, la quale è stata orientata in grandissima prevalenza attorno alle "abilità di lettura dei testi" - come documentano i programmi "Brocca" diffusisi agli inizi degli anni '90;

- la "rivoluzione" introdotta dai "nuovi media", dalle nuove tecnologie della comunicazione e delle nuove possibilità offerte da ipertesti, multimedia e telematica - la quale ha fatto emergere la consapevolezza della inscindibilità ed interdipendenza esistente tra le tecniche dell'espressione e della comunicazione, da una parte, e attività e prodotti della mente umana, dall'altra;
- la rivoluzione introdotta dai radicali mutamenti di paradigma generati dai risultati delle ricerche nelle odierne scienze cognitive (prima del "cognitivismo" e poi, in particolare nel cosiddetto "costruttivismo"), con la connessa "destrutturazione" dei saperi e delle pretese di "fondazione epistemologica", nonché il rilancio di domande radicali sulla natura dei processi comunicativi, informativi, conoscitivi e di apprendimento.

Attorno alle diverse "fasi" di questo dibattito (che comportano anche permanenze significative e "fratture" epistemologiche vere o presunte) si è andato prendendo coscienza, se vogliamo, della complessità del problema dell'insegnamento filosofico in genere. È altresì chiaro che per l'analisi di questo processo due sono i possibili punti di vista di cui si deve tener conto: quello "interno" alla tradizione filosofica, e quello "esterno", ossia quello proveniente da mutamenti in qualche misura indipendenti dalla disciplina filosofica.

Progettare un laboratorio di filosofia comporta assumere la prospettiva già da tempo diffusa nel modello della "didattica attiva", ma non solo. Significa mettere in atto una ricerca ed una sperimentazione capaci di cogliere olisticamente e integralmente gli apporti di tutti gli "indirizzi" didattici, con occhio "comparativo", in direzione di un vero "sistema" della didattica della filosofia. Per parafrasare Terenzio, nessuna delle pratiche filosofiche è estranea a chi si deve occupare di didattica della filosofia. E nessuna "pratica" può al contempo dichiararsi esauriente ed esaustiva, può reclamare per sé una "superiorità".

Presupposto chiaro è che di filosofia e del suo insegnamento sono competenti e responsabili<sup>3</sup> prima di tutto i filosofi, e quindi che la filosofia non rinunci alla ricerca della propria identità, come identità complessa, anche aperta e in divenire, com'è ovvio.<sup>4</sup> Questo comporta che si tengano sotto controllo i rischi dell'invadenza da parte di mode pedagogistiche o psicologiche, pur non escludendo un serio confronto con le teorie delle scienze umane in merito a conoscenza, apprendimento e relazione educativa. Inoltre, che si prenda sul serio la necessità di evitare con cura ogni ristretto, chiuso e riduttivo punto di vista elevato a unica categoria interpretativa o progettuale. Il che implica continuare nel ripensamento delle premesse teoretiche di ogni "modello" come nella

sua "implementazione" operativa, ma anche, e senza soluzione di continuità, cercare di identificare i paradigmi comuni e le domande ad essi connesse. E significa fare tutto questo "sperimentalmente", consapevoli della presenza di "teoria" in ogni esperienza e della necessità di chiarire i contorni delle pratiche e il loro "portato" noetico e metacognitivo.

### L'idea di un laboratorio filosofico

Il "Laboratorio" è prima di tutto un ambiente, in cui raccogliamo i materiali, i dispositivi, le installazioni e gli apparecchi utili per compiere esperienze tecniche o scientifiche, esperimenti, ricerche, studi. È un luogo in cui si compiono attività di ricerca e costruzione (nel nostro caso, di apprendimenti, ma non solo: del proprio stesso senso del Sé). E poi è anche un'officina: una "impresa collettiva", fondata su una rete di rapporti e interazioni tra tutti i partecipanti al lavoro stesso; richiede un lavoro comune, collaborativo, quindi dev'essere luogo di una vera interazione comunicativa. In un laboratorio c'è chi è già pratico dell'arte (o del mestiere) e c'è chi è apprendista.

Così, il laboratorio di filosofia è lo spazio in cui, con la disponibilità di tutte le possibili risorse materiali ("strumenti" atti a far pensare), permetta alle risorse umane, intellettuali e scientifiche, di "autoprogettarsi" nella definizione di progetti formativi e di solidi percorsi di apprendimento, ma soprattutto di autentiche esperienze e cammini di pensiero.

Non solo luogo in cui le risorse possano dispiegarsi, ma anche luogo in cui al centro non si situano gli strumenti, bensì i comportamenti basati sul mettere in comune le esperienze individuali, le pratiche stesse dei saperi, sulla loro elaborazione critica, e quindi su un comportamento che nelle relazioni interpersonali si basi sulla cooperazione e sulla compartecipazione. Non si teme un continuo aggiornamento di metodi e di approcci.

Luogo, spazio in cui c'è qualcuno che pensa, che compie un'esperienza di pensiero attraverso la quale apprende a ridefinire, senza posa, la propria stessa autocoscienza.<sup>5</sup>

Il termine "Laboratorio" non è forse il più adeguato, per rendere con immediatezza quanto intendo. Non lo ritengo peraltro nemmeno troppo decettivo. Certo, rispetto a quanto si desume in merito da alcuni manuali di filosofia che recentemente cominciano a far ricorso a questa espressione,<sup>6</sup> si comprende, credo, che qui si tratta di ben altro. Non è mia intenzione rimanere ai margini della prassi didattica, definendo questa o quella operazione da compiere, predisponendo questo o quel materiale di lavoro. Per me si tratta di un ripensamento organico

dell'intera gamma di problemi e prospettive della didattica della filosofia.

Nel pensare al "laboratorio filosofico" ho tenuto presente le acute osservazioni e le domande kierkegaardiane in merito alla efficacia della "cattedra" nell'avviamento al pensiero filosofico, ed alla pratica del pensiero filosofico. «Io essenzialmente - ci dice Kierkegaard - voglio esporre quella forma di comunicazione di cui vale - o incondizionatamente o condizionatamente - che non c'è alcun oggetto, ma l'oggetto è posto dialetticamente in modo che quel che vi è di dialettico, ciò che ne segue dialetticamente, è precisamente il pensiero totale di queste lezioni - io subito rifletto se ciò comincerò ad esporlo da una *cattedra*, cerco di esporlo, se ciò non è in contraddizione con l'argomento ch'esporrò»: in filosofia un "oggetto" definito di studio non sembra esistere, e la verità della filosofia non è una conoscenza già strutturata e disponibile, in qualche modo "trasmissibile", quanto piuttosto un'esperienza di trasformazione delle proprie concezioni e visioni del mondo, una loro radicale messa in discussione, e, se vogliamo, il costante interrogativo sulla "coerenza" fra di esse e le proprie stesse disposizioni di vita. La filosofia può offrire quei "mezzi di autoriflessione" che possono condurre infatti ciascuno a darsi conto di sé, nel senso di porsi sempre di nuovo la domanda: «come devo vivere?». E la risposta a quest'ultima domanda, tanto per gli allievi come per i docenti, si deve giocare nel prendere sul serio prima di tutto l'esperienza che insieme stanno vivendo, ossia il compito della formazione intellettuale, nonché della responsabilità nei confronti di sé e degli altri, nella comunità di chi ha preso sul serio la sfida della conoscenza (*sapere aude*).

Per l'allievo, il laboratorio di filosofia è un'istituzione che mira proprio a non essere "scolastica", ossia a non finire per uccidere le intelligenze, quanto piuttosto a risvegliarle, disciplinarle e farle crescere.

Per il docente, il laboratorio è una maniera di vivere la scuola, coltivando prima di tutto per sé lucidità e autonomia di giudizio, vivacità intellettuale e culturale: una forma di resistenza sul campo contro ogni pressione diretta a ridurlo a impiegato e burocrate.

#### **La questione dello "statuto epistemologico" della filosofia o lo "specifico" della disciplina filosofica**

Ovviamente, per progettare tutto questo si deve riproporre senza paura la domanda sul "che cosa", sul "quid" in questione: la filosofia stessa, la pratica filosofica. Il nostro secolo ha sviluppato talmente a fondo la destrutturazione di qualsiasi orizzonte da rendere sospetto oggi persino l'atto impegnato di chi

pone l'interrogativo "che cos'è la filosofia?", "chi è il filosofo?". E, si badi, non è tanto il sospetto ad essere "pericoloso": è l'atteggiamento di chi si accontenta del sospetto come di un *dato*, e finisce nell'indifferenza (atteggiamento quanto mai antifilosofico).

Dal punto di vista della didattica, posso per prima cosa affermare che tutto il "laboratorio" fonda il suo statuto sull'idea kantiana che non si tratta di "insegnare filosofia", quanto di insegnare a "filosofare".<sup>8</sup> Per prendere realmente sul serio questo modo di intendere la didattica filosofica, occorre anche cambiare l'idea dell'insegnamento (e in questo troviamo ampia conferma nelle scienze umane e nelle scienze cognitive). Ma dobbiamo, alla fine, anche ripensare davvero la natura della filosofia e la natura della comunicazione filosofica.

Non avendo certo la folle pretesa di dir qualcosa di "conclusivo" su questo interrogativo, avanzo però qualche nota su questo problema, che può anche essere formulato, forse più scolasticamente, come la questione dello "statuto epistemologico della filosofia".<sup>9</sup> Si tratta di un problema su cui c'è insieme troppo e troppo poco. C'è troppo, se pensiamo che praticamente ciascun filosofo, in un modo o nell'altro, ha chiarito il suo atteggiamento nei confronti della risposta alla domanda "Che cos'è la filosofia?" (ma questo materiale, per quanto probabilmente enorme, è frammentario, e giace disperso nella diaspora della "biblioteca di Babele" filosofica). E c'è troppo poco, se pensiamo a quanto scarsa è la bibliografia sistematicamente condotta su questo specifico problema. Si tratta di una situazione problematica, anche defatigante, colta da tutti coloro che affrontano l'iniziazione filosofica. È la classica situazione in cui ci si deve immergere nella ricerca, ma più la ricerca avanza, meno sembra verrà fuori una risposta.

Si badi bene: non si tratta di "provare" in un modo o nell'altro che si da uno "statuto epistemologico" della filosofia, o, viceversa, che esso non c'è. La faccenda è piuttosto relativa all'istanza di proporre una fenomenologia del discorso filosofico sulla filosofia e sulla sua natura, proprio nel tentativo di cogliere l'orizzonte di questo stesso interrogare.

Siamo di fronte, prima di tutto, all'incrocio ed allo scontro fra molteplici "punti di vista" filosofici (ma non ho la pretesa di richiamarli qui tutti). Per prima cosa, chi, muovendo dalla classica formulazione aristotelica, pone il problema definendo la filosofia come un "sapere", e pertanto fa ricorso ad una nozione allargata di epistemologia (quella per cui essa non è altro che teoria della conoscenza), utilizzando *a rebours* la differenziazione tra la scienza antica e le scienze sperimentali moderne e contemporanee, e poi, dovendo ovviamente porsi il problema di "che cosa" e "come" conosce la filosofia, sostiene che l'oggetto specifico del "sapere filosofico" è l'intero, la totalità, e il suo "meto-

do" della ricerca del fondamento (sia nel momento ermeneutico che in quello più propriamente fondazionale). Fatto sta che spesso ci si dimentica che la ricerca che conduce al "sapere" non scientifico, alla *sophia* (sapienza-saggezza), per gli stessi greci, rappresenta una specie di "paradosso", dato che si deve riconoscere che il filosofo non è "sapiente", ma è solo chi *ricerca* la sapienza... Poi, al lato opposto, coloro che rifiutando questa identificazione della filosofia, sostengono che la filosofia non è né scienza né eminentemente conoscenza, ma lo spazio delle *Weltanschauungen*, ciascuna con un suo *Weltbild* e una sua donazione di senso. Ma se la *Weltanschauung* che adottato è descrivibile, comunicabile, ovvero può aprirsi al dialogo con altre *Weltanschauungen*, "condividendone almeno in parte le ragioni" allora vuol dire che lo spazio in cui tale confronto e dia-logo in qualche modo è uno spazio aperto e "superiore" rispetto alle *Weltanschauungen* stesse...

Ma c'è anche, com'è noto, chi ad es. rifiuta l'introduzione di una qualche differenza tra filosofia e scienza, intendendole entrambe nel senso proprio di *episteme* (conoscenza certa e necessaria).

La rosa di domande che costellano questo universo di discorso vanno così dalla ricerca dell'identità della filosofia, al suo significato, alla identificazione del suo oggetto e/o del suo fine (talvolta anche della sua fine); o ancora, dalla declinazione dei suoi "metodi" (come il "metodo" dialettico, il "metodo" fenomenologico, o quello scettico, il "metodo" trascendentale, quello analitico-linguistico, quello ermeneutico e quello dialogico-confutativo) o dei suoi principi (come il principio di non contraddizione e il principio di ragione).

Insomma, non siamo molto lontani dall'apparenza di una babele filosofica, più o meno analoga a quella di cui Kant si lamentava a proposito delle metafisiche...<sup>10</sup>

Dal punto di vista didattico, ossia di chi pensa alle possibilità ed alle opportunità della formazione filosofica, non possiamo però sfuggire all'opzione teoretica, e semplicemente predicare un sincretismo da "melting -pot" filosofico, o un pluralismo dottrinale che resti sulla superficie delle domande filosofiche, o peggio, conduca a confondere i problemi filosofici con i "problemi dei filosofi". Nel momento della progettazione formativa, ossia pensando a come iniziare al filosofare le nuove generazioni, non è possibile sottrarsi ad una decisione. Mi pare possibile suggerire che nel laboratorio di filosofia di fatto possiamo trovare gli elementi per porre in atto un atteggiamento filosoficamente rispettoso dell'apertura tipica di questa disciplina, e nel contempo, capace di formare in profondità, e formare all'esercizio stesso di questa attività libera ed aperta. Forse mai come di fronte al problema dell'insegnare filosofia il filosofo è messo di fronte alle esigenze trasversali e comuni della pratica filosofica, più

che a quelle del proprio specifico orizzonte conoscitivo e culturale.

E proporrei pertanto le due indicazioni seguenti.

- 1) La filosofia non va intesa esclusivamente come "dottrina", quanto come "attività".
- 2) In secondo luogo, la filosofia non va intesa come una pratica estranea alla vita di chi l'affronta, quanto piuttosto come una pratica che coinvolge la persona integralmente.

L'esercizio della filosofia quindi sarà inteso non solo e non tanto come "progetto conoscitivo" (semplicemente un sapere tra i saperi), ma "exemplum" via iniziatica alla scoperta:

- a) della "questione del sapere" (coscienza teoretica): strumento non solo e non tanto per accrescere le conoscenze, quanto piuttosto per metterle a punto, e soprattutto, ristrutturarle rendendosene conto, prendendo consapevolezza dei paradigmi noetici ed epistemologici su cui poggiano (o della loro "assenza"), acquisendo consapevolezza della loro fragilità, nel senso della difficoltà ed inesauribilità della pratica di fondare adeguatamente i saperi;
- b) della "questione dell'esistere" (coscienza cosmica<sup>11</sup>): in gioco è sempre il "vivere filosoficamente".

La filosofia non verrà più intesa come "teoria", ossia semplicemente come "discorso su qualcosa". Si dovrebbe evitare che essa finisca per essere *solo* una teoria nella quale non si dia notizia né presenza di ciò che conta nella vita. Se essa deve garantire mezzi per l'autoriflessione, ebbene, alla fine può essere un'esperienza significativa, ossia un'esperienza capace di condurre chi la pratica ad affrontare l'essenziale quesito: come devo vivere? Essa può condurre ciascuno alla chiara consapevolezza della propria visione del mondo, così come delle proprie relazioni con gli altri e con il tutto. Mi è sempre sembrato perlomeno discutibile il pudore con cui molta filosofia contemporanea (specialmente quella accademica) ha francamente deliberato di non intromettersi nelle decisioni esistenziali individuali, insomma, di completamente "lasciare al singolo" il problema di gestire la risposta diretta ed agita alla domanda su "come debba vivere". Ad esempio Karl Jaspers, autore certo non accusabile del "peccato sistematico" censurato da Kierkegaard, sostiene che "La visione del mondo effettiva resta una cosa di pertinenza della vita", e che la filosofia in sostanza accetta di ritirarsi da ciò che è direttamente significativo per l'esistenza: «Noi non diamo notizia di ciò che nella vita conta».<sup>12</sup>

Ha scritto molto chiaramente Pierre Hadot: «Non si potrebbe forse definire il filosofo non già come un professore o uno che sviluppa un discorso filosofico, ma invece, secondo la rappresentazione costante nell'antichità, come un uomo che conduce una vita filosofica? (...) Ma che cosa significa vivere da

filosofi? Che cos'è la pratica della filosofia? (...) Essa è essenzialmente uno sforzo finalizzato a prendere coscienza di noi stessi, del nostro essere-al-mondo, del nostro essere-insieme-all'altro, uno sforzo, anche, per "reimparare a vedere il mondo", come diceva Merleau-Ponty, per raggiungere inoltre una visione universale, grazie alla quale saremo capaci di metterci al posto degli altri superando la nostra propria parzialità». <sup>13</sup>

È peraltro vero, come ho accennato sopra, che qualsiasi "sapere", e non solo la filosofia, viene oggi sottoposto ad una revisione analoga, di tipo "anti-reificazionista", "antifisicalista".

### La costruzione dei saperi e dei percorsi di apprendimento (oltre l'"insegnamento")

Noi così non insegniamo filosofia, e tantomeno le dottrine dei filosofi (in fondo, non si può "insegnare la filosofia" così come non si può proprio insegnare nulla, se intendiamo con "insegnare" semplicemente il "trasmettere" qualcosa): noi, se lo sappiamo fare, possiamo mettere in atto situazioni in cui permettiamo che si creino nuovi problemi per i nostri interlocutori, e ci dovremmo chiedere se riusciamo a creare nei nostri uditori, o meglio, in chi dialoga con noi, nuove intuizioni, nuovi pensieri e nuove azioni. <sup>14</sup> "Insegnare" va generalmente inteso come "il processo di creare nuovi processi" e non può certo essere confuso con l'elargizione (il travaso) di un bene chiamato "sapere" o "conoscenza". L'insegnamento non può più essere inteso come trasmissione di sapere (non ha mai potuto essere tale), e l'etimo del termine "mettere segni dentro" è fortemente riduttivo e improprio, in quanto è il riflesso della reificazione dei processi informativi e comunicativi. <sup>15</sup>

Le epistemologie "riduzioniste" hanno tutte invece in qualche modo ricondotto il sapere al modello "rappresentazionista" per cui conoscere è il render conto nella rappresentazione di un "oggetto" di un mondo, "esterno, oggettivo, misurabile". La struttura e lo sviluppo delle conoscenze probabilmente è di natura ricorrente e circolare, e sembra che non possano esistere "basi" o fondamenti quali che siano (soggettive od oggettive) in grado di garantire una volta per tutte un'certezza "fondativa" definitiva. <sup>16</sup> Così, il riconoscimento della circolarità inevitabile tra azione ed esperienze (del fatto che ogni azione è conoscenza ed ogni conoscenza è azione) è divenuto il punto di partenza e il filo conduttore dell'epistemologia costruttivista contemporanea. <sup>17</sup>

Ma c'è un "rimedio" alla fuorviante metafora dell'Imbutto di Norimberga. È possibile infatti pensare alla attività didattica e formativa come la *gestione* dei

"veicoli di potenziale informazione". Ogni attività scolastica allora deve essere intesa come una occasione per creare situazioni in cui l'allievo possa attivare i propri processi di apprendimento e di "esercizio del pensiero".

Il "Laboratorio" di filosofia è concepito pertanto (in analogia con quanto suggerisce Antonio Calvani <sup>18</sup>) come uno spazio fisico, relazionale e mentale in cui si possa disporre delle risorse, tanto materiali e strumentali quanto umane e relazionali, per creare percorsi di apprendimento, ma soprattutto di *iniziazione* e di *formazione* filosofica, in tutte le possibili forme.

### La comunicazione autentica e il dialogo filosofico (significatività delle pratiche)

Se continuassimo a ritenere che il *logos* della filosofia si riduca al parlare, al dire, all'esprimersi (affermare, asserire, sentenziare, discutere), commetteremo un errore fatale. *Logos* è sempre atto del *legein*, quindi è anche raccogliere, riunire, radunare, serbare, custodire, tenere in serbo, posare, lasciare-stare-innanzi, ecc. Il problema dell'ascolto è proprio la riscoperta dell'altra metà del *legein*, quella dimenticata, in vista di una "accezione integrale del *logos*". <sup>19</sup>

Da questo segue che nella prassi del laboratorio di filosofia la comunicazione come sistema di procedure interattive e di mezzi non può essere gestito solo *tecnicamente*. Serve infatti quella che Kierkegaard ha chiamato la "duplicazione": non solo "padronanza del mezzo comunicativo", per cui si pensa di "dominare il mezzo che domina la comunicazione", ma piuttosto far "avvenire una situazione", far accadere un evento, trasformare l'esistenza: e questo vale sia per l'attivazione dell'esperienza della "paralisi attiva" (che riguarda l'aspetto teoretico ed epistemologico della ricerca), sia per la "filosofia come maniera di vivere" (ossia l'aspetto esistenziale e morale). L'autenticità della comunicazione è una finalità da mantenere ben ferma: praticare questo laboratorio è un evento che coinvolge le persone implicate in esso, le loro opinioni, le loro visioni del mondo, e il loro modo di essere. <sup>20</sup>

Attraverso l'attivazione di situazioni comunicative autentiche, l'allievo stesso dev'essere coinvolto nel "*training*" dei modelli di pensiero e di espressione, delle pratiche filosofiche e degli esercizi spirituali identificabili un fecondo dialogo con i filosofi del passato.

Insomma, la didattica nel laboratorio di filosofia ha come punto focale l'assunzione dell'orizzonte di senso e di valori degli studenti. Non si deve intendere l'ascolto semplicemente come l'attenzione prestata a chi parla, sia

esso il docente oppure il filosofo antico.<sup>21</sup> Si deve intendere l'ascolto prima di tutto come l'atteggiamento rinnovato che chi insegna deve prestare nei confronti di chi deve formarsi. Il perno dell'attività del laboratorio è il coinvolgimento dei destinatari dell'"insegnamento" filosofico, attraverso esperienze con le quali essi prendano consapevolezza delle loro visioni del mondo, per poter dialogare con gli autori del passato, con i compagni e con il docente. Questa prospettiva intende portare al riflessione degli allievi su se stessi, sul proprio mondo, sui problemi dell'esistenza, della società contemporanea verso una trattazione più critica, matura e filosoficamente avvertita. La meta, ovviamente, è la competenza negli stili di pensiero, nella concettualizzazione, nelle strategie argomentative proprie del filosofare.

Pertanto, ogni attività condotta nel laboratorio dev'essere progettata per essere significativa. Questa "significatività" si deve intendere su due livelli: uno relativo al soggetto coinvolto, che deve sentirsi interessato, partecipe, attore e non spettatore sulla scena del laboratorio stesso; il secondo invece pertinente all'oggetto in questione (si debbono privilegiare le "domande legittime", le questioni filosofiche, e non le "questioni dei filosofi" o le domande "illegittime").

