

settembre-dicembre 2001

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



174 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, a: **Prof. Gregorio Piaia**, Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitaniato 3, 35139 Padova (e-mail: gregorio.piaia@unipd.it).
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono essere inviati: o 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, oppure via e-mail (gregorio.piaia@unipd.it). 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 miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 174 - settembre/dicembre 2001

INDICE

E. Russo, <i>Auschwitz, una tragedia metafisica</i>	p. 3
C. Taylor, <i>Due teorie sulla modernità</i>	p. 18
Didattica della filosofia ACIREPH - <i>Manifesto per l'insegnamento della filosofia</i>	p. 43
Dai verbali	p. 61
Convegni e informazioni	p. 72
Le Sezioni	p. 86
Recensioni	p. 88

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

Luciano Malusa (Presidente), Gregorio Piaia e Pasquale Venditti (Vice-Presidenti),
Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Davide Bigalli,
Giovanni Casertano, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Mauro Di Giandomenico,
Giovanni Papuli, Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Salvatore Veca

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Luciano Malusa

Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti,
Gregorio Piaia (coordinatore), Emidio Spinelli

Amministrazione e Redazione:

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

Quota associativa: L. 40.000/€ 20,66

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a: **Prof. Gregorio Piaia**
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanio 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

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

Auschwitz, una tragedia metafisica
Il pensiero ebraico di fronte all'Olocausto

Emilio Russo

1. La filosofia dopo la Shoah

Nel cupo panorama del secolo delle guerre mondiali e dei totalitarismi, dal quale sembra emergere a tratti un'immagine disperante dell'umanità, l'evento dell'*Olocausto* si segnala non solo per le sue dimensioni, per la gravità delle intenzioni che lo hanno mosso e degli esiti perseguiti (lo sterminio, la *soluzione finale*), ma anche per la profonda cesura che esso ha determinato nella coscienza dell'Occidente.

Un tale assunto non muove da una visione unilaterale degli accadimenti e non contrasta con la consapevolezza della complessità dei dati che hanno segnato le vicende storiche del Novecento. Nel periodo tra le due guerre e nel corso del secondo conflitto mondiale, altri genocidi vennero perpetrati: negli stessi lager nazisti, insieme con gli ebrei, caddero milioni di persone selezionate in base a forme di pregiudizio diverse rispetto a quello antisemita: oltre agli oppositori politici, vennero sistematicamente sterminati gli zingari, gli omosessuali, i prigionieri di guerra sovietici (in quanto slavi ed in quanto combattenti di un paese comunista). Altrove, nei Paesi comunisti – in particolare nell'URSS di Stalin – si verificò una distruzione di interi gruppi sociali, etnici e politici, di particolare ampiezza e gravità, rispetto ai quali non sono lecite né sottovalutazioni né indulgenze.

La vicenda della *Shoah* si erge però come uno spartiacque non solo sul piano degli accadimenti e dei giudizi storiografici ma anche perché ad essa è legato il sorgere di una nuova sensibilità filosofica, specchio delle lacerazioni e dei travagli intervenuti nella coscienza europea.

Il fatto che ad un tornante decisivo della formazione dello spirito europeo rechino un contributo determinante alcuni intellettuali di stirpe ebraica non costituisce di certo un dato contingente. Il profondo e diffuso insediamento della cultura ebraica nella coscienza europea è testimoniato dal contributo di pensatori di origine ebraica a tutti i principali indirizzi di pensiero della filosofia moderna (quella che ha avuto inizio con l'opera di Bacone e di Cartesio, all'inizio del XVII secolo). Il riferimento alla filosofia moderna non è acciden-

tale: la rottura dell'unità religiosa avvenuta con la Riforma protestante, l'allargamento dell'orizzonte dei confini del mondo, l'ampliamento dei mercati e, da ultimo, l'affermazione dei valori cosmopolitici, universalistici, nell'Europa dell'Illuminismo offrono uno spazio inusitato all'espressione di una cultura quale quella ebraica che rifiuta una totale assimilazione all'elemento particolare e che aspira a farsi veicolo di un'idea più astratta e più generale di uomo, fondata, a ben vedere, sul principio di una originaria libertà ed uguaglianza tra gli individui. Un'idea, questa, che ha segnato in profondità la formazione della civiltà dell'Occidente, e che non a caso ha subito – e subisce ancora oggi – una contestazione radicale da parte di quanti vi contrappongono la naturale *eticità* presente nell'elemento etnico, razziale, e celebrano il carattere *naturale* delle gerarchie sociali esistenti. Ed è questa la contrapposizione fondamentale su cui si sono determinate le linee di frattura, sul piano culturale ma anche sul piano storico, che hanno caratterizzato il *secolo breve* (il '900); una discriminante destinata, con ogni probabilità, a riproporsi nel mondo attuale di fronte al processo di globalizzazione.