#### **La comunità filosofica di apprendimento e ricerca**

Sarebbe altresì necessario che si comprenda con precisione lo specifico del gruppo orientato all'apprendimento. Non un qualsiasi gruppo, ma una comunità di ricerca. E non comunità di ricerca qualsiasi, ma una comunità di ricerca "filosofica".

Dobbiamo infatti pensare a quali nuovi ambienti formativi possano essere adeguati.

L'animazione di una "comunità di ricerca" è una via sperimentata, nell'insegnamento della filosofia, soprattutto grazie alla proposta della *Philosophy for Children*, ma, com'è evidente, è assai significativa anche al di fuori di questo contesto particolare.

Progettare un ambiente come una "comunità di ricerca" è impresa ardua, non comune, faticosa e difficile se si continua a muoversi in un paradigma rigido ed in un ambiente straniante come quello della scuola tradizionalmente intesa. Se la scuola si affida a presunte certezze (possesso del sapere, della conoscenza) essa incarna una forma di credenza, nel senso in cui la intendeva Peirce. La ricerca, sempre per Peirce, è invece una forma di lotta, che muove dal mettere in crisi le certezze della credenza. "L'irritazione del dubbio genera

una lotta per raggiungere uno stato di credenza. Chiamerò questa lotta ricerca, anche se si deve ammettere che questa non è qualche volta una designazione molto adatta".<sup>22</sup> Se la credenza è simboleggiata dall'immagine della barca con le vele piegate nel porto, il dubbio è l'atto dell'abbandonare il porto e la ricerca può essere rappresentata dalla navigazione aperta, fino al limite dell'immagine di una nave in mare aperto, senza nessuno a bordo che conosca le regole della navigazione.<sup>23</sup>

La proposta di far filosofare gli allievi, trasformando la classe in una "comunità di ricerca" non è un'avventura rischiosa per la scuola: è forse la prospettiva unica che le resta se vuole davvero rappresentare l'avventura del sapere e della ricerca per quello che sono, oggi.

E una comunità di ricerca non è un azzardo, è un'esperienza orientata (ha sempre una meta), ha sempre una direzione, il processo coinvolto è sempre quello del dialogo (come distinto dalla semplice conversazione, e da altre forme di interazione comunicativa), è la risultante di processi critici e creativi (pensiero critico e creativo lavorano in interfusione).<sup>24</sup>

L'ideale di una comunicazione non manipolativa, della creazione di una partnership di individui liberi ed eguali, lo stabilirsi di una relazione simmetrica, la reciproca esplorazione dell'altra individualità, la costruzione cooperativa delle conoscenze, intesa come impresa comune, sono le caratteristiche dominanti e significative di questo contesto e di questa proposta. Non c'è che dire: qualcosa di diverso dal comune "gruppo classe". Ma non una utopia irraggiungibile.

#### **La "circularità delle pratiche"**

Per questo, al centro del progetto del laboratorio filosofico sta il principio della "circularità delle pratiche" (cfr schema Tab. 2). Anziché ripetere modelli desueti (quali la pedissequa sequela del manuale, ma anche lo slogan della "centralità del testo", ecc.) si intende il laboratorio come lo spazio fisico e relazionale in cui l'allievo potrà far pratica del filosofare, acquisendo le abilità indispensabili ad un pensiero autonomo e critico, e, proprio per questo, anche aperto al dialogo ed all'ascolto. Tutte le modalità di elaborazione del pensiero filosofico sperimentate dai filosofi nel corso della storia sono utilizzabili, con una opportuna mediazione didattica, ma nel rispetto delle esigenze di autenticità e significatività.

La progettazione del laboratorio quindi non solo farà ricorso a modelli di "lezione" i più diversi,<sup>25</sup> ma anche svilupperà molteplici possibili forme di eser-

citazione (sia nel campo dell'oralità – nelle sue varie forme – che nella scrittura e nella lettura, ecc.).<sup>26</sup> Essa prevederà, come si è detto, l'integrazione feconda dei diversi esercizi e delle diverse pratiche, la progettazione integrata delle attività. Il criterio della circolarità delle pratiche significa costante attenzione al fatto che non si pratica mai una attività "isolatamente" dalle altre, e che spesso esse si intersecano e si confondono, in un modello a rete, e senza che si possa pensare ad una sequenza privilegiata o ad un ordine predefinito.

Come sa chiunque abbia insegnato, non è possibile compiere attività di lettura di testi senza far ricorso ad operazioni complesse, di natura dialogica. Quand'anche ci limitassimo al modello della "lectio" originaria, tutta condotta dall'insegnante, ci rendiamo conto che in essa si integrano analisi dei testi, fornitura di parafrasi e di interpretazioni, elaborazione di un commento, gestione di un discorso frontale da parte del docente. Nello stesso momento, se tenessimo conto di quanto fa lo studente, oltre il puro ascolto silenzioso, noteremmo che la "scrittura" è coinvolta (se prende appunti). Ma si può pensare anche alla interruzione del docente con domande, e via dicendo... Molte sono le pratiche in gioco in questa concreta e complessa interazione.

La "circolarità delle pratiche" è infine un criterio metodologico che lo stesso studente dovrebbe riconoscere, e di cui dovrebbe cogliere la natura, per poter acquisire migliore consapevolezza delle proprie stesse procedure di studio e di elaborazione del pensiero.

Proviamo a toccare, molto brevemente, gli ambiti più evidenti (le macropratiche).

### Oralità e scrittura nel laboratorio filosofico

Il tema dell'oralità ci rimanda al discorso sopra svolto sull'aspetto della comunicazione interpersonale diretta, l'unica che davvero possiamo definire "interattiva". Credo però che, nonostante vecchie consuetudini, lo stesso spazio dell'oralità in filosofia sia ancora tutto da esplorare. Tradizionalmente infatti, nella prassi della didattica filosofica, "oralità" significava solo due cose (quelle condotte in prevalenza in classe: "lezioni frontali" e "interrogazioni"). Credo sia a tutti evidente la povertà di questo modo di considerare il problema.

Discorso, Conversazione, Discussione, Dialogo: siamo così sicuri di comprendere bene di che si tratta? Sappiamo distinguere tra queste diverse forme dell'oralità, oppure sentiamo il bisogno di una più attenta fenomenologia? Sappiamo per intuito della differenza tra la chiacchiera e la conversazione, ma forse occorre cercare di cogliere meglio le differenze che intercorrono fra

una conversazione, una discussione, una disputa, e un dialogo. Forse dobbiamo pure considerare più attentamente le modalità di attuazione e gestione di queste diverse pratiche.

Tutti noi ci rendiamo conto che buone discussioni, per quanto non frequenti, producono in classe situazioni memorabili, e sono efficaci. Forse possiamo dire che si tratta dell'attività intellettuale più stimolante e memorabile a scuola. Abbiamo altresì vissuto la situazione in cui, a voler a tutti i costi stimolare un dialogo, proprio non ci si riesce. Sarebbe bene decidersi a non lasciare queste attività al caso. E per questo occorre procedere ad uno studio ed un ripensamento strutturale delle pratiche dell'oralità.<sup>27</sup> Pensiamo ancora, ad esempio, a come si può (e si deve) procedere nell'eventuale valutazione di una attività orale che non sia, ovviamente, il colloquio, la tradizionale "interrogazione").

Ci sono comunque anche altri di problemi a cui è bene che ci dedichiamo con attenzione. Procedo ad una semplice identificazione: come guidare una discussione filosofica, quali strategie possono essere messe in atto, dato che c'è differenza tra una discussione qualsiasi, una buona discussione e una discussione filosofica;<sup>28</sup> come orchestrare una discussione.<sup>29</sup>

Dovremmo inoltre riflettere sulla relazione tra dialogo e pensiero. Di solito accade proprio che la riflessione venga attivata e generata da un dialogo, piuttosto che il contrario. Consideriamo lo stimolo all'elaborazione di un'argomentazione che un contesto dialogico può fornire, ad es., solo l'attivazione e l'identificazione di domande/criterio come "cosa ha detto l'altro?" (l'esercizio della rielaborazione in forma di feed-back di un messaggio ascoltato), o "cosa avrebbe potuto dire?", o ancora, il ripensare a cosa io in prima persona ho detto e cosa avrei potuto dire, ecc.

A tutti è noto il "metodo" del dialogo socratico: ma ci siamo mai chiesti realmente se è possibile "insegnare" socraticamente? Abbiamo tentato davvero di compiere qualche esperienza sperimentale in merito?

Nel contesto del dialogo orale, è abbastanza agevole condurre dal problema alla domanda: e guidare all'esperienza dell'interrogare radicale, che è propria della sola filosofia.

Voglio infine far cenno alla possibilità di attivazione di un dialogo muovendo dalla presentazione di "dilemmi"; alla possibilità di attuare il *brainstorming* "filosofico" e il dialogo clinico, al fine di far emergere le opinioni esplicite o implicite degli allievi su un qualsiasi concetto, tema o problema.

Il tema della scrittura nell'insegnamento filosofico, meno abituale in Italia, ci spinge invece a considerare come un adeguato addestramento alla pratica filosofica necessiti anche di esercizi di scrittura (nelle più diverse forme).

Questo aspetto delle tecniche della filosofia si scontra con uno dei più vieti pregiudizi della nostra tradizione italiana: la presunta, insuperabile "oralità" della disciplina filosofica. Già nei nuovi programmi Brocca si muove qualche passo in direzione utile a smantellare definitivamente questo preconetto. Vero che la filosofia probabilmente nacque in un contesto prevalentemente orale, e che ciascuno di noi entra nell'universo del linguaggio, nasce alla parola nell'oralità, ed ivi esercita, sotto forma di apprendistato, il "training" del suo apprendimento della lingua.

L'esercizio della filosofia, e il suo studio però, si sono invece sviluppati tradizionalmente perlopiù nel contesto della cultura chirografica, facendo ricorso alle tecnologie della scrittura (ambiente nel quale la più gran parte dei prodotti dell'attività filosofica si sono poi "materializzati").

Pensiamo però a come la pratica della scrittura possa essere per gli allievi un esercizio spirituale: il che vuol dire semplicemente smetterla di pensare che la questione della scrittura si limiti alla previsione di prove scritte, test o composizioni filosofiche. Non vedo perché non possiamo pensare che la pratica della scrittura filosofica possa esser condotta da parte degli allievi anche per elezione, o su domande da loro ritenute legittime. È chiaro che questo comporta un lavoro arduo e complesso (inseparabile dall'esercizio delle altre pratiche del laboratorio). È altresì chiaro che l'allievo, se sceglie autonomamente, deve poi essere seguito in modo personalizzato con un "tutoraggio" individuale. Credo vada anche ricordato che la scrittura filosofica si è manifestata nella storia con una pluralità di modelli, il che rende ancora più possibile una opzione personale per il genere preferito.

Infine, ritengo sia questa una pratica necessaria per permettere a chi compie studi superiori di abbandonare definitivamente una concezione ingenua della scrittura, per coglierne le possibilità di vero esercizio spirituale, nel quale si compie un processo generativo del pensiero, più difficile e meno spontaneo rispetto alla comunicazione orale, ma che, proprio per questo, permette il venir alla luce delle tecniche che la scrittura rende esplicite e "visibili". Insomma, scrivere aiuta a divenir consapevoli del proprio stesso pensiero in atto, e, se praticata in un contesto rispettoso del motto "provando e riprovando", alla fine diviene un'esperienza cui non si può più rinunciare.

### **La pratica della lettura: testi, ipertesti, ipermedia e ricerca filosofica**

Siamo in un tempo in cui circolano apocalittiche previsioni sulla "morte del libro". Fra i profeti della società multimediale sono abbastanza diffuse infat-

ti catastrofiche previsioni in merito al libro a stampa: Nicholas Negroponte, ad es., sostiene che il libro a stampa sia un *medium* obsoleto, destinato ad essere rimpiazzato da ipertesti, ipermedia e realtà virtuale.<sup>30</sup> Sosterrei, piuttosto, la non linearità del processo di mediamorfosi (sulla mia scrivania, vicino all'elaboratore, troviamo la penna stilografica e la matita, che non sono divenute affatto obsolete).

In un laboratorio di filosofia non è possibile che non facciano la loro comparsa, come co-protagonisti a tutti gli effetti, i libri dei filosofi. Certamente, non penso sia da escludere la possibilità di ricorrere anche alle nuove edizioni elettroniche di tali testi. Ma ritengo sia bene intendere la presenza dei testi in tutte le loro forme, e non in una esclusiva.

Non è possibile qui entrare nei dettagli illustrando le tecniche da mettere in conto per poter gestire le poliedriche possibilità dell'esercizio della lettura (ne siamo, credo, tutti consapevoli).<sup>31</sup> Ma una panoramica delle "forme" della lettura può essere utile, per quanto rapida essa sia. È indubbio che sull'importanza della lettura degli autori in questi ultimi anni l'evoluzione della didattica filosofica si è accelerata molto. Ed è ovviamente un bene. Posso per prima cosa affermare che leggere un libro è cosa diversa dal navigare in un ipertesto, e altro ancora è navigare in un ipermedia: sono attività e pratiche di lettura distinte, ciascuna con la sua valenza e le sue possibilità (nonché con i suoi limiti).

Ma, piuttosto, vorrei facilitare un ripensamento critico del motto della "centralità del testo" nella didattica della filosofia. Spesso ci si adegua ad esso e lo si gestisce come uno slogan, per poi magari avallare pratiche non sempre efficaci e significative.<sup>32</sup> Invece, ci si dovrebbe chiedere che cosa è realmente al centro, quando si legge: il testo o la lettura? Di fatto, buona parte della linguistica contemporanea (penso soprattutto a Hjelmslev) ci suggerisce che il testo è un "processo", e qui comincia il problema. Dicendo che al centro delle pratiche del laboratorio di filosofia c'è il testo intendiamo che si pratica la *lettura* filosofica. La quale è un esercizio spirituale a pieno titolo.<sup>33</sup> Ed è una attività i cui attori e soggetti sono i lettori. Le letture filosofiche, comprese quelle più accessibili, implicano una lettura attenta, partecipe, attiva, "con la penna in mano". I libri di filosofia "vanno letti in controluce: come si guardano le banconote, quando uno vuole accertare la filigrana, che ne completa il disegno".<sup>34</sup>

Credo che riguardo a questo punto, sia necessario riformulare in modo adeguato l'obiettivo di fondo: si tratta di imparare davvero a leggere.

L'approccio diretto al testo dei filosofi rappresenta una "via maestra" al filosofare, soprattutto se si intende la lettura non semplicemente secondo il modello riduttivo "trasmissivo/rappresentazionista" cui si è fatto cenno. Ma è sempre opportuno non dare per scontato che gli allievi abbiano consapevolezza

della pluralità di valenze e della complessità stratificata delle pratiche di lettura. Sarà bene provvedere a mettere in atto esercizi volti a far loro comprendere che non basta la lettura cui sono abituati, e via via permetter loro di sperimentare la poliedricità degli esercizi di lettura e comprensione: da quelli di natura analitica (identificazione dei messaggi, parafrasi, elaborazione di schede o schemi, identificazione di parole chiave e loro definizione, ecc, fino alla possibile redazione di lessici specifici o di concordanze<sup>35</sup>) a quelli di natura sintetica o critica (porre "domande" al testo, identificazione del metodo di lavoro del filosofo, ricerca di passi per una rielaborazione interpretativa data, ricostruzione della sua argomentazione, riassunto, ecc.).

È talvolta anche utile, a mio parere, per suscitare una attenzione metacognitiva, non perdere l'occasione per proporre e leggere insieme agli studenti, e attentamente meditare, scritti filosofici sul libro e sulla lettura appartenenti alla nostra tradizione occidentale. Penso, giusto per fare qualche esempio a caso, a testi di Ugo di S. Vittore, Francesco Bacone, Montaigne, Schopenhauer, Romano Guardini, ecc.

#### **Telematica e "supporto" dell'elaboratore per l'allargamento delle comunità di apprendimento e ricerca**

L'aspetto più affascinante nel definire la novità del laboratorio rispetto ad una classe tradizionale è legata alle possibilità di "aprire" il gruppo classe (in direzioni diverse). Qui sottolineo almeno il cambiamento che può intervenire in direzione della creazione di interazioni comunicative con soggetti o gruppi altri, a distanza, mediante le tecnologie telematiche.

Su questo debbo dire che le prospettive segnate dalla nuova disciplina del *Computer Support for Cooperative Learning* sono a dir poco coinvolgenti.<sup>36</sup>

Lo sviluppo dell'aspetto dell'apprendimento cooperativo e della cooperazione in genere all'interno del laboratorio (che, come si è visto, è sua dimensione costitutiva) può proseguire anche quando il gruppo classe si apre, ed entra in relazione con altri gruppi a distanza per lavorare su un progetto comune.

È il territorio concreto in cui si può sviluppare quella "intelligenza collettiva" di cui si sostiene l'esigenza nell'era della "società dell'informazione".

Un secondo aspetto non trascurabile di questo "supporto" dell'elaboratore nella sua funzione telematica è che cambia radicalmente la natura del fenomeno della pubblicazione dei prodotti del pensiero. La pubblicazione è prima di tutto un "pensare collettivamente in tempo reale".<sup>37</sup> In secondo luogo, essa

diviene ulteriormente più facile: e segnala che rispetto alle corporazioni editoriali, ora è possibile che il cittadino privato si riappropri del "potere del libro".<sup>38</sup>

Ma anche all'interno del gruppo di apprendimento il ricorso all'elaboratore può facilitare lo svolgimento di determinate pratiche. Se gli allievi sono sufficientemente alfabetizzati all'uso di elaboratori di testi, sarà possibile gestire per iscritto in questo modo, ad es., una attività come la "scrittura collettiva", i cui tempi, se si procede manualmente, sono significativamente più lunghi.

#### **La strumentazione del laboratorio**

Nessuna delle tecnologie dell'espressione e della comunicazione ha soppiantato le precedenti nel corso della mediamorfosi, anzi, che si è verificato un "trascendimento evolutivo" per cui nessuna delle precedenti tecnologie è divenuta obsoleta o desueta, ma è andata integrandosi con le successive (per capirci: l'elaboratore elettronico e la telematica non rendono obsoleta la matita o il foglio di carta o la stilografica e la penna a sfera, né la lavagna).

Chi pratica il filosofare non teme alcun codice espressivo e comunicativo, né rifugge da alcuna tecnologia della comunicazione: e pratica i codici e le tecniche, a suo piacimento, senza alcuna restrizione *a priori*.

Il laboratorio filosofico non è centrato sugli strumenti e sui mezzi, ma sui soggetti e sulle persone, e sul loro coinvolgimento, ossia sull'attivazione di processi di elaborazione dei saperi ma soprattutto di concettualizzazione e di sviluppo dell'autocoscienza.

Nel laboratorio, prima di tutto, si tratterà di poter "costruire" i materiali di cui si dovrà poter disporre nel corso del lavoro. A questo fine è assai utile poter disporre di una serie di risorse materiali ben identificate (oltre al normale "arredo" di un'aula):

- una biblioteca filosofica;
- elaboratori elettronici multimediali, collegati anche in rete locale, in "intranet" e "internet";
- dispositivi quali lo "scanner" e i programmi per l'OCR, al fine di elaborare edizioni elettroniche dei classici (mediante scansione, OCR e relativa revisione redazionale).

Ed anche se siamo ben lungi dal pensare che questi strumenti possano in qualche modo far compiere *per sé* conquiste filosofiche,<sup>39</sup> quali che siano, riteniamo che se si deve provvedere ad allestire situazioni "comunicative", o situazioni in cui sia possibile "costruire" un pensiero filosofico, sia bene poter disporre della più ampia gamma di tecnologie della comunicazione e della

parola (dalla matita al libro a stampa, dall'ipertesto al videoregistratore, all'elaboratore "multimediale" con le sue periferiche, e via dicendo).

Dal punto di vista della "tecnologia degli ambienti formativi" va ribadita a chiare lettere la necessità di poter disporre e riprogettare finanche l'uso degli spazi fisici (partendo dai banchi e dalla cattedra).

Penso sia chiaro, al lettore, che questa riprogettazione della "tecnologia degli ambienti formativi" non è né deve essere centrata sulle macchine, quanto sulle pratiche e sui progetti, nonché sulle esigenze delle persone coinvolte nel laboratorio stesso. Siamo convinti che il laboratorio di filosofia potrebbe ben sussistere con la sola presenza di interazioni fra il maestro e gli studenti: da questo assunto non ricaviamo però un "rifiuto" aprioristico dei nuovi media - i quali, alla fine, come ci fa notare McLuhan, sono relativamente "neutri" dal punto di vista della loro "bontà". Crediamo piuttosto che il pericolo, in genere, possa derivare dalla "mancanza di consapevolezza degli effetti" di qualsiasi mezzo d'espressione e comunicazione sul nostro comportamento e sul nostro pensiero.<sup>40</sup> Da questo punto di vista anche la semplice lettura di libri a stampa potrebbe essere attività poco "filosofica", come ha ben notato ad es. Schopenhauer.<sup>41</sup> Tutto dipende da come prendiamo consapevolezza dei nostri stessi processi conoscitivi e di pensiero: da quanto ci dedichiamo a questa ricerca noetica e metanoetica.

La "produzione di materiali" non si limita ovviamente alla predisposizione (guidata prevalentemente dal docente) di testi o documenti di lavoro: si deve pensare anche alla produzione messa in atto dagli stessi allievi nel corso del loro lavoro. Quest'ultima è la vera e propria "esperienza di apprendimento": essa riguarda la costruzione collaborativa di "sentieri" e percorsi realizzata dalla comunità di ricerca.

#### **"PHILOBIBLON PHILOSOPHICUM"**

#### **La biblioteca filosofica come strumento, come risorsa e come ambiente di lavoro**

La proposta di costituire una "biblioteca filosofica" di testi "classici" della storia del pensiero filosofico si inserisce all'interno del progetto per il laboratorio di filosofia, e non è solamente un suggerimento di ampliamento del settore filosofico della biblioteca di Istituto di cui le scuole sono normalmente dotate.

Il "Laboratorio" di filosofia è concepito infatti (in analogia con quanto suggerisce Antonio Calvani<sup>42</sup>) come un centro in cui si possa disporre delle

risorse *materiali e strumentali* per elaborare percorsi di apprendimento e di formazione filosofica, in tutte le possibili forme.

In poche parole, ritengo che nel laboratorio sia non solo utile, quanto necessario rinunciare alla facoltà di adottare libri di testo, secondo la prassi consueta,<sup>43</sup> per avvalersi della possibilità di elaborare autonomamente la costruzione di antologie mirate e specifiche di testi di autore. Dette antologie potranno ovviamente disporre, oltre che dei testi a stampa, anche di ipertesti eventualmente disponibili in edizione elettronica su supporto ottico, oppure reperiti in rete - ma detti materiali, in lingua italiana, sono ancora scarsi.<sup>44</sup>

Così la biblioteca diviene l'ambiente nel quale i partecipanti alla comunità di apprendimento e ricerca debbono potersi muovere, ovviamente mediante una guida, al fine di costruire i percorsi di studio. Ritengo sia parecchio significativa la possibilità di "praticare" la biblioteca realizzando un incontro anche "fisico" con i testi, e con le opere di consultazione. Penso infatti che le antologie esistenti (o almeno le migliori fra di esse) rappresentino un'ottimo strumento per quanto pertiene alla loro funzione di modello nella identificazione di percorsi di lettura. Non le ritengo invece altrettanto utili come strumento di mediazione nell'incontro fra lo studente e l'autore, perché a volte mascherano le operazioni grazie alle quali esse stesse sono costruite, e ciò risulta decettivo rispetto alla consapevolezza del dialogo con i testi del passato che deve invece a parer mio essere fatto esperire integralmente agli allievi. E questo specie se esse tendono a divenire l'*unico* testo fornito per la lettura di filosofi.

Se gli allievi riescono a percepire che il docente è soddisfatto del proprio mestiere, o meglio, che ne è entusiasta, e lo vedono muoversi a suo agio e nel contesto della biblioteca, tirandone fuori spesso gioielli e indicando letture significative, allora può anche essere che si diffonda un atteggiamento da "*Philobiblon*" e che questa passione per i libri filosofici possa magari permanere e svilupparsi nei nostri allievi.

Grazie alla presenza, nell'istituto, di uno spazio appositamente ed unicamente dedicato al laboratorio di filosofia ed alla sua biblioteca, ritengo che possa risultare possibile anche la predisposizione di un progetto di una "biblioteca filosofica" di classe, praticabile concretamente. Tale "biblioteca di classe", ricostruita di anno in anno sulla base delle opere disponibili presso l'Istituto,<sup>45</sup> permette una grande ampiezza di possibilità di progettazione didattica, e sicuramente favorisce anche la fattibilità di percorsi di individualizzazione dei progetti di apprendimento, oltre ad una maggiore libertà di insegnamento ed una prassi didattica che veramente metta anche i testi al centro della sua attenzione.

Lo spazio della biblioteca filosofica è uno spazio di studio per il docente-bibliotecario, prima di tutto.<sup>46</sup> Il quale, se vuole potersi muovere progressiva-

mente sempre più in modo autonomo, dedicherà molta attenzione e il tempo necessario all'ampliamento delle sue conoscenze degli autori.

In allegato al presente progetto di ricerca e sperimentazione presento una proposta di base per la selezione dei testi per la costituzione del nucleo di base della biblioteca, già in parte discussa con alcuni colleghi. Con tale proposta, è chiaro, non si esaurisce neanche minimamente il reperimento dei "classici",<sup>47</sup> ma sicuramente si compie un primo deciso passo in direzione di una ragionevole completezza.

L'uso della biblioteca di istituto può infine anche essere, per lo studente, una buona maniera per avvicinarsi anche all'uso delle altre biblioteche del territorio (sia di quelle genericiste che eventualmente di quelle di conservazione). Non escludo che a volte si possa prevedere la possibilità di ricorrere a testi che, non essendo disponibili nella Biblioteca di Istituto, debbono essere reperiti in altre biblioteche.

Nella Biblioteca del laboratorio di filosofia fanno parte integrante anche i manuali attualmente in distribuzione,<sup>48</sup> per prevedere la possibilità di consultazione da parte degli allievi, ma appunto in un contesto in cui sia possibile anche una ampia varietà di proposte.

E inoltre, si dispone di strumenti quali Dizionari e opere di consultazione (Enciclopedie, ecc.): ma su questo piano va detto che anche in rete si vanno offrendo enormi e innovative possibilità.<sup>49</sup>

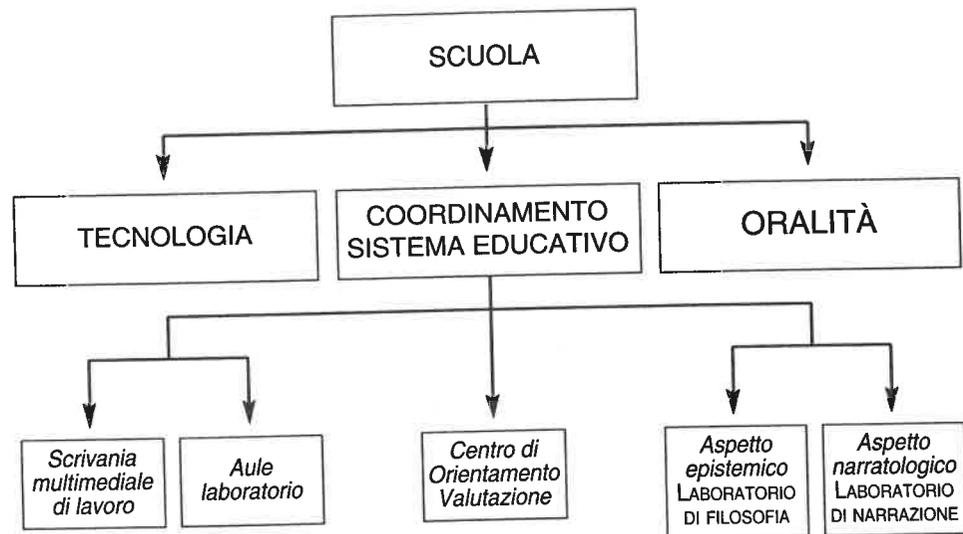
### **In conclusione...**

Ho tentato di suggerire, in questa sintetica relazione, quali sono le direttrici lungo le quali sto operando, in una sperimentazione didattica, e nello stesso tempo in una ricerca teorica. E spero di aver reso in modo perspicuo tanto i presupposti teoretici quanto le modalità pratiche di questa mia attività, che è insieme, ripeto, ricerca teoretica e pratica didattica. Mi rendo conto della pochezza dell'esperienza condotta sinora, e della necessità di proseguire nello studio e nell'indagine. Molti interrogativi sono aperti,<sup>50</sup> le domande a volte aspre e defatiganti, le esperienze talvolta falliscono. Ma la ricerca continua.

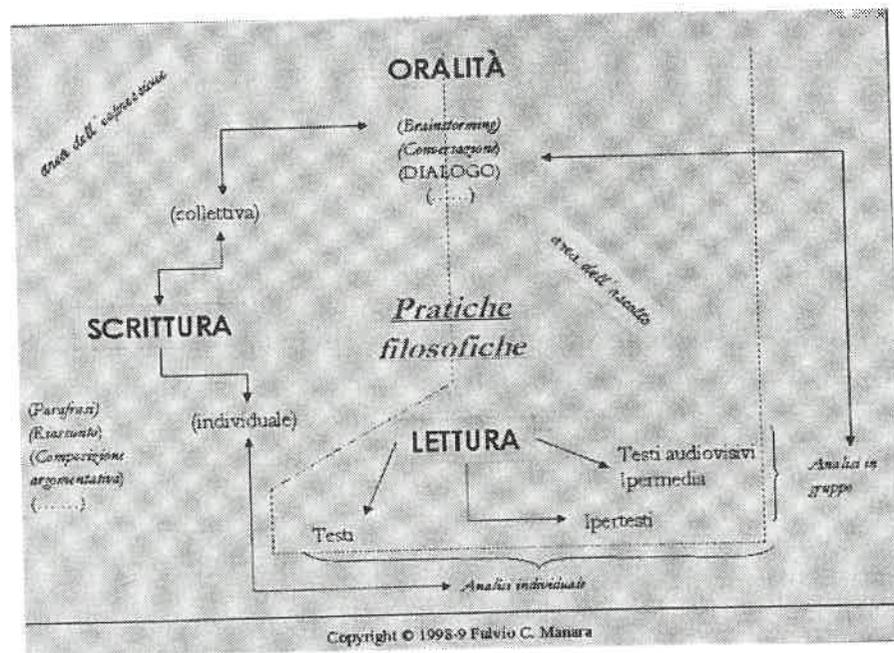
Voglio però concludere con una citazione cara al grande maestro Hadot, perché essa manifesta con forza, al di là di riduzionismi e rinunce varie, l'atteggiamento di chi, pur non essendo "filosofo", ha preso sul serio le possibilità della filosofia come attività, come pratica e come maniera di vivere. E, in fondo, il laboratorio di filosofia, nel suo piccolo, è per me una scuola di vita, un'avventura quotidiana, in cui esercitare il mestiere di pensare, in cui sono in

gioco e come persona, e nella mia professione, ma soprattutto in cui, mi rendo conto, sono formato ed imparo dai miei allievi. E non cambierei la mia professione con alcun'altra.

"Spiccare il volo" ogni giorno! Almeno per un attimo anche se breve, purché sia intenso. Ogni giorno un "esercizio spirituale" - soli o in compagnia di un uomo che voglia anche lui migliorarsi. Esercizi spirituali. Uscire dalla durata. Sforzarsi di spogliare le proprie passioni, le vanità, la smania del rumore intorno al tuo nome (che di quando in quando ti prude come un male cronico). Rifuggire dalla maldicenza. Spogliare la pietà e l'odio. Amare tutti gli uomini liberi. Rendersi eterni superando se stessi. Un simile sforzo su se stessi è necessario, una simile ambizione, giusta. Molti sono coloro che si immergono totalmente nella politica militante, nella preparazione della Rivoluzione sociale. Rari, molto rari, sono coloro che, per preparare la Rivoluzione, intendono rendersene degni.<sup>51</sup>



Tab. 1: Il laboratorio di filosofia nell' "iperscuola", da Antonio Calvani, *Iperscuola. Tecnologia e futuro dell'educazione*, Padova 1994, p. 145.



Tab. 2: La circolarità delle pratiche

## Bibliografia

Oltre alle indicazioni bibliografiche da me fornite in *Filosofia per tutti* a cura di M. De Pasquale, Milano 1998, pp. 131-33 e pp. 348-51, v. anche:

- E. Agazzi (et alii), *Lo Statuto Epistemologico della Filosofia*, Contributi al XLI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Aprile 1986, Brescia 1989.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato I Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano 1963.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato II Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino 1992.
- R. Busa, *Fondamenti di informatica linguistica*, Milano 1987.
- D. De Kerkhove, *I nuovi media e la società civile*, in P. Koslowski - D. De Kerkhove - J. C. Alexandr, *L'etica civile alla fine del XX secolo. Tre scenari*, Milano 1997.
- D. De Kerkhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Baskerville 1993.
- D. De Kerkhove, *La civilizzazione video-cristiana*, Milano 1995.
- E. Einstein, *La rivoluzione inavvertita*, Bologna 1985.
- C. Galimberti - G. Riva, *Comunicazione virtuale*, Milano 1997.
- A. Leroy-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Torino 1977.
- P. Lévy, *Le tecnologie dell'intelligenza*, Bologna 1992.
- P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano 1999.
- P. Lévy, *Il virtuale*, Milano 1997.
- P. Lévy, *Cybercultura*, Milano 1999.
- G. Lizza, *Pensiero telematico. Le nuove dimensioni*, Joyce & C., 1990.
- M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma 1976 (1995 V rist.).
- E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano 2000.
- N. Negroponte, *Essere digitali*, Milano 1995.
- W.G. Ong, *Oralità e scrittura*, Bologna 1986.
- W.G. Ong, *Interfacce della parola*, Bologna 1989.
- C. Sini, *Pensare il progetto*, Milano 1992.
- C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Bari 1994.
- C. Sini, *Etica e scrittura*, Bari 1996.
- H. Von Foerster, *Sistemi che osservano*, Roma 1987.

*E, per quanto concerne la didattica della filosofia:*

- R. Ansani - L. Bolognini - M. Pinotti - M. Villani, *I nuovi media nella didattica della filosofia. Materiali prodotti dai Seminari di formazione per docenti*, Ministero della Pubblica Istruzione - Direzione Generale Istruzione Classica Scientifica e Magistrale, Liceo Classico Statale "L. Ariosto", Ferrara, ottobre 1995 e maggio 1997, Ferrara, 1998, Quaderno n. 12/1 [scritti di G. Mori - A. Sgherri - R. Ansani - L. Bolognini - M. Villani - G. Sarti].
- E. Berti - A. Girotti, *Filosofia*, Brescia 2000.
- P. Biancardi - L. Bolognini - G. Deiana - L. Marchetti, *La filosofia insegnata. Esperienze e riflessioni tra insegnanti per l'innovazione e la ricerca*, Treviso 1995.
- R. Brandt Reinhard, *Lettura del testo filosofico*, tit. or.: *Die Interpretation philosophischer Werke*, (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984) tr. it. (non integrale) di Piero Giordanetti Bari 1998.
- F. Cambi, *L'esercizio del pensiero. Insegnare e apprendere filosofia nella scuola secondaria*, Roma 1992.
- P. Ciaravolo, *Informatica e metodologia filosofica*, Centro per la Filosofia italiana, Proceedings Andalo 1989, Roma 1990.
- L.M. Cifuentes - J.M. Gutiérrez, *Insegnare e apprendere filosofia a scuola. Il modello spagnolo*, Bologna 1999.
- M. De Pasquale, *Didattica della filosofia. La funzione egoica del filosofare*, Milano 1994.
- M. De Pasquale, (a cura di), *Insegnare e apprendere a fare esperienze di filosofia in classe. Riflessioni su un'esperienza di insegnamento della filosofia secondo il "Programa Brocca"*, Bari 1996.
- L. Floridi, *L'estensione dell'intelligenza. Guida all'informatica per filosofi*, Roma 1996.
- L. Floridi, *Filosofia & Informatica*. Atti del I Incontro italiano sulle applicazioni informatiche e multimediali nelle discipline filosofiche, SFI - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Torino 1996.
- L. Floridi, *Philosophy and Computing. An introduction*, London 1999.
- D. Folscheid - J.J. Wunenburger, *Metodologia filosofica*, con la collaborazione di P. Choulet, tit. or.: *Méthodologie philosophique* (Paris 1992), ed. it. a cura di G. Zuanazzi, Brescia 1996.
- A. Girotti, *La filosofia per unità didattiche. Motivazioni e proposte*, Padova, Università degli Studi di Padova, Istituto di Storia della Filosofia, Metodologia dell'insegnamento filosofico, Treviso 1993.
- A. Girotti, *L'insegnamento della filosofia. Dalla crisi alle nuove proposte*, Padova 1996.

D. Grisoni (a cura di), *Politiche della filosofia*, Palermo 1979.

- S. Bucciarelli - M. Calzà - A. Girotti - A. Rimedio, *Filosofia e didattica breve*, a cura di Tolmino Guerzoni - Franco Ferrari, [I.R.R.S.A.E.- E.R., MPI - Progetto di ricerca Inter-IRRSAE], Bologna, s.n., 1997.
- C. Lanzetti - C. Quarenghi (cur.), *L'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali*, Rapporto della Società Filosofica Italiana, Bari 1994.
- E. Lunani (cur.), *L'apporto dell'informatica nell'insegnamento delle discipline filosofiche*, Giornate di studio di Perugia del 18-20 marzo 1996, IRSSAE dell'Umbria, Perugia 1997 (Scritti di S. Ciatelli, L. Ferraria, F. Ferrari, P. Ferri, A. Grotti, G. Polizzi, M. Pompeo, A. Benincasa, M. Siviero).
- D. Massaro, *Metodologia e didattica del testo filosofico*, Torino 1998.
- E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, con la collaborazione di G. Polizzi, Firenze 1999 (Progettare la scuola, n.7).
- M. Santi, *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativo nelle discussioni in classe*, Firenze 1995.
- M. Trombino, *La didattica attiva in filosofia. Una proposta di classificazione*, "Quaderno didattico n. 2: contributi all'innovazione dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore", Ferrara, Liceo Classico Statale "L. Ariosto", 1994.
- M. Trombino, *Elementi di didattica teorica della filosofia*, Bologna 1999.
- M. Trombino, *Elementi di didattica empirica della filosofia*, Bologna 2000.
- L. Vigone - C. Lanzetti (cur.), *L'insegnamento della filosofia*, Rapporto della Società Filosofica Italiana, Bari 1987.

Note

<sup>1</sup> Questo breve saggio riprende ed amplia le note già da me pubblicate nel § 4 del testo *Per un laboratorio di filosofia*, in Mario De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti*, Milano 1998, quello appunto dal titolo *Progettare un laboratorio di filosofia*, pp. 121-129. Il mio intento qui è fornire una sintesi un po' più adeguata delle mie ricerche e della mia sperimentazione didattica - per quanto sia alla fine una sintesi che resta affatto incompleta, rispetto al complesso dei risultati della stessa ricerca sperimentale condotta ed alla mole del materiale di studio e documentazione raccolto in questi ultimi due anni. Spero nella possibilità, nell'immediato futuro, di poter pubblicare un'opera organica e completa al riguardo.

<sup>2</sup> V. anche A. Calvani, *Iperscuola*, Padova 1994, p. 10. Riporto in Appendice la Tabella 1, dalla quale si desume il profilo del laboratorio di filosofia così come lo ha ipotizzato lo stesso Calvani.

<sup>3</sup> O debbono diventarlo...

<sup>4</sup> Il che comporta, come mi sembra sempre più chiaro, la necessità e l'estrema urgenza di tornare (o insistere) sul problema dello "statuto epistemologico" della disciplina (spesso ignorato, o accantonato, per la sua complessità apparentemente irriducibile).

<sup>5</sup> A. Calvani, *Iperscuola*, cit., p. 119, definisce il laboratorio di filosofia come «laboratorio di autocoscienza», come lo spazio in cui si elabora la propria consapevolezza epistemica.

<sup>6</sup> Si v., per fare un es., il *Laboratorio* a corredo della nuova edizione di *Protagonisti e testi della filosofia*, di Abbagnano-Fornero, a cura di Margherita Gagliasso, dove in sostanza si presentano una serie di prove formative di varia tipologia (lavori in corso, analisi di un testo, approfondimenti sui testi) e si intende il "laboratorio" appunto come un insieme di materiali e strumenti di "tutoraggio" per lo studente, che si affianca al "normale" lavoro del docente. Nella mia maniera di intendere l'insegnamento filosofico, sono molto lontano dal pensare che si tratti di svolgere un lavoro puramente e pedissequamente "imitativo/applicativo", tutto centrato sulla sequela di qualsivoglia manuale (o antologia), per quanto ben fatto, o sulla pratica "amministrativa" consistente nella attuazione distributiva di attività progettate da altri, con relativa somministrazione di esercizi, prove già strutturate e predisposte, schede di verifica preconfezionate.

<sup>7</sup> Soeren Kierkegaard, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, tr. it di Cornelio Fabro, in *Studi Kierkegaardiani*, a c. di C. Fabro, Brescia, 1957, Appendice I, p. 399.

<sup>8</sup> L'allievo "non deve imparare dei pensieri, ma deve imparare a pensare" e l'insegnante "non deve portarlo, ma guidarlo, se si vuole che in futuro sia in grado di camminare da sé" Immanuel Kant, *Relazione introduttiva al proprio insegnamento nel corso del semestre invernale del 1765-66*, in Fulvio C. Manara (a cura di), *Filosofi in cattedra*, Bologna 2001.

<sup>9</sup> Soprattutto se si muove dall'esigenza di identificare i profili dei "saperi" o, ancora, i loro "contenuti essenziali", o lo specifico disciplinare.

<sup>10</sup> Ho tenuto presente, per questa "panoramica", il volume collettaneo *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Brescia 1989.

<sup>11</sup> Sia nel senso dato a questo concetto dagli antichi che in quello ad esso attribuito da Kant. Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1986, p. e Id., *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998, pp. 256-58.

<sup>12</sup> *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma 1950, p. 9.

<sup>13</sup> Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 264.

<sup>14</sup> Cfr. Heinz Von Foerster, *Sistemi che osservano*, Roma 1987, pp. 119-120.

<sup>15</sup> *Ibidem*: "Non c'è da meravigliarsi che un sistema di istruzione il quale confonda il processo di creare nuovi processi con l'elargizione di un bene chiamato 'sapere' o 'conoscenza' possa causare qualche delusione negli ipotetici destinatari, in quanto, semplicemente, non viene loro trasmesso alcun bene: di beni non ce ne sono. Storicamente, credo, l'equivoco per il quale si attribuisce

alla conoscenza una realtà sostanziale nasce con un volantino umoristico stampato a Norimberga nel sedicesimo secolo. Esso mostra uno studente seduto; in testa ha un buco, nel quale è inserito un imbuto. Accanto a lui è ritto in piedi il maestro, che versa nell'imbuto un secchio pieno di 'conoscenza', ossia di lettere dell'alfabeto, numeri e semplici equazioni. Mi sembra che l'Imbuto di Norimberga abbia fatto per la pedagogia ciò che la ruota ha fatto per l'umanità: adesso possiamo scendere la china molto più in fretta".

<sup>16</sup> Per cui, per dirla con Aldo Gargani, "Un osservatore, mentre descrive un mondo, sta contemporaneamente descrivendo se stesso che descrive quel mondo", cit. da Mauro Ceruti, *La danza che crea*, Milano 1989, p. 49.

<sup>17</sup> Cfr. M. Ceruti, *op. cit.*, *passim*. Secondo Antonio Calvani, "I concetti principali che caratterizzano l'attuale costruttivismo possono essere ricondotti a tre; la conoscenza è prodotto di una costruzione attiva del soggetto, ha carattere "situato", ancorato nel contesto concreto, si svolge attraverso particolari forme di collaborazione e negoziazione sociale. In primo piano viene posta la "costruzione del significato" sottolineando il carattere attivo, polisemico, non predeterminabile di tale attività", *Costruttivismo, progettazione didattica e tecnologie*, .

<sup>18</sup> Antonio Calvani, *Iperscuola*, cit. Al laboratorio di filosofia in questo contesto viene attribuita la funzione di favorire la consapevolezza epistemica mediante la messa in evidenza di alcuni problemi esistenziali (conoscitivi e morali) - difficilmente sostituibile in una "scuola tecnologica" e relativa al rapporto umano diretto.

<sup>19</sup> Gemma Corradi Fiumara, *Filosofia dell'ascolto*, Milano 1982.

<sup>20</sup> V. almeno Mario De Pasquale, *La relazione educativa nell'insegnamento della filosofia*, in «Bollettino della SFI», 161 (1997) p. 111-131.

<sup>21</sup> Ma anche qui, oggi che si parla molto di lettura dei testi dei filosofi, si dovrebbe mettere in guardia nei confronti di una lettura che risulti indigesta, e che allontani dall'autore letto, inducendo disaffezione all'ascolto del pensiero altrui.

<sup>22</sup> Charles S. Peirce, *Fixation of Belief* (1877), in *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, vol. 3 (1872-1878), ed. C.J.W. Kloesel, Bloomington 1993, p. 247.

<sup>23</sup> Ivi, p. 246.

<sup>24</sup> Una presentazione articolata di questa proposta sta in Marina Santi, *Ragionare con il discorso*, Firenze 1995, pp. 87-95.