L'elemento di novità, semmai, è costituito dal fatto che ora, all'indomani di una tragedia che ha minacciato di chiudere *la questione ebraica*, si assiste all'emergere di un esplicito ricorso a sensibilità e a schemi concettuali in vario modo legati alla identità religiosa e culturale del popolo di Israele. Categorie, vale la pena di notare da subito, che, «anche quando assumono vesti non ortodosse, e persino esasperatamente lontane dalla tradizione, restano pur sempre riconoscibili come filiazioni o metamorfosi di una vocazione risalente, nella sua origine, alla rivelazione biblica» (QUINZIO 1991, p. 18).

Tentare di esplicitarne i fondamenti non significa allora compiere un esercizio ricostruttivo di una parzialità – la cultura della diaspora – quanto piuttosto contribuire alla ricostruzione di alcuni tratti dell'identità culturale europea che non possono venire schiacciati in modo unilaterale sull'asse della tradizione classica ma che si rapportano, invece, all'elemento giudaico-cristiano presente nella costituzione dell'Occidente moderno.

Il centro della riflessione riguarda, del resto, proprio l'aspetto più caratteristico di tale identità, quello che le ha conferito in modo *definitivo* i suoi caratteri distintivi. Ad essere posto in questione, di fronte ai suoi esiti, è infatti il processo di formazione dell'Europa moderna, al quale proprio la cultura ebraica aveva fornito un contributo essenziale. Per la sua radicalità, l'interrogazione posta non si limita ad investire le dimensioni *storicamente* più rilevanti quali quelle dell'organizzazione economica, della struttura politica e del ruolo della scienza moderna. Il cuore della tematizzazione operata dagli autori di cultura ebraica dopo Auschwitz è piuttosto la questione delle potenzialità e dei limiti

dell'uomo moderno, del soggetto cartesiano e della sua volontà di potenza, alimentata dalla consapevolezza dei successi e della pervasività di un modello fondato sul potere della scienza, dell'economia e della politica moderne. Più in profondità, viene revocata in dubbio la pretesa di collocare la natura umana – nella sua costituzione riflessa rispetto alla Divinità da cui ha origine – al centro della creazione, fino ad aggredire il nodo stesso della natura divina e ad evidenziare una estensione della tensione tra la libertà e la responsabilità dagli uomini a Dio stesso. È in questo senso che il dramma di Auschwitz cessa di essere guardato come un *semplice* accidente storico per assumere invece il carattere di un autentico *evento metafisico*.

2. Il problema dell'identità ebraica

L'ansia della cancellazione che anima i fautori della *soluzione finale*, prima ancora di essere mossa dall'ossessione della contaminazione, rappresenta certamente la proiezione di un intento *progettuale*. Il suo principale assillo riguarda la possibilità di neutralizzare in forma definitiva l'influenza culturale dell'ebraismo nella formazione della coscienza moderna, di contrastare la capacità pervasiva dimostrata nel corso del processo di civilizzazione che ha dato forma all'idea stessa di Europa e segnato il profilo dell'uomo occidentale. Si potrebbe dire che proprio i tratti fondamentali dell'intellettuale ebreo hanno fornito i materiali per la costruzione del profilo dell'intellettuale europeo *tout court*. Prima ancora del contenuto specifico delle sue idee, vengono da quella esperienza culturale la *coscienza di sé* dell'intellettuale, il senso di una lacerazione, di una perenne insoddisfazione rispetto all'esistente che fonda l'atteggiamento *critico*, assunto come la tonalità di fondo del lavoro intellettuale. Ed è ancora la presenza culturale ebraica, nel corso del Novecento, ad alimentare il sorgere di una nuova sensibilità intellettuale, davanti agli scacchi della ragione e alle tragedie della storia. Il pessimismo diviene più radicale: le idee universalistiche, umanitarie, cosmopolitiche, la stessa aspirazione a dare una forma razionale alla società e alle relazioni tra gli uomini si infrangono contro esiti catastrofici che lasciano intravedere il senso di una sconfitta, il sapore di una disillusione profonda espresso dal sentimento della malinconia, «il più moderno tra i sentimenti moderni» (ivi, p. 20).