<sup>25</sup> Ben oltre la lezione "ex cathedra": tanto per citarne alcune, la lezione euristico-dialogica (o "socratica"), basata sul *problem-solving* e/o sulle "domande legittime" (*problem-setting*), la simulazione, la pratica della "scoperta guidata", l'esperienza di laboratorio, ecc. ecc. ecc.

<sup>26</sup> Esercizi filosofici: su questo v. almeno Mario Trombino, *Didattica empirica della filosofia*, Bologna 2000.

<sup>27</sup> Un eccellente lavoro introduttivo è senz'altro quello, già citato, di Marina Santi, *Ragionare con il discorso*, al quale rimando senz'altro.

<sup>28</sup> Su parecchi degli interrogativi che ho posto qui, oltre al testo di M. Santi citato alla n. precedente, suggerirei la considerazione del notevole Matthew Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge 1991, in part. il cap. 14, *Thinking in community*, pp. 229-243.

<sup>29</sup> Su questo punto, fra tutti, mi soffermo per far notare, a mo' di esempio, che nel guidare una discussione si può far ricorso al "raggruppare le idee", oppure suggerire linee divergenti o convergenti, o ancora muovere la discussione verso più alti livelli di generalità...

<sup>30</sup> Nicholas Negroponte, *Essere digitali*, Milano 1995.

<sup>31</sup> Qualche osservazione ho svolto sull'utilizzo di ipertesti ed ipermedia altrove (cfr. bibliografia).

<sup>32</sup> Come ho già detto nella n. 19, si deve essere assai guardinghi al fine di evitare una comune eterogenesi dei fini. Il docente sogna di far amare i testi dei filosofi, e fa bene. Ma occorre una messa in opera di attività in classe di lettura di testi che non conduca piuttosto gli allievi a

disamorarsi della lettura e dei libri dei filosofi, ad annoiarsi, o che li lasci del tutto indifferenti.

<sup>33</sup> Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit. pp. 58-68.

<sup>34</sup> Massimo Baldini, *Contro il filosofese*, Bari 1991, pp. X-XI.

<sup>35</sup> La disponibilità di versioni elettroniche dei testi rende possibile e praticabile anche per studenti giovani questo tipo di indagine raffinata, magari di un autore cui si fa ricorso anche al testo originale (non è impensabile che studenti che studiano, poniamo, francese o inglese possano confrontare le traduzioni italiane dei testi che stanno leggendo di Cartesio o di Hume con gli originali). Si deve ovviamente porre attenzione a che questi esercizi corrispondano a domande realmente significative, sulle quali è bene aver coinvolto in precedenza gli allievi.

<sup>36</sup> Mi preme rimandare almeno ad alcuni siti in cui (ovviamente in rete) si possono trovare informazioni adeguate e di prima mano: v. pertanto: <http://www.scintille.it/cl/CoopLearning.htm>: il sito della rivista on-line "Apprendimento cooperativo"; Vittorio Midoro, Per una definizione di apprendimento cooperativo, in «Tecnologie didattiche», n. 4 (autunno 1994), ed in rete all'URL <http://paradiso.itd.ge.cnr.it/td4/apprendfr.htm>; G. Olimpo, G. Trentin (ITD), *La telematica nella didattica: come e quando*, «Tecnologie didattiche», 2 (1993), e all'URL <http://paradiso.itd.ge.cnr.it/td2/td2oltr1fr.htm>.

<sup>37</sup> D. De Kerkhove, *La mente umana e le nuove tecnologie della comunicazione*, intervista della Biblioteca di MediaMente, all'url: <http://www.mediamente.rai.it/home/bibliote/intervis/d/dekerckh.htm>, domanda 8.

<sup>38</sup> Ivi, dom. 2-3.

<sup>39</sup> Il "pensiero" o la "conoscenza" non si trova certo nei libri (quanto, semmai, in certe pratiche e processi di lettura) né tantomeno le "conoscenze" sono depositate nelle memorie di elaboratori elettronici...

<sup>40</sup> Marshall McLuhan, *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, a c. di G. Gamaleri, Roma 1976 (V rist., 1995), pp. 325-6.

<sup>41</sup> Cfr. il noto saggio di Arthur Schopenhauer, *Del leggere e dei libri*, in *Parerga e paralipomena*, ed. it. a cura di Mario Carpitella, Milano 1983, pp. 748-762.

<sup>42</sup> Antonio Calvani, *Iperscuola*, cit. p. 119.

<sup>43</sup> Con "libri di testo" intendo qui i classici "manuali" di Storia della filosofia e le antologie, e non i testi degli autori, ovviamente.

<sup>44</sup> Fatta forse eccezione per Platone, di cui disponiamo ora addirittura di due edizioni elettroniche (a dire il vero molto diverse e di qualità altrettanto disuguale): quella edita da Laterza: Platone, *Opere complete*, con il testo greco. CD ROM a cura di G. Iannotta - A. Manchi e D. Papitto, Bari 1999; e quella edita da Rusconi: *Platone. La vita, il pensiero, le opere del più grande filosofo dell'Occidente*, con un CD ROM Interattivo, Testi di G. Reale, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi, 1999. Nella biblioteca di un sito come Liberliber ([www.liberliber.it](http://www.liberliber.it)) i testi in italiano di filosofi si contano sulle dita di una mano. E la scarsità di testi italiani di filosofi si può constatare con mano nelle eccellenti pagine dello SWIF (Sito Web Italiano per la Filosofia), ISSN 1126-4780, dedicate a Filosofi & Classici, a cura di Davide Fasolo, all'url: <http://lgxserver.uniba.it/lei/filosofi/filosoficlassici.htm>.

<sup>45</sup> E del progetto di azione didattica appositamente ideato anno per anno dal docente, o meglio, elaborato *in itinere*, anche secondo gli interessi degli studenti.

<sup>46</sup> Non vorrei che queste proposte sembrassero denotare una prospettiva in qualche modo "individualistica" (anche se nella mia esperienza mi sono mosso sinora proprio in questa dimensione individuale): non penso che sia un argomento contrario la prospettiva ipotetica di scuole con numerose classi, e quindi con alto numero di docenti di filosofia: penso che si tratti semplicemente di gestire con flessibilità un problema puramente logistico. Del resto, si consideri che la mia

prospettiva è anche quella di non considerare più il gruppo classe come riferimento univoco. Pertanto si può capire anche che nella gestione ed elaborazione del laboratorio si possa (e in qualche misura si debba) pensare al lavoro di équipe ed al modello "modulare" di organizzazione dei curricoli. Inoltre, sono convinto della praticabilità (e della necessità) di laboratori di filosofia anche nelle università...

<sup>47</sup> Si nota infatti l'assenza di testi del pensiero contemporaneo, di autori medievali, di testi del pensiero non europeo-occidentale, ecc. ma rammentiamo che si tratta di una bozza, del tutto provvisoria e necessariamente integrabile. Si tenga conto infatti che nel giovane Liceo in cui insegno praticamente non esisteva alcuna biblioteca filosofica, e si è trattato di procedere dal nulla. Ad una stima abbastanza attendibile si è anche calcolato il costo complessivo di una biblioteca di questo genere, che si aggira attorno ai dieci milioni di lire.

<sup>48</sup> Magari messi a disposizione degli studenti in più copie.

<sup>49</sup> Rinvio di nuovo alle pagine dello SWIF (Sito Web Italiano per la Filosofia), ISSN 1126-4780, dedicate a *Dizionari ed enciclopedie*, a cura di Daniele Didero, all'url: <http://lgxserver.uniba.it/lei/dionari/dizcoll.htm>.

<sup>50</sup> Non si fraintenda il tono a volte apodittico con il quale affronto certi passaggi: essendo questa una sintesi, non problematizzo con evidenza tutto ciò che è ancora oggetto di ricerca e di studio.

<sup>51</sup> Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Paris 1972, p. 359.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### La filosofia contemporanea e il suo insegnamento

Il 20 aprile 2000, la Sezione Salentina della Società Filosofica Italiana e il Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Lecce hanno organizzato, presso l'Ateneo di Lecce, il seminario dal titolo *La filosofia contemporanea e il suo insegnamento*. In tale occasione, lo storico della filosofia Giovanni Fornero, ha presentato l'ultima edizione dell'opera A. Abbagnano, G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, voll. 6, Torino 1999.

Il Prof. Giovanni Papuli, presidente della Sezione Salentina della SFI, ha introdotto il seminario, ha presentato Giovanni Fornero, ha ricordato il valore del magistero di Nicola Abbagnano e ha ribadito l'importanza della prospettiva storicistica nell'ambito degli studi storico-filosofici.

Il Prof. Antonio Quarta, vicepresidente della Sezione Salentina della SFI, ha rilevato la stretta connessione sussistente fra l'impegno filosofico di Fornero e la speculazione di Abbagnano. Questi, secondo Antonio Quarta, può essere considerato uno dei più originali pensatori esistenzialisti e uno storico che ha esposto il suo pensiero senza far uso di tecnicismi: l'indagine storiografica si traduce, così, in chiarificazione esistenziale e il filosofo viene presentato come un uomo che fornisce agli altri uomini gli strumenti utili per comprendere il mondo in cui vivono. La filosofia, quindi, non è né un processo conoscitivo infallibile edificatore di verità eterne, né una successione di idee disordinate, ma una precisa metodologia di ricerca. Giovanni Fornero prosegue l'indagine storiografica sulla stessa linea, esponendo lo sviluppo della filosofia con la massima obiettività e rispettando tutte le posizioni di pensiero, dimostra una conoscenza diretta e accurata dei testi e propone la figura del filosofo come individuo impegnato in un costante impegno di ricerca.

Il Prof. Paolo Pellegrino ha individuato altri aspetti importanti dell'opera di Fornero. In essa si dedica, infatti, un'importante attenzione anche ai contenuti e all'esposizione che risulta essenziale ed efficace anche ai fini della didattica. Si riserva, inoltre, ampio spazio agli autori viventi e ciò permette al discente di individuare come classico un pensatore inserito nel manuale, mentre consente al docente di includere nei programmi i protagonisti della riflessione contemporanea. Si presenta, poi, una ricca bibliografia, utile sia allo studente liceale che a quello universitario.

Giovanni Fornero, infine, ha sottolineato che i primi referenti della sua opera sono gli insegnanti, cioè i protagonisti della crescita culturale delle nuove generazioni. La filosofia, infatti, riveste un ruolo fondamentale nella vita di tutti gli uomini, tanto che si può dire che non è possibile essere uomini senza essere, al contempo, anche filosofi. È importante, quindi, includere gli autori contemporanei nell'ambito dei programmi scolastici al fine di stimolare maggiormente l'attenzione dei discenti mediante la riflessione su problematiche attuali e vicine ai loro interessi. È necessario, dunque, inserire nella discussione tematiche quali l'eutanasia, la biogenetica e il postmoderno. Non si intende, però, dimen-

ticare il passato in quanto la speculazione dei grandi pensatori di tutte le epoche costituisce comunque un modello imprescindibile quale base di ogni conoscenza storico-filosofica: è utile, tuttavia, sottolineare sempre gli aspetti dell'opera degli autori classici che possono servire a comprendere meglio gli sviluppi della cultura contemporanea. Bisogna ricordare, infatti, che i giovani si formano in una realtà complessa e la conoscenza della storia del pensiero costituisce uno strumento affidabile per orientarsi nella pluralità dei saperi, dato che la storia della filosofia è proprio un continuo confronto di teorie ed opinioni volte alla comune ricerca di una conoscenza adeguata.

Il Prof. Giovanni Papuli ha concluso i lavori ribadendo l'utilità di tali occasioni di discussione e rilevando con soddisfazione l'ampia e attiva adesione all'iniziativa promossa dalla Sezione Salentina della SFI.

Al seminario, infatti, ha partecipato, con numerosi interventi, un folto pubblico composto da docenti universitari, da docenti di scuola superiore, da studenti universitari e da liceali e ha dedicato grande attenzione sia la stampa che l'informazione radiotelevisiva regionale.

Ennio De Bellis

### I filosofi e la città

Il Convegno della Società Filosofica Italiana, svoltosi a Francavilla al Mare dal 16 al 18 novembre 2000, è stato organizzato dalla nuova Sezione locale con la collaborazione e il patrocinio di varie istituzioni pubbliche e private: dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici alla Fondazione della Cassa di Risparmio della Provincia di Chieti, dagli Assessorati alla Cultura del Comune di Francavilla e della Provincia di Chieti alla Casa Editrice Bruno Mondadori, dalle Università abruzzesi di Chieti e di Teramo al Consiglio Regionale dell'Abruzzo. L'impianto dato al Convegno suggeriva il proposito di discutere in maniera tanto storica quanto teoretica lo stimolante tema scelto, e così in effetti è avvenuto. Rispetto agli interventi in programma e che qui verranno richiamati, sono mancati quelli di Michele Ciliberto sugli *Ideali civili del Rinascimento* e di Giulio Giorello su *Il filosofo e la città divisa*; essi tuttavia faranno pervenire le loro relazioni ai fini della pubblicazione degli Atti. Inoltre, la relazione di Wilhelm Vossenkuhl, dal titolo *I valori nell'architettura. Il grande e il piccolo*, è stata letta da Carlo Tatasciore nella versione italiana da lui predisposta, poiché l'autore è stato anch'egli improvvisamente impossibilitato a raggiungere in tempo utile da Monaco la sede del Convegno.

Nella mattinata del 16 novembre, dopo una breve introduzione ai lavori da parte di Giovanni Casertano, Presidente della SFI, vi sono state le relazioni di Mario Vegetti su *Platone e la regalità dei filosofi*, di Enrico Berti su *Il filosofo e la città secondo Aristotele* e di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri su *Filosofi e maestri nella città medievale*. Secondo Vegetti, per Platone il passaggio dal modello ideale di città

giusta alla sua realizzazione richiedeva che potere politico e filosofia si riunificassero nella città storica. Ma ciò implicava rimettere il filosofo al centro dello spazio pubblico assegnandogli un sapere specifico e assiologico. Nella *Repubblica* sono presenti tre figure di filosofi-re: oltre ai difensori della città, tra cui un gruppo ristretto di governanti, che sono chiamati filosofi in senso debole e sono educati dalla città, e oltre ai filosofi che invece si formano spontaneamente e arriveranno al potere per una «sorte divina», vi si parla anche (tra la fine del VI e il VII libro) dei dialettici, che giungono alla conoscenza dell'idea del bene, ma la cui formazione è programmata dalla città. Quando i filosofi-re hanno conquistato il potere e hanno formato i dialettici, questi ultimi, nonostante la loro pur giustificata resistenza, sono costretti a occuparsi di politica. Ciò dimostra che alla domanda su che cosa possa fare la filosofia per la città è venuta a sostituirsi quella su che cosa la città possa fare per la filosofia. In realtà, quando Platone pensa che la filosofia debba governare per il bene della città ha in mente antiche tradizioni, che hanno subito traumi violenti (la cacciata dei pitagorici, il processo ad Anassagora, la morte di Socrate). Sono proprio questi traumi a indurre a porsi l'esigenza di costruire una città governata dalla filosofia per proteggere la filosofia dalla città. Nel *Teeteto*, invece, Platone stesso presenterà una figura di filosofo che rescinde completamente il suo rapporto con la città. L'eco di queste difficoltà arriverà fino ad Aristotele, al cui pensiero etico-politico si è rivolto Berti. La sua relazione ha inteso fugare un equivoco presente in Gadamer e in genere nel movimento di «riabilitazione della filosofia pratica»: si scambia cioè la filosofia pratica con la *phronesis* o saggezza politica, riferendo erroneamente ad Aristotele l'idea che la filosofia pratica sia una forma di saggezza che ci dice come ci dobbiamo comportare nelle diverse situazioni. La scienza politica è una scienza *pratica*, che ha il bene della città non solo come oggetto di conoscenza, ma come fine realizzativo. Perciò essa è normativa ed ha un metodo argomentativo, dimostrativo, ma «tipologico», nel senso che con esso non è possibile raggiungere l'esattezza. La *phronesis* è distinta dalla *sophia* ed ha per oggetto le azioni umane, il cui principio, cioè l'uomo, non è stabile, ma varia, potendo agire in modi diversi. La *phronesis* è la capacità di deliberare bene, cioè di individuare quali azioni si devono compiere per realizzare il bene del singolo, della famiglia o della città, e infatti il suo prototipo è Pericle, uomo politico, saggio, ma non filosofo. Anche la *phronesis* argomenta, e precisamente nel modo del sillogismo pratico, la cui caratteristica sta nel fatto che la conclusione che si ricava dalle premesse su scopi e mezzi consiste nel compiere l'azione. Diverso è in ogni caso l'argomentare della *phronesis*, anch'essa prescrittiva, da quello della filosofia pratica. L'abilità del politico sta nell'individuare i mezzi, cioè le azioni che portano al fine. Aristotele - ha concluso Berti - ha comunque assegnato un compito al filosofo nei confronti della città proprio perché non ha solo distinto, ma anche connesso filosofia pratica e saggezza politica (ultimo capitolo dell'*Etica nicomachea*). Questo compito consiste nella raccolta e nella valutazione da parte del filosofo pratico delle varie costituzioni al fine di indicare al politico quale sia la migliore.

Maria Teresa Fumagalli ha invitato a tornare con la mente all'Europa medievale brulicante di vita cittadina. La sempre maggiore differenziazione delle funzioni è ciò che caratterizza la città a partire dall'XI secolo: fra queste funzioni e competenze c'è

quella del filosofo-maestro. La rete delle università come mercato unico della cultura, le idee che viaggiano, i diversi luoghi del potere in cui esse fioriscono, le innovazioni che apportano a livello istituzionale, sociale e di organizzazione del sapere: sono tutti aspetti sui quali la Fumagalli si è soffermata. Nella filosofia di Abelardo non compare ancora la città come spazio politico: la convivenza è regolata come in Agostino da leggi che derivano dalla «caduta» dell'uomo. Il suo allievo Giovanni di Salisbury scrive sì un libro di filosofia politica, il *Policraticus* (l'uomo di governo), ma rimane legato ad una mera condanna morale del cattivo principe, causa del deterioramento del corpo sociale. Con la «svolta» aristotelica del XIII secolo ci avviciniamo di più al problema della città o della filosofia politica, ad esempio con alcune tesi morali, come l'apprezzamento per la virtù antica della magnanimità. La formazione dei Comuni, che sostengono l'autogoverno, spesso coincidente con «le buone consuetudini», porta ad una condizione paritaria di diritti interni. Fumagalli ha scelto Marsilio da Padova per illustrare la riflessione filosofica su questa nuova condizione politica. Tra i principi fondamentali esposti nel *Defensor pacis* vi è quello secondo cui l'origine della comunità civile è il desiderio innato nell'uomo di ottenere una «vita sufficiente», legata alla felicità politica, che consiste nell'esercizio delle capacità teoretiche e delle virtù pratiche. Per Marsilio il pericolo della rottura dell'unità civile è sempre presente e solo la scienza politica può garantire la pace, distribuendo nella città le varie funzioni ed evitando che si intralcino tra loro. La causa efficiente della legge è considerata da Marsilio l'assemblea dei cittadini: la volontà popolare costituisce dunque la pietra angolare di tutto l'edificio politico.

Prima del dibattito, che ha concluso la sessione, Santo Arcoleo ha illustrato la sua *Nota sulla fenomenologia del potere in Seneca*, dedicata al filosofo romano che meglio ha delineato il rapporto cittadino-Stato.

Nel pomeriggio i lavori sono stati divisi in due sessioni: la prima dedicata a *Riflessioni sulla didattica. La filosofia nei percorsi pluridisciplinari*, la seconda a *Filosofia pratica e città*. Nella seconda parte è stata data prima lettura della relazione inviata da Wilhelm Vossenkuhl e poi ha parlato Fulvio Longato su *La città tra benessere e diritti*, fissando una continuità di discorso attraverso il concetto di «vita buona» che il testo del filosofo tedesco aveva richiamato in più punti. La vita buona rappresenta infatti una finalità a cui è o dovrebbe essere sottoposta l'architettura in quanto essa ha il difficile compito di riunire valori sociali e valori estetici. Ma, secondo Vossenkuhl, per avere una felice riunione di valori estetici e sociali occorre avere anche e soprattutto una visione dell'«umano» come misura della grandezza architettonica. Ciò esige virtù non facilmente reperibili, quali coraggio, fermezza e fiducia in se stessi, mentre per lo più prevalgono interessi di gruppi che si sottraggono ad ogni esame critico. Longato ha descritto invece il modo in cui il concetto di vita buona si interseca, nell'ambito del pensiero etico-politico ed economico contemporaneo, con quelli di benessere e di diritti. In particolare egli si è rivolto alla prospettiva di Amartya Sen e Martha Nussbaum, che hanno elaborato il cosiddetto «approccio delle capacità» per uscire dal dilemma tra utilità-benessere e diritti. Dopo aver chiarito il legame tra utilità e benessere nell'ambito del welfarismo neoutilitarista e riproposto la critica di Sen a questa prospettiva, Longato è passato a illustrare in che modo il concetto di «capacità» ha permesso di

riprendere quello di vita buona. Le versioni più moderne dell'utilitarismo hanno associato all'utilità le preferenze espresse dalle persone. Ciò in economia equivale alla cosiddetta sovranità del consumatore, principio che, all'interno dello stesso neoutilitarismo, si è ritenuto opportuno in qualche modo vincolare proprio con diritti individuali, pur restando questi ultimi strumenti in funzione della massimizzazione dell'utilità sociale. L'approccio delle capacità elaborato da Sen e Nussbaum include direttamente nella valutazione degli stati sociali le problematiche inerenti ai diritti. Questi ultimi, considerati in termini di «capacità», sono elementi costitutivi per una vita che le persone hanno motivo di apprezzare. Negli scritti più recenti i due autori hanno insistito sui diritti umani, fra cui il diritto allo sviluppo. Fondamentale è che i contenuti dei diritti non sono identificabili solo in base all'intensità delle preferenze, ma implicano dei giudizi di valore. L'«approccio delle capacità» è così venuto a rappresentare il presupposto per stilare i cosiddetti indici di sviluppo umano, di qualità della vita, in cui si prendono in considerazione gli effettivi modi di essere e di fare, cioè i «funzionamenti», e le capacità, cioè le possibilità effettive che le persone hanno di scegliere le proprie vite. Proprio con questo cambiamento del concetto di benessere è rientrato nella filosofia pratica contemporanea quello di vita buona o di fioritura umana, tipico dell'etica antica.

La successiva mattinata si è aperta con le relazioni di Carlo Sini (*La virtù politica*) e di Piero Di Giovanni (*Ecofilosofia e logica della distruzione*) e si è conclusa con la illustrazione di tre comunicazioni da parte di Rosa Cesareo (*L'eticità tra filosofia e città*), Eddy Carli (*Wittgenstein e la filosofia "pratica"*) e Renata Battaglin (*Gli illuministi e la città*). Per chiarire come la virtù politica sia invisibile, Sini è partito dalla *Repubblica* platonica, e precisamente dai vari luoghi in cui emerge il tema della invisibilità (dall'apologo di Gige al mito di Er), fino a svolgere alcune considerazioni sulla democrazia moderna. Il fatto che noi guardiamo alle antichissime umanità che sono alle spalle di Platone (della stessa filosofia) come umanità pre-politiche è un grande abbaglio. Esse invece costituiscono una diversa fondazione della politica, che peraltro non è mai del tutto scomparsa: in realtà le invisibilità sono due, quella che fonda il potere arcaico e quella che fonda il potere "moderno". Com'è simboleggiato dalla favola di Gige riportata da Platone, nella visione arcaica la donna manifesta il potere dell'uomo di renderla madre, l'invisibile è la paternità che la donna rende visibile. La politica antica legittima cioè il potere attraverso la discendenza di sangue da una coppia archetipica. L'essere umano, come ha rilevato Aristotele, desidera la vita eterna, e questa nella condizione umana si può guadagnare solo nella generazione, potere magico invisibile. Insieme col desiderio il linguaggio porta nell'esperienza dell'uomo la morte in senso proprio e con essa anche il rimedio, ossia la politica come «ritualizzazione di una comunità che, fatta di mortali, si garantisce però per altra via la vita eterna». A differenza di quanto vale per la società arcaica, per la filosofia il linguaggio stesso diventa tecnica di affrancamento dalla morte: il primo passo è che attraverso la virtù politica, che diventa educazione politica, del filosofo (del cittadino), l'anima può riconoscersi come immortale. La moderna democrazia è per Sini la continua instaurazione di un "oggetto transferale", di un oggetto che divenga oggetto del desiderio per garantire l'equilibrio sociale del desiderio comunitario e il desiderio di immortalità: nella scienza ciò viene

fatto col linguaggio matematico, sul piano sociale col denaro, nella politica col segno quantificante del voto. Conclusione di Sini è stata che oggi a diventare invisibile è piuttosto la differenza costitutiva del desiderio. Bisogna allora che intervenga «la parte femminile di tutti o la parte emarginata di tutti, le culture emarginate dal nostro invisibile soprasensibile. Il vero problema politico è creare un luogo dove questo scambio possa pacificamente e non violentemente accadere».

L'orizzonte problematico scelto invece da Di Giovanni è stato quello della ecofilosofia, cioè della riflessione filosofica sollecitata soprattutto da diversi uomini di scienza (quasi una «corrente di pensiero») di fronte alla complessità piena di contraddizioni e incognite sul destino dell'uomo che caratterizza il suo attuale rapporto con l'ambiente. L'astrofisico John Barrow ha riproposto l'antica necessità di una «teoria del tutto», ma nel contempo la rivalutazione della categoria della impossibilità e del mistero del cosmo, di cui noi non conosciamo che una «fetta», per quanto ampia essa sia. Jonas si è riproposto la domanda sul destino stesso della filosofia in un'epoca, come quella in cui viviamo, che vede l'uomo alienato dalla «rivoluzione elettronica» e in cui non esiste più confine tra città e natura. Se Jonas ha lamentato l'incapacità dell'etica ad abbracciare le conseguenze della tecnica, Prigogine ha parlato di un mondo che fluttua tra l'essere e il divenire, ma soprattutto di una fine della vecchia alleanza tra uomo e natura. Il tema si trova anche in J. Monod: «L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il Regno e le tenebre». Secondo Di Giovanni, paradossalmente, la società contemporanea è stata resa debole proprio dalla tecnica, che riesce a subordinare a sé anche il potere politico-economico. Pertanto si tratta di recuperare il ruolo sociale e politico del filosofo, riprendendo il senso profondo della concezione materialistica della storia, tenendo però conto del fatto che il predominio non sembra più spettare al sistema di produzione.

Nella sessione pomeridiana, dedicata alle *Filosofie della cittadinanza*, si sono succedute le relazioni di Giacomo Marramao (*Polis e filosofia: una relazione conflittuale*) e Salvatore Veca (*Il filosofo e la città*). Marramao si è riferito a due testi poco noti di Hannah Arendt (abbozzi per l'*Introduzione alla politica*) per dimostrare la natura conflittuale della relazione tra *polis* e filosofia, a partire dal processo contro Socrate e dalla polemica di Platone contro l'opinione, da cui è nata una perdita di fiducia nella *polis*, la rottura quindi tra filosofia e politica. Non a caso, il modello della *polis* greca è stato riproposto solo alla fine del Settecento, mentre in precedenza il riferimento fondamentale era stato alla repubblica romana, vista da Marramao come modello *alternativo* a quello greco. Ricordata la «prossimità distante» in cui Socrate, primo *filo-sofo* ma anche grande sofista, si poneva rispetto alla città giocando nella *polis* il pericoloso gioco della verità, Marramao ha attualizzato la questione concentrando sul rapporto tra filosofia e democrazia. Il caso Socrate evidenzia infatti la traumaticità della regola democratica della maggioranza, da cui può derivare anche l'ingiustizia. Arendt ha ripreso il modello della *polis* greca alla luce dell'esperienza tragica del totalitarismo, giudicato come una forma di governo popolare, e perciò in alternativa all'enfasi repubblicana dei valori comuni che si radicherebbero nei *mores*. Ella ha ridefinito il concetto di *polis* attraverso l'idea della «sfera pubblica»

in quanto dimensione della politica che si colloca tra lo Stato e la società o il mercato. La sfera pubblica è la sfera dell'agire di concerto, della dialogicità. Rispetto al discorso della Arendt, tuttavia, Marramao ha fatto valere delle note critiche valorizzando aspetti positivi dell'idea di *civitas* romana da lei trascurati, come la cittadinanza estesa a soggetti culturalmente ed etnicamente diversi, o la pluralità e il conflitto in contrasto con la omogeneità della *philia* del modello *polis*. In conclusione Marramao ha descritto lo scenario problematico per i cittadini di *cosmopolis*: una questione inevasa dalla Arendt è come pensare la differenza *oltre* l'uguaglianza, cioè come impostare quella che egli ha chiamato una «politica universalista della differenza» equidistante sia dalla politica universalista dell'identità di stampo illuminista e kantiano, sia dalla «politica dei ghetti contigui», cioè delle politiche antiuniversaliste delle differenze.

Anche Veca ha avuto di mira le emergenti questioni di cittadinanza che mettono alla prova l'inclusività della *civitas* e di fronte alle quali le teorie della giustizia fondate sul riferimento alle nostre *credenze* appaiono più deboli rispetto all'idea di giustizia *procedurale*. Egli ha sostenuto che il filosofo (della politica) è sempre un «osservatore partecipante nella cerchia della *polis*». Vi sono buone ragioni per passare piuttosto alle *pratiche* sociali. Secondo l'idea della giustizia procedurale, che elimina il ricorso al senso di giustizia, l'equità o iniquità coincideranno col fatto «se le procedure della deliberazione, dell'arbitrato e del giudizio *includano* o *escludano* dal processo i partecipanti». L'esemplificazione è data dalla introduzione della figura dello straniero nella filosofia politica, che equivale a introdurre nella filosofia del linguaggio il parlante esotico: qui è la nozione di riconoscimento a fungere da nesso fra il nostro interpretare e il nostro trattare altri. Nel caso in cui l'uditorio comprende noi e gli altri esotici non c'è più la condizione del condividere normativo che rende possibile la comunicazione da parte del filosofo volta a giustificare istituzioni, pratiche sociali e norme. In questo caso non c'è lo spazio per una teoria della giustizia come interpretazione al meglio delle nostre credenze. Qui è utile far ricorso all'assioma della giustizia procedurale di base: *Audi alteram partem*. Andranno considerati equi o giusti gli esiti locali e contingenti, non potendo aspirare la teoria procedurale ad alcuna completezza.

Tra le due precedenti relazioni e l'inizio del dibattito Graziella Morselli ha esposto la sua comunicazione, strettamente legata a spunti presenti nelle medesime, dal titolo *Le filosofe e la città, a proposito di Hannah Arendt*.

L'ultima sessione, svoltasi sabato 18 novembre, ha previsto la relazione di Fulvio Papi (*La città come scrittura*) e quella di Félix Duque (*Verso una ontotecnologia telepoltana*), alle quali ha fatto seguito una comunicazione di Francesco Russo (*Sperare e soffrire nella civiltà tecnologica*). L'immagine della città come scrittura è stata introdotta da Fulvio Papi attraverso un confronto critico con le influenze del decostruzionismo di Derrida sull'architettura contemporanea. L'architettura decostruita, priva della sua tessitura metafisica, sarebbe «un fare che si manifesta come evento-qui-ora», un'architettura senza progetto sarebbe simile all'aforisma nietzschiano: rivelazione di un gesto affermativo dell'essere, evenemenziale appunto. Ma per Papi in realtà non esiste una scuola decostruzionista in architettura: c'è uno scarto tra il testo di Derrida e il concreto fare architettonico, «che trova, proprio nella sua costruzione, pro-

blemi, soluzioni e memorie, le quali corrispondono alla sua materiale specificità». Piuttosto esistono relazioni sintoniche soprattutto nell'avvicinamento dell'architettura alla dimensione dell'allestimento, «elaborazione architettonica dell'effimera qualità temporale». Ma la dimensione dell'accadere effimero non si riduce all'allestimento d'evento, toccando invece l'architettura in quanto tale. La metafora della scrittura è stata invece illustrata da Papi attraverso il recupero del tema della memoria. E il territorio della memoria in cui l'architettura trova la sua radice è proprio la città. Occorre imparare a guardare la città (questo sguardo ha successo quasi sempre con i centri storici) come sedimento di scritture per leggerci un controverso testo-città. «La memoria di queste scritture temporali evoca i colori della finitudine, le forme delle tradizioni e delle comunità, appartiene a un sentimento del tempo che apre scenari di mondi che non esistono più, teatri d'immagini svanite, ma che hanno segnato, discorso dopo discorso, la scrittura della città». È in una relazione non di tipo meramente conservativo con tale memoria, come sua misura, che deve porsi secondo Papi il progetto architettonico.

Félix Duque, dell'Università di Madrid, si è concentrato sullo scenario aperto dalla disseminazione della città, cioè dalla città a distanza che vive nello spazio elettronico: «Telepoli». Egli suggerisce la necessità di parlare ormai non più, con Heidegger, di ontoteologia, bensì di ontotecnologia: la tecnologia come vera antropogenesi e cosmologia della nostra civiltà. Caino, il fondatore della città sulla base di un atto di disobbedienza a Dio, ha ormai trionfato ovunque. Telepoli, verità di tutte le altre città, ha assorbito l'antica campagna saturando l'intera faccia del mondo. La comunicazione avviene in realtà tra le megacittà e tutto il resto si fa deserto. Telepoli è «trinitaria», si manifesta attraverso una triplice personalità o in tre incarnazioni: la Cibercittà, il Centro Storico (fittizio) e il Parco tematico, in stretta connessione tra loro. La lucida analisi svolta da Duque su queste che ha anche chiamato *Online City*, *Old-line City* e *Sim City* (città simulacro) lo ha portato a chiedersi infine se abbia ancora senso parlare di città. La rivoluzione provocata da Telepoli, che tende a far sparire la privacy, l'identità personale, l'individuo, l'originalità dell'artista o dell'architetto, e in fondo la realtà stessa, sostituita con la realtà virtuale, richiede indubbiamente dei meccanismi di compensazione per tutte le mutazioni, amputazioni e protesi subite dal cittadino come pure dallo spazio urbano. In tal modo l'interrogazione su filosofia e città è apparsa riproporsi nel modo più radicale proprio in conclusione del Convegno.

Per quanto riguarda, infine, la sessione pomeridiana del 16 novembre dedicata alla didattica della filosofia, vi sono state le relazioni di Fabio Cioffi (*Esame di Stato: la filosofia di fronte alla sfida della multidisciplinarietà*) e di Mario Trombino (*I filosofi e la città: modelli e proposte per un insegnamento multidisciplinare*) introdotte da Anna Sgherri, che ha richiamato gli scenari di cambiamento in cui la scuola italiana è attualmente immersa, indicando due questioni essenziali, fra loro collegate: l'assetto dei saperi e la modalità di trasmissione degli stessi. In che modo l'insegnamento della filosofia si fa carico di questi problemi? In relazione ad essi Anna Sgherri ha indicato essenzialmente due piste di ricerca: da un lato il confronto tra la filosofia e gli altri saperi, dall'altro la presenza della riflessione filosofica in luoghi non filosofici. Fabio Cioffi ha parlato della costruzione di una didattica multidisciplinare che recuperi l'elementarietà e che organizzi

l'insegnamento per nuclei fondanti e percorsi di ricerca e di approfondimento. Il ruolo dell'insegnamento della filosofia avrebbe in quest'ottica da offrire criteri di selezione e utilizzo delle informazioni. Di qui la centralità del "progetto", partendo dagli studenti reali e non più da un loro tipo ideale. Il discorso di Cioffi si è caratterizzato per la difesa, pur nel nuovo impianto multidisciplinare, delle discipline come necessarie strutture organizzative dell'azione didattica, e poi per il rapporto tra cultura locale e cultura globale assunto come rapporto tra esperienze e saperi e non come forzatura localistica. In questa nuova organizzazione, il ruolo della filosofia sarebbe centrale in quanto capace sia di chiarire termini e concetti comuni alle discipline, sia anche di fornire una visione panoramica. I collegamenti possono essere tuttavia realizzati in due modi: in quello già praticato nella scuola, che è multi- o pluridisciplinare, teso cioè ad aggregare le competenze sulla base di un criterio estrinseco; ed in un altro superiore, interdisciplinare, dove l'aggregazione è intrinseca, derivando dall'esperienza della risoluzione di un problema. La mancanza dell'interdisciplinarietà nella scuola può essere colmata creando anzitutto un'area di progetto che rompa lo spazio-tempo disciplinare, senza scardinare le discipline, ma facendo crescere lungo il curriculum lo spazio destinato all'interdisciplinarietà. Per Mario Trombino un tema come "la città" si presta ad essere trattato in maniera pluridisciplinare secondo tutti e tre i modelli da lui elencati e centrati rispettivamente su una disciplina, su un tema o su un metodo. Il secondo modello è il più immediato: della città infatti si occupano architetti e urbanisti, politici, sociologi, scrittori e poeti, pittori e filosofi. Tuttavia il tema della città è coerente con l'identità disciplinare della filosofia finché non entriamo nell'Ottocento e nel Novecento, dove non è più così centrale. Ciò del resto accade anche per altri temi, e quindi se ne deve trarre l'avvertenza a non sbilanciare l'ultimo anno di insegnamento della filosofia sulla contemporaneità. Dopo la trattazione del modello centrato sulla disciplina e di quello centrato sul metodo, che rappresenta la vera sfida in quanto fa ricorso alla filosofia come arte del domandare e non come insieme di contenuti disciplinari, Trombino ha concluso indicando più che nella multidisciplinarietà nella stessa filosofia del passato «il possibile luogo del confronto tra le discipline». Ben più urgente, a suo avviso, è il problema posto dall'effetto della molteplicità dei linguaggi sulle nuove generazioni. Al vivace dibattito aperto dalle proposte di Cioffi e Trombino ha fatto seguito una comunicazione di Alberto Manchi circa *Un'esperienza didattica su testi elettronici di filosofia* compiuta insieme con Giuseppe Iannotta e Daniela Papitto.

Carlo Tatasciore

### La storia dell'Associazione Filosofica Ligure

Il giorno 29 novembre 2000 nel Salone di rappresentanza di Palazzo Tursi, sede del Comune di Genova, l'Associazione Filosofica Ligure ha festeggiato i suoi 60 anni di vita in occasione della pubblicazione del volume *La storia dell'Associazione*

*Filosofica Ligure*, Genova 2000, curato dalla prof. Paola Ruminelli, che qui relaziona in veste di segretaria dell'Associazione.

Del volume il prof. Ottavio Cosma, presente in qualità di rappresentante del Sindaco, ha sottolineato l'importanza, in quanto, per la memoria che rappresenta, può costituire un punto di riferimento per la cultura della città anche in vista della scadenza del 2004, che vedrà Genova capitale europea della cultura. Anche il prof. Michele Marsonet, dell'Università di Genova e presidente dell'AFL, ha espresso la sua soddisfazione nel constatare che l'AFL ha una storia ufficiale, ricostruita con pazienza e competenza.

L'AFL è nata nel 1940 ad opera di Adelchi Baratono a difesa della libera cultura quando la Società Filosofica Italiana era stata soppressa. Rifondata nel 1946 dallo stesso Baratono e da Andrea Galimberti, è stata in seguito presieduta da Michele Federico Sciacca, che ha dato un forte impulso alla vita del sodalizio. Pur essendo Sezione ligure della SFI, l'AFL ha sempre tenuto a mantenere la sua autonomia tanto che tuttora conserva diritto di voto nella Federazione Internazionale delle Società Filosofiche. Sempre attiva nel corso della sua storia, ha collaborato con enti pubblici, istituti culturali cittadini e scuole, curando, anche recentemente, numerose pubblicazioni.

L'idea di scrivere la storia dell'Associazione è nata dalla constatazione delle sue illustri origini e dei suoi successivi sviluppi. Nell'Associazione hanno operato infatti eminenti personalità del mondo accademico ligure nonché nomi noti a livello internazionale, che hanno partecipato a conferenze e convegni, organizzati dai diversi presidenti che si sono alternati nel tempo. La difficoltà di reperire la documentazione, in gran parte dispersa, non ha impedito la ricostruzione delle vicende, anche sulla base di testimonianze di soci che in passato hanno fatto parte del sodalizio e che hanno potuto fornire utili delucidazioni.

All'introduzione di carattere storico della manifestazione ha fatto seguito una serie di interventi che, sulla traccia dello svolgimento del libro, hanno rievocato alcune figure di Maestri scomparsi, i cui profili costituiscono la parte centrale della pubblicazione, e hanno illustrato aspetti e momenti di vita dell'Associazione.

Nel corso degli interventi, coordinati dal prof. Marsonet, sono emerse tematiche interessanti, che toccano al vivo questioni attuali: la libertà della cultura, già principio ispiratore dei fondatori, e la necessità di riflettere sulla sua natura, spesso distorta dalle odierne troppo facili mode, le problematiche attinenti al ruolo e all'insegnamento della filosofia nel contesto del nostro tempo. Temi che, come aveva sottolineato la curatrice del libro, sono sempre stati propri dell'Associazione, impegnata, secondo lo spirito dei Maestri, non solo a contribuire alla conoscenza dei risultati della ricerca scientifica, ma anche a sollecitare l'educazione al pensiero e quindi a favorire la crescita umana e lo sviluppo civile.

Il prof. Giuseppe Dagnino, membro dell'AFL, ha espresso la sua commozone ripensando a persone quali Sciacca e Galimberti, ma specialmente ricordando il suo Maestro Adelchi Baratono. Di Baratono, è rimasta una scuola diffusa di "fedelissimi infedeli", in quanto egli ha insegnato a ciascuno a pensare con la propria testa. La vocazione alla forma secondo una metafisica del sensibile e il revisionismo *avant lettre* del

marxismo secondo un'etica del lavoro, sono stati gli aspetti del pensiero del maestro sui quali Dagnino si è particolarmente soffermato, concludendo il suo intervento con una proposta di lavoro per l'Associazione sul senso e sul significato del concetto di cultura.

Il prof. Carlo Angelino dell'Università di Genova ha ricordato i suoi anni di formazione quando ha conosciuto i Maestri Baratono, Mazzantini e Caracciolo. Di quest'ultimo, con il quale ha a lungo collaborato e delle cui opere fondamentali è editore, ha evidenziato il magistero di libertà da ricondursi al suo concetto di religione, intesa come struttura fondamentale della coscienza, kantianamente non statutaria e fissata in posizioni dogmatiche. Oltre alla lezione di libertà anche sul piano politico, da Caracciolo Angelino dice di aver appreso la dimensione europea del filosofare oggi messa a rischio dall'impovertimento culturale, dovuto al prevalere della visibilità e dell'apparenza, favorite dai mezzi di comunicazione di massa.

Del prof. Sciacca ha parlato il prof. Santino Cavaciuti dell'Università di Genova e membro dell'AFL, che ha ricordato il procedere vivo del suo discorso, che sintetizzava in sé il mondo culturale mediterraneo, in sintonia con filosofi e artisti anche lontani da lui. La sua posizione limpida e radicale era espressione di un agostinismo rinnovato attraverso Rosmini, sostenuto con coerenza e fedeltà a principi, che restano e possono ancora tornare alla luce.

Il prof. Luciano Malusa, dell'Università di Genova, già presidente dell'AFL, ha parlato del rapporto tra AFL e SFI, ricordando come uno dei presidenti dell'AFL, il prof. Evandro Agazzi, sia stato anche presidente della SFI e come le due storie si intreccino (anche se la SFI non ha una storia ufficiale). Un momento di incontro di particolare rilievo tra la Sezione ligure e la Società nazionale è stato quello del Congresso nazionale della SFI, che ha avuto luogo a Genova nel 1998 sul tema proposto dallo stesso Malusa *La trasmissione della filosofia nella forma storica*. Si è trattato di un argomento indicativo delle problematiche attuali relative all'insegnamento della filosofia, che se da una parte richiede un lungo periodo di formazione, dall'altra è necessitato a confrontarsi con una scuola oggi di massa. Il che comporta la possibilità di agire positivamente a largo raggio sulle capacità espressive dei giovani, ma implica anche uno scadimento di livello che lascia perplessi.

La prof. Luciana Mastrobuono, del Direttivo dell'AFL, ha evidenziato infine l'attività dell'AFL per l'aggiornamento dei docenti della Scuola Secondaria mediante l'organizzazione di numerosi corsi di aggiornamento, aperti anche agli studenti e occasione di incontro e confronto tra i partecipanti. Ha anche parlato dell'impegno del docente di filosofia a sostenere il valore della domanda filosofica di senso nella odierna cultura, dominata dalla tecnica e dalle esigenze di mercato.

La manifestazione è stata seguita da un folto pubblico, che ha apprezzato questa rivisitazione storica che, attraverso la memoria di un illustre passato, si è proposta di richiamare l'attenzione, non solo degli specialisti ma anche quella di un più vasto pubblico interessato ai fatti dello spirito, sulla fecondità della tradizione.