Ma chi è l'ebreo? «Chi sia l'ebreo lo sa solo il persecutore», risponde Quinzio (ivi, p. 62). Quella di ebreo è una definizione che sfugge a qualsiasi tentativo di classificazione di tipo etnico (tanto meno si può parlare degli ebrei come di una *razza*) o di tipo religioso. Solo il persecutore possiede il fiuto

necessario per identificare l'ebreo. Forse l'ebreo, anzi, dopo l'Olocausto, non esiste più in quanto tale. La persecuzione, almeno come progetto e, purtroppo, anche nei suoi esiti, si è compiuta. Da una parte l'identità ebraica ha trovato, nel dopoguerra, una sua *patria* con la formazione dello Stato di Israele (un rinchiudersi dentro confini particolari che ha trovato una vivace opposizione culturale all'interno stesso della cultura ebraica); dall'altra, rimane come un *lievito* dentro la società occidentale, come l'elemento pronto a intuire i rischi e ad animare la *resistenza* nei confronti di ciò che attenta alla base fondamentale dei valori positivi della nostra civiltà: la tolleranza, il rispetto per la dignità umana, la libertà nell'esercizio della *ragione critica*; ciò che costituisce, a ben vedere, il lascito più prezioso del processo di civilizzazione dell'Occidente.

3. La modernità come problema

La prima testimonianza del travaglio indotto dalla crisi si trova probabilmente nei *Minima moralia*, una raccolta di aforismi scritti da T. W. Adorno tra il 1944 e il 1945, nell'esilio americano causato dalla persecuzione razziale. Adorno, come l'amico Horkheimer e gli altri esponenti dell'*Institut fuer Sozialforschung* di Francoforte, è tra i primi a riflettere, negli anni della guerra e dell'immediato dopoguerra, sulla catastrofe nazista, di cui fa carico agli esiti del processo di civilizzazione dell'Occidente. La sua è una riflessione condotta sul filo di una riconsiderazione critica dell'idea di modernità che si colloca agli antipodi delle difese apologetiche di essa. Le fonti del suo discorso sono certamente Marx e Freud, ma anche autori come Nietzsche e Heidegger, non del tutto esenti da responsabilità per la diffusione del pregiudizio antisemita nella società tedesca. L'esito più organico di tale approccio, la *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta con Horkheimer nel 1947, è la messa in discussione dell'innocenza dello spirito illuministico di fronte agli esiti della *questione ebraica*. Se è vero che la moderna civiltà borghese, vi si sostiene, ha acquisito, grazie allo spirito dell'Illuminismo, la nozione di uguaglianza formale tra gli individui, è vero anche però che l'assillo di individuare un denominatore comune dell'umanità (non esclusa l'idea dell'esistenza di un *Io* trascendentale di ascendenza kantiana), di appiattare, fino ad eliminarle, le differenze, ha finito per generare l'impulso violento contro tutto ciò che, in vario modo e a diverso titolo, appare come *diverso*. Auschwitz, in questa prospettiva, non appare come la negazione dell'Illuminismo, ma piuttosto come il suo perverso compimento.

La lettura dell'Illuminismo operata da Adorno conduce a identificare le forme della vita moderna come l'espressione di culture asservite al meccanismo

della produzione e del consumo – come ideologia, come falsa coscienza. Dalla loro affermazione deriverebbe l'inversione del rapporto tra mezzi e fini conosciuta dal nostro tempo: «Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita [...] non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria. [...] Progresso e barbarie sono oggi così strettamente intrecciati che solo un'ascesi barbarica contro quella e contro il progresso dei mezzi sarebbe in grado di ristabilire il non-barbarico» (ADORNO 1954, p. 3; p. 40). Nell'impossibilità di uscire dalla gabbia di un'ideologia avvolgente, la cui vischiosità impedisce il recupero di un punto di vista organico sulla *vita*, non rimane che l'indicazione di rassegnarsi a individuare solo i lacerti di una consapevolezza etica consapevole del circuito vizioso in cui si colloca ogni progettualità, ma anche capace al tempo stesso di ergersi come testimonianza e prefigurazione di una forma di vita diversa: «*minima moralia*», appunto.