Paola Ruminelli

## LE SEZIONI

### Foggia

Il giorno 23 gennaio 2001 si è riunita l'assemblea ordinaria della SFI-sezione di Foggia per discutere il seguente o.d.g.:

- 1) Relazione annuale del Presidente
- 2) Bilancio consuntivo 2000
- 3) Bilancio preventivo 2001
- 4) Iniziative 2001: Convegno provinciale sul tema *L'Europa e l'"altro"* in coorganizzazione con l'Amministrazione Provinciale e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli
- 5) XXXIV Congresso Nazionale (Urbino 26-29 aprile 2001): candidatura al direttivo nazionale
- 6) Preparazione del Convegno Nazionale SFI del 2002 a Foggia
- 7) Tesseramento 2001
- 8) Varie ed eventuali

Il Presidente, prof. Domenico di Iasio, dopo la relazione riferisce i seguenti dati dei bilanci consuntivo e preventivo:

#### Bilancio Consuntivo 2000

- |               |   |
|---------------|---|
| £. 4.000.000  | Contributo A.S.I. Convegno di Monte S. Angelo sul tema: <i>Etica dello sviluppo e Global Change</i>   |
| £. 5.000.000  | Contributo del Comune di Manfredonia per i due convegni sui temi <i>L'identità meridionale</i> e <i>La scuola: cosa è.</i>  |
| £. 8.000.000  | Contributo Amministrazione Provinciale di Foggia per il Convegno sul tema: <i>La verità nell'antico e nel moderno.</i>  |
| £. 180.000    | Quote Soci utilizzate per francobolli, carta intestata, ecc.  |
| £. 10.000.000 | Pubblicazione Atti del Convegno provinciale sul tema: <i>La verità nell'antico e nel moderno</i> (Foggia 5 ottobre 2000) a carico dell'Istituto Italiano per Gli Studi Filosofici di Napoli |

Totale £. 27.180.000

#### Bilancio Preventivo 2001

- |               |  |
|---------------|--|
| £. 300.000    | Quote sociali  |
| £. 8.000.000  | Contributo Amministrazione Provinciale per il Convegno provinciale sul tema: <i>L'Europa e l'"altro"</i>   |
| £. 5.000.000  | Contributo Amministrazione Comunale di Manfredonia   |
| £. 10.000.000 | Pubblicazione Atti del Convegno provinciale sul tema: <i>L'Europa e l'"altro"</i> da parte dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli |

Totale £. 23.300.000

In merito al punto n. 5 l'assemblea, su proposta del Presidente, si è espressa all'unanimità sul nome del Prof. Pasquale Venditti della sezione di Urbino, quale candidato al direttivo nazionale per il XXXIV Congresso Nazionale di Urbino. L'assemblea ha, inoltre, sostenuto la proposta del Presidente sul Convegno provinciale sul tema: *L'Europa e l'"altro"* in coorganizzazione con la Facoltà di Lettere dell'Università di Foggia, l'Amministrazione Provinciale e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ha, infine, accolto con entusiasmo la proposta del Direttivo nazionale, sia a Firenze che a Francavilla al Mare, di svolgere un Convegno nazionale SFI a Foggia nel 2002 su un tema ancora da concordare.

Domenico di Iasio

#### Francavilla al Mare

Il 24 gennaio 2000, il prof. Giovanni Casertano, Presidente della SFI, ha inaugurato la Sezione di Francavilla al Mare (CH), fondata da pochi mesi e presieduta dal prof. Carlo Tatasciore, con una bella conferenza dal titolo *L'amore platonico* tenuta nell'auditorium del Liceo Scientifico "A. Volta". La proposta di una lettura del *Simposio* libera dalle stratificazioni interpretative sedimentatesi nel tempo ha offerto al vasto pubblico presente, comprendente anche tanti studenti liceali del terzo anno, una immagine non usuale di Platone, proteso alla sintesi di passione e ragione. Non poteva esserci per i soci promotori un miglior incitamento a proseguire nell'impegno a favore della diffusione della cultura filosofica. Va precisato, infatti, che la Sezione francavillese della SFI è nata sulla base di un appassionato lavoro nella didattica e nell'aggiornamento intrapreso da alcuni docenti liceali delle province di Chieti e di Pescara, che nel 1992 avevano fondato l'Associazione Insegnanti di Filosofia e che poi in seguito hanno deciso di aderire al lavoro più ampio e di più lunga tradizione della SFI. In continuità con l'attività di aggiornamento già svolta, la Sezione ha proposto durante l'anno un ciclo di conferenze dal titolo *Filosofia e scienze nel pensiero contemporaneo*. I tre precedenti corsi di aggiornamento per docenti delle scuole superiori erano stati dedicati rispettivamente a *Idealismo e romanticismo tedesco* (febbraio-marzo 1997), *Il nichilismo tra filosofia e letteratura* (febbraio-aprile 1998), *Ermeneutica e postmoderno* (febbraio-aprile 1999). L'apertura pluridisciplinare, oltre che ai colleghi di lettere, lingue, storia dell'arte, a quelli di matematica e scienze, era attesa e dovuta, vista la partecipazione di pubblico in tutte le precedenti conferenze. Il ciclo del 2000, che come gli altri è stato realizzato insieme con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e ha potuto godere della collaborazione concessa dagli Assessorati alla Cultura della Provincia di Chieti e del Comune di Francavilla, nonché dalla Fondazione della Cassa di Risparmio della Provincia di Chieti, si è articolato in sette conferenze, tutte molto apprezzate e seguite da un numeroso pubblico composto oltre che dai circa novanta docenti iscritti al corso, da studenti universitari, da studenti delle ultime classi delle scuole superiori e da cittadini interessati. Questi i titoli: *Da Russell a Gödel: trent'anni di dibattiti sui fondamenti della matematica* (prof. Umberto Bottazzini dell'Univ. di Palermo, 2 marzo), *Cosmologia, fisica e filosofia* (prof. Giulio Giorello dell'Univ. di Milano, 17 marzo), *La matematica e i suoi oggetti* (prof. Enrico Giusti dell'Univ. di Firenze, 20 marzo), *L'epistemologia delle scienze sociali: bilancio degli sviluppi contemporanei* (prof. Ezio Sciarra dell'Univ. di Chieti, 31 marzo), *La scienza e la dimenticanza* (prof. Paolo Rossi dell'Univ. di Firenze, 6 aprile), *Gli orientamenti moderni e postmoderni in psicologia* (prof. Luciano Mecacci dell'Univ. di Firenze, 19 aprile), *Dualismi filosofici e pensiero biologico: la molecolarizzazione della biologia e della medicina e la nuova visione della vita* (prof.

Bernardino Fantini dell'Univ. di Ginevra, 28 aprile). A conclusione del ciclo è stata anche presentata una *pièce teatrale*, *Dialogo tra due venditori di verità, un venditore di possibilità e uno scettico mancato*, curata dalla compagnia "Il Teatro del Pensiero" e scritta dallo psicologo Claudio Merini; alla rappresentazione è seguito un dibattito sulla psicoanalisi.

Allo stesso pubblico che aveva frequentato il corso di aggiornamento è stata in seguito proposta la conferenza del 31 maggio tenuta dal prof. Remo Ruffini dell'Università "La Sapienza" di Roma su *Prospettive dell'astrofisica relativistica*. Si è inteso in tal modo soddisfare anche un'esigenza emersa soprattutto dopo la conferenza del prof. Giorello, che aveva avuto modo di richiamare gli interessanti scenari cosmologici attuali. È stato lo stesso prof. Ruffini, studioso dei "buchi neri", a sollecitare per il giorno successivo l'organizzazione di una visita guidata da parte degli studenti di varie scuole superiori accompagnati dai propri docenti alla sede pescarese dell'*International Center for Relativistic Astrophysics (ICRA)*, di cui egli è Presidente. Entrambe le iniziative, stimolanti e ben riuscite, sono state realizzate in collaborazione con l'Assessorato alla Pubblica Istruzione del Comune di Francavilla al Mare, cittadina in cui il prof. Ruffini – come egli ha ricordato – è vissuto negli anni della sua formazione giovanile, prima di iscriversi all'Università di Roma, dove da anni insegna fisica teorica.

La Sezione, infine, ha organizzato il Convegno Nazionale *I filosofi e la città*, che si è svolto nei giorni 16-17-18 novembre e di cui si rende conto a parte.

Maria Pia Falcone

#### Ligure/Associazione Filosofica Ligure

Nell'anno 2000 l'Associazione Filosofica Ligure ha organizzato un fitto calendario di iniziative che vengono di seguito riportate.

17 febbraio 2000: conferenza del Prof. Ramòn Queraltò dell'Università di Siviglia (Spagna) sul tema *Crisi della modernità e razionalità tecnica*, presso la sede dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere.

2 marzo 2000: conferenza del Prof. Luciano Malusa dell'Università di Genova sul tema *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*, presso la sede dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere.

30 marzo 2000: Conferenza del Prof. Anthony Savile dell'Università di Londra (King's College) sul tema *Le monadi e le cose organiche nella metafisica leibniziana*, presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova.

7 aprile 2000: conferenza della Prof.ssa M. Carmen Paredes dell'Università di Salamanca (Spagna) sul tema *La comunicazione con l'altro in Ortega y Gasset*, presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova.

11 aprile 2000: conferenza del Prof. Maurizio Ferraris dell'Università di Torino sul tema *Mente e mondo o Scienza ed esperienza?*, presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova.

4-5 maggio 2000: Convegno *Donne e Filosofia*, Camogli, Aula magna del Comune (Associazione Filosofica Ligure, Università di Genova - Facoltà di Lettere e Filosofia, Comune di Camogli - Assessorato alla Cultura, Provincia di Genova - Assessorato alla Cultura, con il contributo della Fondazione Carige)

Programma:

Giovedì 4 maggio 2000:

9.00: Saluti delle Autorità.

9.15: Michele Marsonet (Università di Genova, Presidente dell'Associazione Filosofica Ligure): "Introduzione".

Prima giornata: *La presenza femminile nella storia del pensiero*.

9.30: Luisella Battaglia (Università di Genova, Direttore dell'Istituto Italiano di Bioetica): *L'etica femminile della cura*.

10.30: Vigdis Songe-Moller (Università di Bergen, Norvegia): *Matter, Gender and Death in Aristotle*.

11.15: Paolo Aldo Rossi (Università di Genova): *L'immagine filosofica della donna tra Medio Evo e prima età moderna*.

12.00: Paola De Cuzzani Solbakk (Università di Bergen, Norvegia): *Essere donna e cittadinanza. La differenza sessuale nella filosofia di Spinoza*.

15.00: Mirella Pasini (Università di Genova): *Eva moderna: la donna nel lessico dei positivisti*.

15.45: Alessandra Anteghini (Università di Genova): *Associazionismo femminile tra assistenzialismo e autonomia*.

16.45: Silvana Castignone (Università di Genova): *Le donne e il diritto*.

17.30: Luisa Montecucco (Università di Genova): *Donne, scienza e filosofia della scienza*.

Venerdì 5 maggio 2000:

Seconda giornata: *Femminismo e pensiero contemporaneo*.

9.00: Flavio Baroncelli (Università di Genova): *Femminismo e multiculturalismo*.

9.45: Arianna Betti (Università di Genova): *Le donne nella filosofia analitica mitteleuropea*.

10.45: Pieranna Garavaso (University of Minnesota, U.S.A.): *La varietà delle epistemologie femministe*.

11.30: Margherita Benzi (Università di Genova): *Alcune critiche all'epistemologia femminista*

12.15: Nicla Vassallo (Università di Genova): *Teoria della conoscenza: tradizionalismo e femminismo*.

15.00: Anna Grazia Papone (Università di Genova): *Donne e filosofia nel 'secolo breve'*

15.45: Rosangela Barcaro (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Genova): *Bioetica al femminile*.

16.45: Luciana Di Serio (Università di Genova): *Le donne come soggetti di conoscenza*.

17.30: Valeria Ottonelli (Università di Genova): *Femminismo e libertarismo*.

Maggio-giugno 2000: Ciclo di conferenze sul tema *Liberalismo e società giusta* presso la sede dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere:

18 maggio 2000: *Liberalismo e società contemporanea* (Prof. Dino Cofrancesco, Università di Genova).

25 maggio 2000: *Liberalismo, liberismo e diversità nell'economia* (Prof. Danilo Veneruso, Università di Genova).

15 giugno 2000: *Liberalismo e multiculturalismo* (prof. Flavio Baroncelli, Università di Genova).

22 giugno 2000: *La giustizia tra economia e filosofia* (dr. Valeria Ottonelli, Università di Genova).

29 novembre 2000, nella sala consiliare del Comune di Genova a Palazzo Tursi: presenta-

zione del volume a cura di P. Ruminelli *La storia dell'Associazione Filosofica Ligure* (Genova, 2000).

15 dicembre 2000: conferenze dei proff. L. Malusa e D. Veneruso dell'Università di Genova sul tema *Il federalismo*, presso il circolo culturale "Il Tempio" di Genova.

Infine, sono stati pubblicati o sono in fase di pubblicazione tre volumi direttamente collegati all'attività dell'Associazione Filosofica Ligure:

(1) M. Marsonet (a cura di), *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*, Genova 2000, che raccoglie le lezioni di un corso di aggiornamento organizzato dall'A.F.L. in collaborazione con l'Irrsae Liguria. Il libro contiene interventi di E. Agazzi, C. Angelino, L. Mauro, F. Baroncelli, L. Malusa, G. Severino, D. Palladino, C. Penco, D. Venturelli, M. Marsonet.

(2) P. Ruminelli (a cura di), *La storia dell'Associazione Filosofica Ligure*, Genova 2000. Il volume presenta la storia dell'A.F.L. dalle origini ai giorni nostri. Curato dalla Segretaria dell'A.F.L., Prof.ssa Paola Ruminelli, include contributi scritti da numerosi Soci.

(3) M. Marsonet (a cura di), *Donne e Filosofia*, Genova, in corso di pubblicazione. Questo volume raccoglie gli Atti del convegno internazionale *Donne e Filosofia*, tenutosi il 4-5 maggio 2000 in collaborazione tra A.F.L. e Assessorato alla Cultura del Comune di Camogli.

Direttivo dell'Associazione Filosofica Ligure 1999-2001:

Presidente: Michele Marsonet.

Vice-Presidenti: Letterio Mauro, Luciana Mastrobuono.

Segretario: Paola Ruminelli.

Membri: Luciano Malusa, Oscar Meo, Rossella Mignone, Evandro Agazzi, Elisabetta Cattanei, Angelo Campodonico, Dino Cofrancesco.

Revisori dei conti: Gabriella Borzone, Salvatore Donato, Roberto Peccenini.

Michele Marsonet

## RECENSIONI

D. Guastini, *Come si diventa uomini. Etica e poetica nella tragedia greca*, Roma 1999, pp. 326.

Superando le due linee interpretative di orientamento nietzscheano ed hegeliano in relazione al rapporto tra la filosofia greca classica e la poesia tragica l'autore si propone qui di perseguire una diversa e originale possibilità di analisi che tenti di oltrepassare le coordinate moderne sulla base delle quali la poesia è oggi venuta acquistando un suo statuto autonomo, e di considerarla piuttosto alla maniera dei Greci come «un'attività conoscitiva intorno alla natura dell'uomo e alla sua dimensione etica».

Il libro si divide in tre parti, la prima dedicata al tema della "scelta" e del "destino", la seconda a quella che l'autore definisce "filosofia pseudotragica" di Gorgia e "antitragica" di Platone, la terza infine ad Aristotele e alla ricostruzione dialettica attuata dal filosofo macedone del rapporto fra tragedia e filosofia.

Già dalle prime battute appare chiaro l'intento dell'autore di sottolineare la differenza sostanziale tra la concezione di destino che apparteneva agli antichi e quella moderna, soprattutto in relazione alla dialettica libertà-necessità: per i Greci infatti era più facilmente conciliabile il rapporto tra scelta e destino, ai moderni invece sembra quasi estranea la nozione stessa di destino. Una nozione questa che tuttavia non può essere riconducibile, per il significato che rivestiva nella cultura greca, ai semplici assunti del provvidenzialismo cristiano e alle sue molteplici derivazioni di carattere finalistico, e che implicava comunque per quella cultura la possibilità dell'intervento umano e della sua capacità deliberativa. Si tratta di una sorta di incastro-contrasto tra libertà e necessità che per certi versi costituisce la caratteristica peculiare della cultura greca e della diversa dimensione della vita dei Greci rispetto a quella dei moderni, il tempo cioè vissuto come *kairos*, opportunità, mai più ripetibile come uguale a se stesso. Non determinato quindi da leggi prestabilite, ma vissuto, per così dire, "secondo natura".

In questo conflitto (costitutivo del carattere fondante di una cultura) si articola attraverso il contrasto paradossale "tra scelta e destino" (si badi bene non contraddizione ma solo paradosso) la questione sostanziale, che si delinea nei poemi omerici ma che si distende nella sua ampiezza lungo il percorso della letteratura greca fino alla tragedia attica del V secolo. Ed è proprio in questa alternanza che si realizza l'intero processo della sapienza antica, quella secondo la quale l'uomo non è qualcosa di definito a priori da una legge divina o trascendente ma solo un "ente" che si fa nel suo divenire, e che tanto più è se stesso quanto più si pone nella prospettiva di accettare continuamente la scommessa del vivere.

Questo è quanto l'autore presenta nella prima parte dell'opera, e costituisce peraltro anche una sorta di preludio alle questioni successive, trattate nelle altre due parti.

Nella seconda parte l'autore si occupa del rapporto di affinità che aveva determinato nel

mondo greco una relazione "dialogica" tra filosofia e poesia e che portò invece Platone a scardinarla, sostenendo peraltro nel suo dialogo dedicato a Gorgia che la retorica e la poesia avevano la stessa funzione ingannatoria, poiché finalizzate entrambe solo al piacere, senza lo sviluppo di alcun interesse reale per la verità. L'accusa mossa da Platone alla sofistica, e in particolare a Gorgia, era volta al superamento del sapere fittizio e "psicagogico" che caratterizzava l'arte dei discorsi, e alla necessità di orientarsi invece verso un sapere autentico e duraturo. Tuttavia a parere dell'autore non va disdegnata la natura filosofica della speculazione gorgiana, che può definirsi tale in senso pieno alla luce dei moderni criteri di riferimento. Lo sgretolamento della *aletheia* parmenidea ha caratterizzato la filosofia gorgiana e ne ha sancito il completo distacco dalla fiducia eleatica nel *logos*, determinando così un'ontologia del tutto nuova, basata però sul non essere. Non è un caso infatti che gli oggetti filosofici della speculazione gorgiana siano gli *aistheta* invece che gli *onta*. Il *logos* non esprime tuttavia l'idea di verità, bensì solo quelle «sensazioni individuali che si ricevono dall'esperienza», e lo stesso Platone aveva condannato questo relativismo gorgiano considerandolo come antitetico al percorso ontologico veritativo di cui lui stesso si faceva interprete e promotore. La differenza tra la posizione gorgiana e quella dei tragici sta nel fatto che, mentre nella tragedia si instaura una forte correlazione inerattiva tra destino e scelta, nella filosofia di Gorgia invece nasce una contraddizione tra queste due istanze, perché all'uomo gorgiano le cose capitano senza che egli possa in alcun modo deliberarle. In questo senso si può pretendere che la speculazione gorgiana venga intesa come una filosofia "pseudotragica", poiché prescinde del tutto dall'ambivalenza insita nella tragedia.

Passando all'interpretazione della filosofia platonica l'autore sottolinea innanzitutto il superamento, da parte del filosofo ateniese, sia della forma antilogica della tradizione sofistica sia di quella persuasiva di stampo eleatico, ed esprime invece la propria propensione per quella "dialogica" come alternativa alle precedenti e come esempio di proposta per una strada nuova indirizzata al superamento dell'impasse nella quale si trovava allora lo studio del *logos*, anche a causa delle "schematizzazioni" operate dalla sofistica. Tra dialogo e poesia tragica c'è un rapporto inconciliabile, e questa inconciliabilità determina una contrapposizione reale, che produce un cambiamento sostanziale nella prospettiva socratico-platonica di una nuova *paideia*, l'impianto culturale che introduce la forma dialogata del *logos* e la sostituisce a quella della poesia tragica. Al *logos* eristico (sempre confutabile), e a quello poetico (falso ma non sempre facilmente confutabile) Platone contrappone il *logos* socratico, della cui forza confutatoria si servirà per superare il vecchio impianto della poesia tragica, mai volta alla determinazione del bene, bensì tesa solo a «procurare piacere al pubblico». Il filosofo si contrappone al poeta grazie alla sua capacità di usare la dialettica come facoltà sinottica (visione d'insieme) che si pone al servizio della verità nel suo tentativo di oltrepassare la molteplicità del sensibile; e proprio in questo processo la dialettica stessa assume valore di *technè*, così da fondare una contrapposizione forte tra la «*mimesis* poetica» e la «*phronesis* filosofica». Lo strumento "dialettico" di cui Platone si serve per imporre di nuovo la verità contro l'inganno è il mito, che non costituisce certo una sorta di preludio alla filosofia in forma ancora embrionale e "immatura" (secondo l'interpretazione hegeliana-

na), ma rappresenterà quell'elemento di definizione della nuova *paideia* necessario alla "rivoluzione culturale" attuata dal filosofo ateniese: «I miti condividono con la mania erotica dei profeti e dei cantori ispirati dal dio l'ispirazione anamnestic. Non così l'imitazione poetica, con la sua illusione di cogliere la verità mediante la tecnica mimetica» (p. 127).

In questa contrapposizione si individua già il carattere "antitragico" della posizione platonica, ed è proprio «lo spirito dialogico, con la sua vena mitologica» a realizzare questa sorta di rivoluzione paideutica, poiché il mito esprime per immagini ciò che era stato in precedenza preparato razionalmente dalla dialettica, esso diventa per Platone un mezzo potente per contrapporre alla ambiguità della tragedia la verità della filosofia. Se infatti la tragedia rimane ancorata al piano della sensibilità, la filosofia al contrario deve staccarsene secondo Platone per costruire un ordine terreno corrispondente il più possibile ad un paradigma celeste costruito per superare il vecchio atteggiamento poetico troppo compromesso col mondo della sensibilità.

La terza parte, più ampia e complessa delle precedenti, completerà il percorso teorico dell'autore individuando in Aristotele il filosofo che riuscì a trovare il modo di ricongiungersi alla tradizione greca attraverso il perseguimento di una linea speculativa vicina alla vecchia *paideia* tragica. Il debito dell'autore verso la posizione di P. Aubenque in relazione alla stretta correlazione di ontologia ed etica in Aristotele è qui determinante.

La stessa contrapposizione tra Platone e Aristotele sul concetto di dialettica la dice lunga sui differenti sistemi filosofici dei due autori e sul loro diverso modo di rapportarsi alla propria tradizione culturale. Se infatti per il filosofo ateniese la dialettica rappresentava la scienza per eccellenza destinata a cogliere in assoluto la verità con tutto il suo portato ontologico, per il filosofo macedone invece essa costituiva lo strumento attraverso il quale si approda alla conoscenza di tutto ciò che non può essere propriamente studio della scienza. Sulla base di questa presa di distanza da Platone Aristotele si riappropria, per così dire, della tradizione, individuando il perno della nuova operazione proprio in quei «*pragmata* tragici attorno ai quali si sono costituiti i diversi *mythoi*» (p. 167). I *pragmata* (fatti) producono dei *pathemata*, questi ultimi vengono trasformati attraverso il mito in *hedone* (piacere), ed è proprio in questa trasformazione che la tragedia si differenzia dalla vita: sulla scena il piacere estetico permette il superamento del dolore, mentre nella realtà è necessario affrontare il dolore così com'è. I *pragmata* che determinano questo processo sono nella tragedia sempre gli stessi e hanno caratteristiche ben precise. Questi suscitano "compassione" e "timore", e rappresentano quegli eventi negativi che accadono agli uomini senza che questi li meritino, la causa infatti è involontaria ed è determinata dall'errore, ed è in questi casi che si prova *compassione* e *timore*: «Compassione perché assistiamo impotenti alla sciagura di un incolpevole. Timore perché quello che succede a quel personaggio incolpevole è ciò che può succedere ad ognuno di noi» (p. 173). Attraverso la tragedia viene dunque espressa la "fallibilità" dell'agire umano, con tutte le sue dolorose conseguenze.

Questa sorta di drammatizzazione della vita umana, con tutta la casualità empirica e il disordine che la caratterizzano, viene inverata e legittimata dall'opera dei poeti, che ne mettono in luce il "legame logico" (inteso in senso debole), e questo ne evidenzia a sua

volta gli eventi esistenziali. È infine proprio in questo rinvenimento dell'aspetto logico della tragedia che si individua il percorso etico intrapreso da Aristotele destinato ad approdare al superamento della critica platonica alla *mimesis* attraverso il tentativo di trovare per essa una stretta relazione con la *praxis*.

A questo punto il richiamo a Ricoeur sembra doveroso, e in particolare alla sua concezione dell'arte, come ciò che permette di vedere e capire meglio della realtà stessa, con la sua speciale funzione di "precorrimiento" della realtà, e di approdare così al rinvenimento di quel tessuto logico che la determina. In questo modo soltanto la vita potrà essere eternata nel dramma della tragedia, attraverso la sua "serietà" e la sua "compiutezza". L'universalità, a parere di Aristotele, non può essere garantita dalla separazione del sensibile dal sovrasensibile, come era per Platone. La sostanza infatti si caratterizza ora per mezzo del *tode ti*, la sua determinatezza, quella caratteristica peculiare di "differenza ultima" che le permette la distinzione di una cosa dall'altra, e che ne definisce l'essenzialità e insieme la "concreta esistenza". La caratteristica essenziale della sostanza in Aristotele sta nella sua determinatezza e non nella sua universalità, e nel fatto stesso che la rende tale in quanto la costituisce come "questa determinata cosa che viene ad essere", cioè il *ti en einai*, quel "quid" che permetteva la definizione dell'essenza ultima dell'*ousia*, ciò che gli scolastici avevano chiamato a loro volta *quidditas*. Dice l'autore: «Dal punto di vista ontologico, una cosa sensibile non è qualcosa, ma *diviene* qualcosa. O meglio può *essere* qualcosa sempre e solo *divenendolo*. Il *ti en einai* indica così il carattere peculiare della sostanza fisica: quello di essere intimamente temporale e quindi di manifestarsi come possibilità che non implica necessità, ma tendenzialità» (p. 219). È questo il punto di approdo del cammino "dialettico" del *logos* umano, il senso finale della dialettica potenza-atto. Questo nuovo percorso ontologico costituirà una sorta di "oltrepassamento" dell'impianto speculativo socratico-platonico per approdare così di nuovo al risultato finale dell'attribuzione di senso alla tragedia, secondo il dettato della tradizione.

Il riferimento alla corrispondenza tra etica tragica e etica aristotelica è ripreso dalle considerazioni di M. Nussbaum. Nell'ultimo capitolo, dedicato al rapporto tra etica e tragedia, viene riassunto il senso dell'intero messaggio filosofico di Aristotele.

La nuova etica di Aristotele tenderà ad ammettere l'idea della possibilità nella sua piena espressione, dando con ciò il dovuto riconoscimento alla realtà nel suo farsi, nel suo accadere. Ed è questo il senso del "diventare uomini", il passaggio cioè dall'*anthropos* all'*aner*: il diventare concretamente "esseri umani" attuando quel salto nella realtà contingente dalla condizione "metafisica" dell'uomo-*anthropos*, e realizzando la dimensione più autentica di questa condizione: quel cammino etico lungo e difficile che porta al completamento della vita umana nell'*eudaimonia*, la felicità, una felicità che non può prescindere nel suo farsi dal continuo confronto con la fenomenicità degli eventi. L'*eudaimonia* è il bene supremo perché «si ricerca per se stessa e non in vista di altro», ed è allora perseguibile come bene in sé, intesa in senso autarchico. Tuttavia il bene supremo non si contrappone ai beni pratici: l'*eudaimonia*, in cui si concretizza e si realizza l'*eidos* dell'uomo e il suo *ti en einai*, si compone non solo di virtù, come era per Platone, ma anche di *eutyche* (fortuna), cioè di contingenza.

Aristotele comunque ammette per l'uomo la possibilità di sottrarsi alla pesantezza della

scelta etica, e ne concretizza l'espressione più emblematica nella figura dell'incontinente, l'*akrates*, «colui che sa quello che deve fare ma non lo fa», superando così la posizione socratica dell'attraenza del bene e dell'involontarietà del male. L'*akrasia* costituisce il punto discriminante e centrale del salto etico operato dal filosofo macedone rispetto alla tradizione filosofica socratico-platonica, la possibilità cioè di non perseguire il bene ma di "scegliere" anche il male attraverso l'errore, e giustificare così l'operato "fallibile" degli esseri umani. Inoltre, accanto alla funzione dialettica la tragedia assolve anche ad una funzione catartica. Questa ha come fine la trasformazione del dolore tragico in piacere (*hedone*). Il piacere è strettamente legato alla *praxis* e lo è tanto più quanto più è collocato nel tempo, ma paradossalmente esso è comunque fuori dalle coordinate temporali quando viene posto in essere. Esso è un *holon ti* («qualcosa di intero»), un tutto completo, con esso l'attività (la prassi) viene portata a compimento. Il piacere è dunque atto puro.

Accanto alla funzione dialettica la tragedia assolve anche ad una funzione catartica. La catarsi aristotelica è intesa come un'operazione conoscitiva (alla stessa stregua di Platone che la concepiva come una purificazione filosofica e non più come una purificazione religiosa), nata sulla base della *mimesis*, e produttrice di piacere, che è a sua volta strettamente legato alla *mathesis*, l'apprendimento. La poesia è dunque *mathesis dia mimeseos* («apprendimento per via d'imitazione»). L'idea aristotelica di ricollocare le passioni all'interno dell'attività conoscitiva contro l'ipotesi gorgiana del rifiuto dell'intellettualismo e contro quella platonica del superamento della sensibilità si pone in un contesto di recupero dello spirito più profondo della cultura greca: la possibilità del fallimento accettata come la più umana delle possibilità, quella che nella tragedia viene immortalata come la fonte della compassione e del timore e che permette però la trasformazione di queste passioni in "piacere intellettuale"; essa nella vita rappresenta piuttosto la scommessa dell'uomo che si incarna nella contingenza e che tenta di agire bene, in quanto "empiricamente" dotato dell'umana ragione, ma che è pronto ad accettare il rischio del fallimento, perché sa di essere da una parte artefice del proprio destino e dall'altra invece uno strumento nelle sue mani. La tragedia allora ha il compito egregio di "completare" e "migliorare" l'attività umana attraverso il piacere della *mimesis*. Fruizione che assume valenze pedagogiche laddove si prepara a indirizzare tutti gli esseri umani alla possibilità del *kairos* e alle sue faticose conseguenze, determinando così quel completamento del rapporto etica-tragedia di cui si diceva. Di qui l'inscindibile rapporto di scelta e destino.

Così infatti l'autore: «Ciò che ci fa essere quello che siamo non è mai un destino assoluto e irrevocabile del tutto indipendente dalle nostre scelte, né una pura scelta del tutto indipendente dalle circostanze su cui si realizza. È qualcosa che è sempre scelta e destino insieme» (p. 260-1).

Un insegnamento ricco di implicazioni anche per noi moderni!

Daniela Romani

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. II: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), *Nachschrift von H. G. Hotho*, hrsg. A. Gethmann-Siefert, Hamburg 1998, pp. CCXXIV-439.

La pubblicazione delle *Vorlesungen* di Hegel tenute a Berlino su la filosofia della religione, la storia della filosofia, il diritto, la filosofia della storia, la filosofia dello Spirito, ha oramai complessivamente al suo attivo ben 13 volumi. A questi va ad aggiungersi il non meno significativo volume II della serie, che include le lezioni sulla filosofia dell'arte tenute da Hegel nella stessa Università nel 1823 secondo gli appunti dell'allievo Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), il quale, com'è noto, fu anche il curatore dell'edizione della *Ästhetik* del 1835-38 e della seconda del 1842 (che comprendeva un manoscritto di Hegel poi andato perduto e *Mitschriften* di diversi studenti tratte dai corsi di lezione di vari anni). Il merito di questa nuova pubblicazione deve ascriversi totalmente alla curatrice Annemarie Gethmann-Siefert, che da tempo lavora come specialista in quest'ambito e che per anni si è dedicata alla trascrizione, al commento e all'interpretazione del corso del 1823. Il risultato è una copiosa introduzione di ben 224 pagine (che costituisce anche una vera e propria monografia a sé) e la pubblicazione della *Nachschrift* di Hotho, con la quale viene recuperato, non solo lo sviluppo e l'articolazione del pensiero di Hegel perso con l'edizione ottocentesca, ma vengono dischiuse anche nuove prospettive interpretative.

Il corso del 1823 si struttura in due parti e in un'introduzione generale. In quest'ultima viene analizzato il concetto sino allora corrente di arte e proposta una prima definizione di "arte" e di "opera d'arte". Inoltre, viene qui spiegata la ragione della duplice divisione del corso, entro la quale si dispiegano in una "parte generale" le forme dell'arte simbolica, classica e romantica e in una "parte particolare", invece, si svolgono secondo la loro diversa funzione culturale e storica l'architettura, la scultura, la pittura, la musica e la poesia. La prima novità non è tanto la struttura del corso, ma si delinea immediatamente già a partire dal titolo che la curatrice fornisce a queste *Vorlesungen*. Non più "Lezioni di estetica" oppure "Estetica", bensì "Lezioni di filosofia dell'arte", dato che la denominazione delle lezioni del semestre estivo del 1823 fornita dallo stesso Hegel era "Aestheticam sive philosophiam artis". Che cosa intende, dunque, il filosofo tedesco con "filosofia dell'arte"? Egli chiarisce in più punti che il contenuto di queste lezioni non è il sentire o il sentimento (come era avvenuto nei precedenti manuali di estetica settecenteschi), ma il pensiero (cfr. pp. 4, 7, 32). Per questo motivo l'arte ha in comune con la religione, la filosofia e la storia il medesimo contenuto spirituale ovvero la più alta determinazione: Dio. Si tratterà di vedere, così, come l'arte rispetto alle altre sfere "porti a coscienza" Dio come vero (cfr. p. 30). Si comprenderà, allora, perché la filosofia dell'arte hegeliana non proceda secondo divisioni dialettiche sistematiche, come aveva invece proposto Hotho curando l'edizione ottocentesca, ma la stessa partizione delle arti in simbolica, classica e romantica, anzi secondo una progressione verso il vero, verso il contenuto spirituale più alto. L'arte romantica o cristiana non è così un terzo momento dialettico in cui l'arte classica si dissolve, ma essa solamente è capace

di esprimere il contenuto spirituale come vero e perciò succede necessariamente a quella classica (cfr. p. 37). Inoltre, come disciplina, l'arte è considerata da Hegel un tema universitario e per questo, per esempio, non ne trattò durante i corsi ginnasiali del periodo di Norimberga, poiché l'arte è considerata parte di un sapere filosofico e, in particolare, parte costitutiva della filosofia dello Spirito (cfr. p. LXII). Ancora una volta pur riferendosi al sistema, che si verrà sviluppando a partire dalla prima edizione dell'*Enciclopedia* (a cui in particolar modo questo corso si riferisce), non è, secondo la Gethmann-Siefert, una struttura sistematica quella che soggiace a queste lezioni, ma una prospettiva storico-fenomenologica. Non solo Hegel sviluppa diversamente nei quattro cicli di lezioni (1820-21, 1823, 1826, 1828-29) il contenuto, secondo il diverso contesto storico nel quale, di volta in volta, egli si trovava ad interagire, ma egli assegna alla filosofia dell'arte uno scopo che non è speculativo, bensì storico. Se, infatti, l'arte non è un prodotto della natura, ma dell'uomo, si tratterà di determinare la funzione dell'arte nella cultura storica dell'umanità (cfr. p. CV). Ciò che muove Hegel all'indagine è insomma l'interrogativo, che compare più volte in queste lezioni, sul significato dell'arte "per noi" e se essa possa avere un valore etico e religioso all'interno della nostra comunità (*Gemeinde*).

Si può subito notare come il fine che guida la curatrice nel dare alle stampe queste *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* è liberare l'estetica hegeliana dalle sovrapposizioni e talvolta anche distorsioni interpretative fornite da Hotho con la pubblicazione dell'*Estetica* (cfr. p. LXVIII). Pur essendo Hotho grande conoscitore di arte - dato che tra l'altro succederà al maestro nel 1833 nell'insegnamento della cattedra di Estetica all'Università di Berlino - e pur avendo determinato con l'*Estetica* del 1835 e del 1842 la ricezione del pensiero hegeliano, ci sono molti punti, secondo la Gethmann-Siefert, dove alla luce di questa *Mitschrift* di Hotho del 1823, emerge la differenza tra quello che Hegel ha detto durante le lezioni e il volume pubblicato dal suo allievo alla sua morte.

Se ne possono citare qui solamente alcuni o almeno un punto decisivo dal quale poi si dipartono una serie di altre tematiche ad esso connesse. Il primo e più significativo riguarda la scomparsa da tale corso di lezioni del 1823, rispetto al testo stampato ottocentesco, del dominio del concetto di bello. Per quanto paradossale possa sembrare in relazione all'arte, Hegel non considera il bello come momento supremo dell'arte, come invece aveva fatto il curatore Hotho, ma egli considera opera artistica anche quella non bella (cfr. pp. 61-62). L'esempio più peculiare in tale campo è fornito da Hegel ne "La parte particolare" delle *Vorlesungen*, all'interno della suddivisione delle singole arti, tra le quali rientra la pittura. Essa come soggettività interna è capace d'intuire il divino nel sensibile. L'ideale di un'opera d'arte pittorica, cioè l'unità della bellezza con la divinità, non è, infatti, in Hegel il punto culminante. Nello specifico, è la pittura romantica o cristiana, vale a dire i quadri a soggetto religioso, a non dover essere belli per poter esprimere il loro contenuto spirituale. L'arte cristiana, infatti, deve evocare la devozione (*Andacht*) e non la bellezza. Lo scopo per cui è stata realizzata un'opera pittorica cristiana, secondo l'interpretazione fornita a ragione dalla curatrice, è quello di mantenere presente alla comunità (*Gemeinde*) la rappresentazione religiosa, al fine di compiere il

culto con illustrazioni del contenuto della fede (cfr. p. CLXII). La bellezza dei quadri a soggetto religioso non può, quindi, essere elemento sufficiente per spiegare il divino. La ragione è che non il bello, ma il dolore e la morte della vita di Cristo sono i contenuti dell'arte romantica o cristiana (cfr. pp. 181-182). Tale concezione ci riconduce da un lato, ad una tematica assai nota e tipicamente romantica relativa alla sacralità dell'arte in quanto esperienza religiosa, ma, dall'altro, ci riporta problematicamente ad una delle questioni più dibattute dagli interpreti di Hegel riguardante la dipendenza dell'arte dalla religione e, in qualche modo, anche il suo inveroamento e superamento in essa.

Vi è un altro esempio, collegato a queste tematiche, che si può citare per mostrare i cambiamenti di contenuto talvolta intervenuti nell'opera pubblicata rispetto a queste lezioni. Hotho sembrerebbe aver agito con estrema libertà, dato che avrebbe mutato anche i singoli gusti pittorici di Hegel. E' noto, infatti, che nell'*Estetica* solo i quadri del Rinascimento e in particolare quelli di Raffaello erano considerati capaci di esprimere il bello. Se si leggono, invece, le pagine tratte da queste *Lezioni sulla filosofia dell'arte* del 1823, si osserverà che solo qualche pittore italiano è citato occasionalmente da Hegel (Leonardo e Correggio), mentre grande importanza rivestono i pittori olandesi del XVIII secolo. La bellezza di questa pittura risiede nella semplicità dei contenuti, che si manifesta nelle cose anche più ordinarie, come, per esempio, nelle "nature morte". Anche qui, secondo l'interpretazione fornita dalla curatrice, quello che viene discusso da Hegel è se tali quadri della pittura olandese si possano definire "opere d'arte" in base alla loro duplice funzione per il loro tempo e per noi. Stabilito che tali quadri hanno valore solo nel loro contesto storico e non per l'epoca nella quale Hegel si trova a vivere (non rivestono alcun significato etico, politico e religioso "per noi"), la semplicità del contenuto è collegata però a tal punto alla bellezza della forma, che a ragione anche questi possono essere chiamati "opere d'arte". Da quanto appena detto viene sfatata una delle accuse più ricorrenti mosse sinora all'estetica hegeliana ovvero quella di "classicismo". Tale discussione sulla pittura olandese e sulla sua funzione, indica, secondo la curatrice, comunque che se Hegel si fosse interessato - come si è sempre ritenuto - solamente all'estetica classicistica questa digressione sulla pittura olandese e la sua funzione storica non avrebbe avuto luogo (cfr. p. CLXXVI).

L'elemento e mezzo sensibile secondo il quale si manifesta la pittura e in particolare la pittura olandese è il colore, che Hegel analizza citando le tesi sul colore presenti nella *Farbenlehre* di Goethe. Attraverso di esso si struttura la dinamica del vedere e attraverso il colore l'artista agisce concretamente nel rappresentare «la totalità dell'apparire». Ed ancora legata a «la magia dei colori» (p. 262) è il passaggio all'altra arte, la musica. Confrontando ancora una volta siffatta parte delle *Vorlesungen* del 1823 con quella dell'*Estetica*, sembrerebbe essere stato cambiato ed ampliato il pensiero di Hegel, non solo rispetto ai suoi singoli gusti musicali (Hegel amava l'Opera italiana e in particolare Rossini e Spontini e Hotho non condivideva queste scelte), ma anche rispetto alla posizione della musica riguardo all'arte precedente. Esiste, per contro, in Hegel una sorta di parallelo tra la pittura e la musica che si rinviene nella musicalità del colore (cfr. p. 182). Così, come esiste un parallelo tra i toni musicali e la sequenza delle forme nei quadri. Il posto assegnato, inoltre, da Hegel all'Opera, come *Gesamtwerk*, sintesi di ele-

menti della tragedia antica e del dramma moderno, è uno degli esempi più significativi di "arte bella" nel mondo moderno (cfr. p. CLXXX).

Rivista è, così, l'interpretazione critica relativa alla tesi hegeliana della "morte dell'arte", perché se di "fine" o meglio di "carattere passato dell'arte" si deve parlare è, secondo la curatrice, solamente in relazione alle varie forme dell'arte, nelle quali si definisce la loro diversa funzione storica. In particolare, sembrerebbe che due delle maggiori tesi di Hegel e cioè quella di "morte dell'arte" e quella del suo "classicismo" siano state tesi proposte più da Hotho, che dal maestro stesso. Queste cadono di fatto una volta lette queste *Vorlesungen* del 1823, in cui emerge l'importanza della funzione storica dell'arte o come dice Hegel dell'arte "per noi", come orientamento per il mondo moderno. Gli esempi già citati dell'arte cristiana e dell'Opera, mostrano a sufficienza quanto fosse diverso, per Hegel, il ruolo dell'arte per il mondo moderno e quello presso gli antichi. Tra le arti che rivestono una funzione significativa per il mondo moderno è anche la poesia, all'interno della quale è il *Westöstlicher Divan* di Goethe a svolgere un ruolo fondamentale. Cade, perciò, tanto la critica di "classicismo" mossa all'estetica di Hegel (basata tra l'altro sulla premessa del carattere "passato" dell'arte), dato che l'arte non sembra configurarsi pienamente compiuta solo nell'arte bella greca, come cade la critica di "fine dell'arte": intesa come "morte dell'arte". Tale "fine dell'arte" va interpretata, invece, come l'impossibilità per la filosofia dell'arte hegeliana di un nuovo sviluppo nel futuro delle diverse arti nel mondo moderno.

Non sorprenda, quindi, che le *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* di Hegel, curate da Annemarie Gethmann-Siefert, abbiano suscitato, già al loro immediato apparire, più di qualche reazione positiva. Ne siano testimonianza il convegno italo-tedesco organizzato a Roma presso il Goethe-Institut il 17 maggio 1999 per la presentazione del volume e quello tenutosi ad Hagen dal 1 al 4 dicembre dello stesso anno, volto ad analizzare il significato storico dell'arte e la determinazione delle singole arti classificate, non secondo una successiva progressione logico-dialettica, ma secondo la loro diversa *Weltkonstitution*. Il fatto poi che in Italia sia appena uscita, a cura di Paolo D'Angelo, la traduzione italiana di questo volume curato da Annemarie Gethmann-Siefert dimostra quanto tale pubblicazione sia una tra le conquiste decisive in materia di studi hegeliani.

Claudia Melica

Giacomo Rinaldi, *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Urbino 1998, pp. 173.

Questo libro analizza e discute una delle più note e influenti espressioni del pensiero idealistico contemporaneo, l'*idealismo attuale* di Giovanni Gentile, mettendone opportunamente in luce sia i limiti che gli aspetti originali e profondi. L'autore, che coordina il Centro di Epistemologia delle Scienze Umane dell'Università di Urbino, vi mette a

frutto le sue vaste competenze, acquisite lungo una più che ventennale ricerca nel campo della filosofia teoretica e della storia della filosofia moderna e contemporanea, testimoniata da una serie di importanti pubblicazioni - fra le quali basti citare *A History and Interpretation of the Logic of Hegel* (1992), *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno* (1994), *Fondamenti di filosofia del linguaggio* (1997) e il più recente *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza* (1999).

Il primo capitolo (*Profilo dell'Idealismo attuale*) offre una visione d'insieme della filosofia di Gentile, che viene fondamentalmente considerata come una genuina forma di "sapere speculativo", nella misura in cui si muove sull'idea di fondo dell'assolutezza e, insieme, della dialetticità della verità. Ogni cosa fa parte del processo autocostruttivo del pensiero e il dualismo tra soggetto (pensante) e oggetto (pensato) diviene una differenza intrinseca, inerente all'unità dello Spirito. Questa dialettica, immanente all'atto del pensare, si articola in tre fondamentali momenti ideali o "forme assolute" e cioè l'arte, la religione e la filosofia (che coincide, in definitiva, con lo stesso mondo dell'eticità), che ne esprimono, rispettivamente, l'immediata e astratta soggettività, la non meno immediata e astratta oggettività e, infine, la concreta mediazione.

Nel secondo capitolo (*Critici storici dell'idealismo attuale*) vengono discusse le obiezioni che alcuni tra i maggiori filosofi italiani del '900 hanno rivolto contro l'idealismo attuale, visto come una forma di misticismo irrazionale (Croce), una teoria contraria al senso comune (Gramsci), una sorta di solipsismo e panlogismo (Sciaccia), un tentativo fallito di risolvere la concreta esistenza umana nel processo autoproduttivo del pensiero (Paci) o un modo di vedere le cose inattuale, perché legato all'ormai tramontato spirito romantico (Abbagnano). L'autore dimostra che, in realtà, non è stata ancora elaborata un'incisiva critica filosofica dell'idealismo attuale e procede a delineare una nuova prospettiva critica, fondata sul criterio della rigorosa immanenza ai termini e alla metodologia della filosofia gentiliana.