Nel paradigma interpretativo di Adorno opera in profondità lo schema della dialettica hegeliana: ogni aspetto della fenomenologia sociale riflesso dalla coscienza è funzione del tutto, manifestazione delle logiche complessive a cui è informato l'assetto dell'organizzazione sociale. Ogni forma di ingenuità, ogni presunzione di innocenza rispetto alle logiche complessive del sistema non è altro che un cedimento nei confronti di esso, un atto che contribuisce alla sua conferma, al suo rafforzamento. A sublimare una tale visione organicistica e a darle concretezza sopravviene la categoria del *totalitarismo*, la prova provata che il Novecento ha introdotto nella realtà storica dell'Occidente. Il totalitarismo: una forma violenta di assimilazione delle spinte centrifughe, la negazione dell'autonomia delle diverse forme di vita, ricondotte ad un unico schema, prefigurato e diretto in forma univoca attraverso strumenti di dominio esplicitamente repressivi, ma anche attraverso uno sforzo di integrazione culturale dei soggetti. Ed è proprio dalla ricerca attorno ai caratteri del paradigma totalitario che gli studiosi della Scuola di Francoforte approdano, già alla fine degli anni '40, ad un'analisi delle società occidentali (in particolare di quella americana) volta a rendere visibile la presenza di alcuni elementi riconducibili ad esso. L'orizzonte del circuito produzione/consumo appare loro come l'elemento decisivo per la formazione della coscienza dei singoli e come l'elemento determinante – lo sarà in modo più esplicito in Marcuse – per l'integrazione della stessa classe operaia nei meccanismi del *sistema*, rendendo così obsoleto lo schema classico della teoria socialista. A rafforzare, tuttavia, il dominio dell'*economico* concorrono anche, in modo decisivo, il potenziale di integrazione dell'industria culturale (studiata, fino dagli anni '30, in particolare da W. Benjamin) e l'utilizzo della scienza e della tecnica come «ideologia» (*Tecnica e scienza come ideo-*

logia titola significativamente uno dei primi importanti saggi di Habermas). Infine, così come nell'URSS e nell'esperienza della Germania hitleriana, pesa sulla pianificazione capitalistica il primato dell'industria bellica, del complesso industriale-militare, capace di condizionare le scelte produttive e di orientare la ricerca scientifica stessa verso i propri obiettivi.

Si tratta, come si può vedere, di temi che precipiteranno, alla fine degli anni '60, nel paradigma della *contestazione globale*, destinato a divenire l'ideologia posta alla base dell'impegno politico di una generazione (quella del '68) di fronte alla guerra del Vietnam, alle trasformazioni sociali intervenute con lo sviluppo del *neocapitalismo*, alle contraddizioni dell'assetto post-coloniale.

È necessario insistere sul fatto che a questi esiti la riflessione di Adorno perviene partendo dalla considerazione dell'esperienza dell'Olocausto. È da essa, presente sullo sfondo dell'analisi dei meccanismi della società repressiva, che ha origine la denuncia radicale e *provocatoria* dei meccanismi di potere all'interno di società a cui si imputa di neutralizzare strutturalmente qualsiasi forma di decentramento dell'autonomia.

Nel brano significativamente intitolato *Gli uomini ti guardano* (parafrasi del titolo di un'opera di P. Eipper, *Le bestie ti guardano*), Adorno scrive che «Nella società repressiva il concetto stesso dell'uomo è la parodia dell'uguaglianza di tutto ciò che è fatto ad immagine di Dio». Ecco un passaggio autenticamente *ebraico*: repressione e riscatto dell'uomo – che ricava la dignità del suo volto da quella del suo Creatore – assumono una valenza non semplicemente politica ma, se si può dire, religiosa, metafisica. Come metafisica, e sommamente blasfema, è l'intenzione dei persecutori: «ciò che non è stato visto come uomo, eppure lo è, viene trasformato in cosa, perché non possa confutare, con un movimento, lo sguardo del pazzo» (ADORNO 1954, p. 101).

Il tema è dunque quello del recupero della dimensione umana, della *emancipazione*, all'interno di un quadro di rapporti determinato dal dominio della violenza e del denaro e dalla loro capacità di integrazione, di assorbimento dei «potenziali critici» della società. Tema complesso ed apparentemente senza possibilità di soluzione fintanto che si immagina l'esistenza di un *sistema* privo di via di fuga, di una sorta di *gabbia dorata* della coscienza, priva di porte di uscita.

La svolta avviene con J. Habermas e si annuncia proprio negli anni in cui le teorie degli studiosi di Francoforte sembrano conquistare una vasta popolarità supportando, al di là delle intenzioni degli autori, progetti politici radicali e, al limite, correvi con l'uso della violenza.