Il terzo capitolo si intitola - e svolge una - *Critica della riforma gentiliana della dialettica hegeliana*. L'idea, sviluppata da Gentile, dell'unità immoltiplicabile dell'atto del pensare - per cui lo Spirito sarebbe fin dall'inizio autocosciente e non avrebbe bisogno di passare attraverso la mediazione dell'Idea logica e della Natura - e la conseguente identificazione del "cominciamento" della deduzione delle categorie con il pensiero assolutamente concreto e attuale (l'atto dell'autocoscienza), si dimostrano inconsistenti. L'ultimo capitolo (*Critica dell'idealismo attuale*) analizza criticamente, e secondo una prospettiva inedita, i fondamentali assunti gentiliani, secondo cui: 1. l'atto del pensare non è essere, ma infinito processo costruttivo; 2. è una unità indifferenziabile e immoltiplicabile; 3. è inoltre inoggettivabile; 4. esprime l'unica unità (che è la stessa dell'atto dell'autocoscienza) universale e necessaria; 5. l'oggetto non è altro che il risultato dell'attività produttiva del soggetto; 6. il conoscere si identifica senza residuo con il volere, la teoria viene a coincidere con la prassi.

La *Conclusione* del volume - seguita da una lunga *Appendice* concernente l'*Incidenza del "sapere speculativo" sulla filosofia contemporanea*, nella quale vengono discussi alcuni significativi scritti recenti di Claus-Artur Scheier, Howard P. Kainz e Errol E. Harris sull'ontologia e sulla logica moderna e contemporanea - ripercorre brevemente

le linee di fondo su cui si è mossa la precedente trattazione e ne trae le conseguenze. Anche se l'idealismo gentiliano risulta insostenibile in alcuni suoi momenti (come nella pretesa riforma della dialettica hegeliana e nella soluzione attualistica del problema dell'unità e della deduzione delle categorie), costituisce però una forma di «genuina filosofia speculativa» e «può essere legittimamente considerato come un significativo capitolo della storia dell'hegelismo nel XX secolo, come uno dei più geniali, originali e creativi tentativi di appropriazione critica del suo motivo filosofico fondamentale: l'elevazione della Sostanza a Soggetto, l'identificazione cioè dell'Assoluto con il processo autocreativo del pensiero autocosciente» (pp. 109-110). Questo risultato non viene inficiato neppure dalla sua, assai più discutibile, tendenza a risolversi in una formalistica e antispeculativa «concezione morale del mondo» - per l'adesione al principio dell'assoluta identità del conoscere e del volere, che finisce con il cancellarne la non meno essenziale differenza. Ecco così spiegato il titolo del volume: «filosofia speculativa e concezione del mondo sono dunque i due estremi entro cui sembra perpetuamente oscillare lo sviluppo del pensiero gentiliano (e, più in generale, dell'intero idealismo italiano del Novecento): tanto più significativo e fruttuoso quanto più strettamente aderisce al primo; tanto più vacuo e caduco quanto più scade nel secondo» (p. 112).

Raffaella Santi

A. Corsano, *Opere scelte*, edizione in sei volumi coordinata da Giovanni Papuli, vol. IV, *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, a cura di Cristina Longo, Galatina 1999.

A. Corsano, *Opere scelte*, edizione in sei volumi coordinata da Giovanni Papuli, vol. V, *G.W. Leibniz*, a cura di Gabriella Sava, Galatina 2000.

A. Corsano, *Opere scelte*, edizione in sei volumi coordinata da Giovanni Papuli, vol. VI, *Umanesimo e religione in G.B. Vico e Giambattista Vico*, a cura di Francesco Paolo Raimondi, Galatina 1999.

Antonio Corsano e la storiografia filosofica del Novecento, «Atti del Convegno di Studi, Lecce-Taurisano 29 settembre 1999», a cura di Giovanni Papuli, Galatina 1999.

Per iniziativa del Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università di Lecce e dell'Amministrazione Comunale di Taurisano, intrapresa per commemorare il centenario della nascita (1899) e il decennale della scomparsa (1989) dell'illustre storico della filosofia che nella città di Taurisano ha avuto i natali e che l'Ateneo Salentino ha insignito nel 1981 della laurea *honoris causa*, vedono la luce i primi tre volumi della serie delle *Opere Scelte di Antonio Corsano*. L'edizione, in sei

volumi complessivi, si basa su di un progetto di Gabriella Sava, è coordinata da Giovanni Papuli che di Corsano fu allievo diretto all'Università di Bari, è pubblicata a Galatina e si ripropone di offrire all'attenzione degli studiosi i lavori del Corsano che maggiormente hanno concorso ad inserire il loro autore nelle vicende della storiografia filosofica nazionale ed internazionale del XX secolo, reinserendoli nei canali della distribuzione libraria dai quali erano ormai da tempo scomparsi.

Il progetto dell'edizione è così articolato:

I volume: *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento* (1958-1963), a cura di Ennio De Bellis;

II volume: *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico* (1940), a cura di Adele Spedicati;

III volume: *Tommaso Campanella* (1961<sup>2</sup>), a cura di Domenico M. Fazio;

IV volume: *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista* (1948), a cura di Cristina Longo;

V volume: *G. W. Leibniz* (1952), a cura di Gabriella Sava;

VI volume: *Umanesimo e religione in G. B. Vico e Giambattista Vico* (1935 e 1956), a cura di Francesco Paolo Raimondi.

I volumi già pubblicati sono il IV, il V e il VI; i volumi I, II e III sono attualmente in corso di stampa.

Il IV volume delle *Opere Scelte di Antonio Corsano* contiene, dunque, lo studio *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista* che Corsano pubblicò nel 1948 a Bari e che oggi riappare a cura di Cristina Longo in un'edizione emendata da tutti gli errori e da tutte le sviste e corredata da un utile apparato bibliografico.

E, anche a chi la rilegga oggi nella sua nuova veste, la monografia su Huig de Groot di Antonio Corsano appare come uno studio che mostra tuttora la sua validità storiografica, in quanto punto imprescindibile di riferimento per la svolta che ha impresso all'intera letteratura groziana, inducendola ad una netta revisione dell'interpretazione convenzionale che riduceva la personalità intellettuale di Grozio a quella del giurista, padre del diritto naturale e fondatore del diritto internazionale moderno. Il Corsano, infatti, vi elabora una rigorosa e netta contestualizzazione storica dell'opera del pensatore olandese la quale, con la scorta di un'attentissima analisi dell'intero *corpus* degli scritti e dell'epistolario, evidenzia come le radici della dottrina giuridica e dell'impegno politico del Grozio siano costituite dal suo intacabile ecumenismo umanistico e dal suo altrettanto irrinunciabile ecumenismo religioso, sicché egli si inserisce autorevolmente nella cerchia degli eredi di Erasmo, insieme con Giusto Lipsio, Giuseppe Giusto Scaligero e Isacco Casaubon. Non solo accanto al giurista, insomma, ma ancora prima del giurista, c'è in Grozio l'umanista e il teologo.

Il V volume delle *Opere scelte* ripresenta, in un'edizione filologicamente accurata, corredata da un apparato bibliografico completo e preceduta da un'esauriente nota editoriale della curatrice Gabriella Sava, il contributo su *Gottfried Wilhelm Leibniz* - che non è esagerato definire fondamentale - pubblicato da Corsano nel 1952 a Napoli.

L'opera è condotta attraverso l'esame accuratissimo di oltre una sessantina di scritti leibniziani e, dunque, non solo delle grandi opere, ma anche dell'epistolario e una

miriade di piccoli scritti, di opuscoli, di frammenti, sui quali generalmente anche i più attenti storici della filosofia si erano soffermati solo di sfuggita e che, invece, a Corsano appaiono "fra i più attraenti". Ciò permette all'autore di saggiare il filosofare leibniziano in rapporto al contesto storico in cui si sviluppa e alle sue fonti, di seguirne l'evoluzione interna e di restituirci l'immagine di un pensiero non statico, bensì in costante e problematica tensione ed evoluzione. Ne scaturisce un'interpretazione che, se tiene conto delle letture logicistiche proposte da Russell e da Couturat, delle quali Corsano condivide le tesi di un primato della logica rispetto alla metafisica e dell'inserimento di Leibniz all'interno della corrente della filosofia analitica, tuttavia sfugge al rischio di ridurre alla logica tutto quanto il pensiero leibniziano e di fare del filosofo di Lipsia un mero precursore della logica matematica dell'inizio del Novecento. Corsano scorge, invece, nell'evoluzione del pensiero leibniziano, la progressiva maturazione della consapevolezza dei limiti della ragione analitica, la quale non è mai in grado né di trasformare in verità di ragione le infinite verità di fatto, né di esaurire l'irriducibile identità degli individui. Si tratta di quello che l'autore definisce un «duplice tratto di pessimismo», il quale fa sì che il pensiero leibniziano possa essere interpretato come una «filosofia del limite». Ciò consente a Corsano di proporre un rinnovamento radicale dell'interpretazione della filosofia di Leibniz, sia rispetto allo stereotipo voltairiano del *Candide*, sia rispetto alla lettura in chiave intellettualistica che ne aveva proposto Hegel. Ma la monografia del Corsano non è solo un contributo tuttora innovativo nella storiografia leibniziana: essa offre anche una ineludibile lezione di carattere metodologico a quanti si occupano di storiografia filosofica. Quel limite che Leibniz additava alla ragione analitica, infatti, vale *a fortiori* per la ragione storica, la quale non può e non deve mai presumere di poter esaurire l'oggetto della propria indagine. Ne deriva il richiamo, sempre attuale, alla problematicità dell'indagine storiografica e alla positività della compresenza di una pluralità di interpretazioni.

Il VI volume delle *Opere scelte di Antonio Corsano* ripropone, invece, i due saggi sul Vico, *Umanesimo e religione in G. B. Vico* e *Giambattista Vico*, che Corsano pubblicò a Bari rispettivamente nel 1935 e nel 1956, e che oggi tornano a rivedere la luce nell'accurata edizione di Francesco Paolo Raimondi.

*Umanesimo e religione in G. B. Vico* può giustamente essere considerato il frutto più maturo - e in certo senso il punto d'arrivo - di quella *Vico Renaissance* auspicata e avviata dal Croce nei primi anni del Novecento. In esso confluiscono le istanze di una decisa storicizzazione del pensiero vichiano, lungo la linea interpretativa del Nicolini, quelle - propugnate dal Donati - di una ricostruzione unitaria del suo pensiero dagli scritti giovanili alla più matura *Scienza Nuova*, e, infine, quelle gentiliane che imponevano un'approfondita indagine sulla componente umanistica della sua filosofia. Tuttavia, con un pregevole lavoro di scavo sulle matrici rinascimentali del pensiero del Vico, il Corsano imprime una svolta e un radicale rinnovamento degli studi vichiani, collocandosi al di fuori delle linee interpretative tracciate dall'idealismo, delle quali non manca di segnalare i limiti, la fragilità e l'intrinseca debolezza. Il pensiero vichiano viene da un lato saldato alla tradizione filosofica italiana e dall'altro è magistralmente scandagliato nei suoi molteplici nessi ed intrecci con gli sviluppi del pensiero religioso

europeo tra Sei e Settecento, cosicché l'interpretazione dettata da Corsano rappresenta il più emblematico tentativo di una lettura unitaria e organica della vicenda speculativa del Vico che potesse gareggiare per vigore e coerenza con quella idealistica.

Il saggio del 1956 *Giambattista Vico*, col quale Corsano si rimette in discussione conducendo, a poco più di vent'anni dal suo primo contributo vichiano, un ulteriore sforzo ermeneutico, dimostra quanto egli fosse restio ad ogni forma di rigidità intellettuale. Infatti, da un lato esso costituisce l'estremo tentativo di una interpretazione unitaria della esperienza intellettuale del Vico lungo la linea di un costante e onnipervadente profetismo, dall'altro, grazie ad una metodologia basata su di una rigorosissima adesione ai testi, mostra tutte le incertezze, le ambiguità, le oscillazioni, le brusche fratture e le inspiegabili sorprese della filosofia vichiana, aprendo così la strada ad una storiografia forse più consapevole e problematica, ma anche meno capace di grandi sintesi unitarie. Ma sono proprio complessità d'indagine e profondità d'analisi che rendono le pagine corsaniane sul Vico un ineludibile punto di riferimento per la storiografia più recente.

Di pari passo con la riedizione degli scritti di Antonio Corsano procede, intanto, la messa a punto critica sul contributo offerto dall'insigne storico della filosofia alla storiografia filosofica non solo italiana del Novecento. Un importante passo in questa direzione è stato compiuto nel corso del Convegno Nazionale di Studi dal titolo *Antonio Corsano e la storiografia filosofica del Novecento*, svoltosi a Lecce e a Taurisano il 25 e 26 settembre 1999, sempre sotto l'egida del Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università di Lecce e dell'Amministrazione Comunale di Taurisano e con il patrocinio di autorevoli istituzioni scientifiche tra le quali la stessa Sezione Salentina della Società Filosofica Italiana. Di quel convegno sono ora in libreria gli atti, curati da Giovanni Papuli (Galatina 1999) con il titolo, appunto, *Antonio Corsano e la storiografia filosofica del Novecento*.

Il volume raccoglie, oltre all'introduzione di Giovanni Papuli, al saluto augurale del Pro Rettore dell'Università di Lecce, Mario Signore, del Sindaco di Taurisano, Mario Manco, del rappresentante della stampa salentina Gigi Montonato, le relazioni del Convegno che approfondiscono il tema della presenza dell'opera storiografica di Antonio Corsano nella cultura filosofica del Novecento. In questa prospettiva, Pietro Rossi considera i contributi corsaniani nel loro complesso in rapporto a *Il mito della tradizione filosofica italiana e la sua dissoluzione*, mentre una serie di relazioni si incentra sull'analisi di specifici scritti di Corsano. In particolare, Michele Ciliberto tratta *Antonio Corsano e gli studi su Bruno*; Ada Lamacchia prende in esame *Ugo Grozio nell'itinerario di Antonio Corsano. L'universalismo religioso ed etico-giuridico*; Paolo Ponzio illustra il tema *Antonio Corsano e gli studi su Tommaso Campanella*; Giovanni Papuli si sofferma su *Gli studi di Antonio Corsano sul Vanini*; Francesco Paolo Raimondi analizza *Gli studi di Antonio Corsano sul Vico*. Nella conclusione del Convegno la relazione di Gabriella Sava su *La riedizione delle opere di Antonio Corsano* richiama i principi ispiratori e precisa i criteri guida della riedizione delle *Opere Scelte di Antonio Corsano*.

Si tratta di una importante messa a punto degli apporti critici e delle innovazioni intro-

dotte dal lavoro di Corsano nella storiografia filosofica novecentesca, al compimento della quale offrirà certamente un ulteriore contributo l'imminente completamento dell'edizione delle *Opere Scelte*.

Domenico M. Fazio

U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

Il volume mira a una rifondazione dell'idea di soggettività a partire dalla disamina del ruolo che la tecnica occupa nella costituzione dell'identità personale. Nella parte introduttiva del suo lavoro Galimberti individua il senso originario della tecnica nella carenza istintuale del corpo umano che impone al soggetto la necessità di rapportarsi al mondo attraverso un'azione selettiva che gli permetta di riconoscere le possibilità di adattare l'ambiente alle sue esigenze. In queste operazioni di selezione risiede il significato della tecnica la quale, in quanto prolungamento dell'azione umana, si impone come mediazione imprescindibile della dialettica tra il corpo e l'ambiente esterno. L'originarietà della relazione dell'uomo con il mondo è dunque data dall'azione che rivela la natura delle cose e non dalla coscienza (comunque definita: "io", "anima", "intelletto", "ragione", "spirito", ecc.), la quale invece si configura come il risultato dell'interiorizzazione inconsapevole dell'operare tecnico.

A partire da questa premessa - la priorità logica e cronologica dell'azione rispetto alla coscienza e il ruolo essenziale della tecnica nel definire l'essenza dell'uomo - l'Autore muove alla ricerca dei termini in cui la razionalità strumentale della tecnica si è inserita, inconsapevolmente per i soggetti, nel loro modo di costruirsi un'immagine di se stessi e del loro rapporto con la realtà divenendo così la condizione ultima dell'esistenza umana. Il recupero di queste dimensioni inconscie della cultura e della sua matrice ultima, il sapere tecnico, viene condotto secondo le linee procedurali indicate dal metodo genealogico nietzscheano, articolato da Galimberti su grandi aree analitiche: simbologia, psicologia, fenomenologia, semiologia, sociologia, antropologia. A ciascuno di questi settori d'indagine compete il ruolo di smascherare i diversi modi in cui la tecnica da mezzo strumentale a disposizione dell'uomo per perseguire le sue finalità si è trasformata in un "apparato", ossia in un sistema di regole inconscie che condizionano in modo determinante il modo in cui l'uomo conduce le sue esperienze. La psicologia della tecnica, ad esempio, mette in discussione alcuni concetti chiave - percezione, immaginazione, emozione, linguaggio, coscienza - che qualificano le espressioni psicologiche del pensiero facendo emergere quali sedimentazioni culturali si sono depositate nei loro usi linguistici tali da permettere alla tecnica di porsi a fondamento della volontà e ad imporsi come struttura essenziale della razionalità. La semiologia della tecnica, a sua volta, coglie in trasparenza il modo in cui il concetto di verità, attraverso le sue applicazioni significative nei campi della filosofia, della logica e delle scienze si è tra-

sformato in quello di "efficacia", ecc. Insomma, esercitando il metodo genealogico nietzschiano, Galimberti mette acutamente in evidenza come la tecnica in ogni ambito del sapere ha prodotto un ribaltamento della soggettività tale per cui l'uomo non ne è più il soggetto, cioè l'autore di progetti di soddisfazione dei bisogni umani alla cui realizzazione sottomette gli strumenti tecnici di cui dispone, bensì il suo oggetto nella misura in cui viene sottomesso a fini che gli sono estrinseci e che sono esclusivamente funzionali alla riproduzione delle forme di dominio di cui essa si avvale per perpetuare se stessa. Ciò che contraddistingue dunque la tecnica è dato da un processo lento, ma irreversibile, di autonomizzazione attraverso il quale essa, inserendosi nei circuiti profondi della vita rappresentativa e affettiva dell'uomo e del suo stesso modo di operare nel mondo, ha assunto la funzione di visione del mondo entro il cui orizzonte ogni rapporto con il mondo e con se stessi riceve da essa il suo significato.

I risvolti etici di questa alienazione tecnica sono una realtà dotata di forte evidenza empirica. Il sistema di valori che nella cultura occidentale ha costituito l'idea di singolarità del soggetto è stato seppellito da procedure di omologazione sociale legate ai mezzi di comunicazione e a forme di organizzazione sociale del consenso e della vita associata che hanno prodotto la perdita delle differenze psicologiche tra interiorità ed exteriorità, tra profondità e superficie, tra attività e passività. La libertà individuale ne ha subito naturalmente i contraccolpi più drammatici. Il suo margine è stato ridotto a quello assai ristretto dell'alternativa tra obbedienza e disobbedienza. Nello stesso tempo la sua trasformazione in "competenza", cioè la sua iscrizione nella cornice impersonale dei rapporti professionali, segnala l'impossibilità da parte dei cittadini di istituire legami comunitari basati su un'effettiva comunione psicologica e dunque la generale propensione a rapportarsi alla società in modo eminentemente strumentale. Ben poche sembrano dunque essere le possibilità dell'uomo di sottrarsi alla minaccia di insensatezza che la tecnica impone sulla sua esistenza. L'unico barlume di possibilità di sottrarsi al suo potere consiste nel fatto che la tecnica non è ancora divenuta totalitaria e che pertanto alcuni margini di libertà sono ancora attuali. Rimane comunque aperta la questione di quali iniziative siano concretamente praticabili per impedire alla tecnica di sottrarsi definitivamente ad ogni controllo.

Maurizio Zani

Osservatorio sito internet SFI (<http://www.sfi.it>; e-mail: [sfi@sfi.it](mailto:sfi@sfi.it))

Francesco Dipalo

Con un po' di ritardo, mentre si sta chiudendo il «Bollettino» in tipografia, è stato pubblicato on-line il numero 8 di «Comunicazione Filosofica»: curioso intreccio di tempistica tra il mondo della comunicazione su carta e quello di Internet. Col passare del tempo, sono oramai quasi quattro anni che il sito internet della SFI è stato attivato, «Comunicazione Filosofica» ha assunto una connotazione sempre più aperta alla sperimentazione delle nuove tecnologie nella didattica della filosofia, proponendo, accanto agli articoli e ai saggi di riflessione sull'argomento, esempi concreti di come l'informatica possa essere applicata proficuamente all'insegnamento della nostra materia.

A questo proposito vi segnaliamo gli interventi di Manara, Ruffaldi e Sirello. Un esempio concreto di come è possibile utilizzare la logica ipertestuale per organizzare un percorso didattico e strutturare una riflessione sullo stesso, è rappresentato dall'ipertesto realizzato da Anna M. Bianchi e Giorgio Pedrioni su *Moduli di filosofia "a classi aperte"*, esperienza realizzata presso il Liceo Scientifico Statale "Ettore Majorana" di Rho. La pubblicazione del lavoro di Bianchi e Pedrioni va ad arricchire ulteriormente la sezione del sito dedicata agli ipertesti didattici, il cui numero sale così a cinque. Essi costituiscono una valida risorsa per il lavoro di tutti i giorni, soprattutto in un periodo di grandi cambiamenti, reali o presunti, attuali o futuribili, come quello che si sta vivendo nella scuola italiana. Chi fosse interessato a consultare e scaricare dalla Rete materiali ipertestuali per la scuola, può integrare il sito della SFI con la consultazione della relativa sezione dello SWIF (Sito Web Italiano per la Filosofia), *Filosofia e Scuola* a cura di Enzo Ruffaldi (URL: <http://lgsxserver.uniba.it/lei/scuola/>), o del ricchissimo "Giardino dei Pensieri" di Mario Trombino (URL: <http://www.ilgiardinodeipensieri.com>), che rappresentano due ottimi punti di partenza.

È consultabile, a partire dalla *homepage* del nostro sito, la nuova bozza del Protocollo d'intesa fra la SFI e il Ministero della Pubblica Istruzione. La bacheca ospita, tra le altre cose, una nota informativa relativa al prossimo Congresso Nazionale SFI di Urbino (26-29 aprile). Chiunque voglia segnalare un evento congressuale, un ciclo di lezioni, o qualunque altra notizia rilevante per la nostra professione può senz'altro scrivermi all'indirizzo mail [infit@infit.it](mailto:infit@infit.it).

Finito di stampare marzo 2001  
ad opera della tipografia Eurostampe srl - Roma

## 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. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di L. 40.000 e che il numero di C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori  
Via Nomentana, 118 - 00161 Roma  
e-mail: [sfi@sfi.it](mailto:sfi@sfi.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

ISSN 1129-5643