Il passaggio fondamentale è costituito dalla rottura dello schema interpretativo con cui era stata letta la dinamica del sistema. Habermas distingue (in

Arbeit und Interaktion, il breve saggio del 1971 che segna probabilmente l'origine della sua maturità filosofica) tra un «agire strategico», funzionale al principio di prestazione e insediato nella dimensione economica e un «agire comunicativo». Quest'ultima dimensione, che deve essere preservata dalle invasioni di campo delle logiche del potere e della ricchezza, costituisce il veicolo potenziale dell'emancipazione. Un dato *sovrastrutturale*, dunque, secondo la nota distinzione stabilita nell'*Ideologia tedesca*, a cui è affidata la speranza del recupero dell'elemento umano, secondo una prospettiva diversa da quella marxiana, che vedeva ancora l'emancipazione come un risultato operato all'interno della sfera d'azione dell'*homo oeconomicus*.

La razionalità, che nella dimensione contemporanea è stata piegata alla realizzazione degli interessi funzionali alla riproduzione del sistema, può però essere riscattata verso una prospettiva ed un uso diversi. La condizione perché essa torni ad essere il veicolo dell'emancipazione è legata non al rovesciamento dei rapporti di produzione ma al pieno dispiegarsi del paradigma comunicativo che è insediato nella costituzione stessa dell'umanità. La teoria dell'agire comunicativo si fonde così in un'*etica del discorso* che diviene la condizione per il recupero di relazioni autentiche tra gli uomini e si travasa in essa. Le *pretese* avanzate dall'etica del discorso, secondo lo sviluppo delineato da K. O. Apel, lo studioso che, con Habermas, vi ha dedicato i contributi più significativi, sono, in sintesi, le seguenti: a) produrre «una fondazione ultima razionale della moralità e del suo contenuto normativo»; b) produrre, con ciò, «una fondazione della validità universale di un principio di giustizia, di solidarietà e di co-responsabilità»; c) misurare la validità del principio di responsabilità (Weber, Jonas) «in relazione alla storia». L'etica del discorso, per questo, non si propone come un'etica dell'intenzione (Kant) né come un'etica sostanziale (Hegel), né tantomeno affida i suoi presupposti alla definizione di alcuni principi presupposti (come fa, ad esempio l'utilitarismo) (APEL 1992, pp. 7-10).

Non è un caso che i saggi raccolti ne *L'etica del discorso* (1983) siano dedicati da Habermas proprio ad Apel.

I suoi presupposti sono impliciti nella struttura stessa del linguaggio, nell'attitudine di ciascun individuo a discutere (*Diskurs*), a dialogare con gli altri sulla base di un fondamentale «orientamento all'intesa», che costituisce un'attitudine diversa, alternativa alla tensione verso l'affermazione di sé presente nelle forme dell'agire strategico. Qui, nelle strutture dell'agire orientate verso l'intesa, sono già sempre presupposte, invece, «quelle reciprocità e quei rapporti di riconoscimento, intorno ai quali si aggirano tutte le idee morali – nel quotidiano come nelle etiche filosofiche» (HABERMAS 1985, p. 139).

Le argomentazioni che supportano l'etica del discorso rimandano ad una

discussione approfondita delle posizioni di orientamento scettico e delle etiche cognitivistiche (oltre che di tutte le principali correnti della sociologia contemporanea) che qui non è possibile ricostruire. Quello che preme segnalare, nell'economia del discorso che andiamo svolgendo, è l'intento di Habermas da un lato di proporre una prospettiva etica condivisa (in ultima analisi di tipo universalistico e fondata su basi razionali) a fronte della lacerazione intervenuta nella coscienza europea nel corso del '900, dall'altro di tentare la costruzione di un paradigma comunicativo capace di fondare la prospettiva di una intersoggettività che si collochi oltre la crisi del soggettivismo che ha caratterizzato, fondandole, le strutture del pensiero e della coscienza moderna. Per questo le tesi di Habermas si collocano all'incrocio tra il minimalismo di chi ritiene impossibile, dopo Auschwitz, parlare di una morale condivisa (Adorno), identificando nell'agire politico l'unica possibilità dell'emancipazione, e chi affida ad una ontologia dell'essere umano e alla prospettiva dell'«umanesimo dell'altro uomo» la costruzione di un programma teorico che ha il suo fondamento ultimo nel gioco di specchi tra l'altro uomo e l'idea dell'Altro (Dio) da cui deriva l'immagine dell'uomo (Lévinas).

4. La nuova dimensione del male

Il dramma del pensiero moderno è dunque individuato nel carattere autoreferenziale in cui è stata ristretta la condizione del soggetto. La filosofia moderna conquista la certezza del principio, con il *cogito* cartesiano, stabilendo nella coscienza di chi pensa l'essere il fondamento dell'essere stesso. In questo, essa guadagna in potenza ma si condanna – come una sorta di re Mida – a *contaminare* con la propria soggettività la percezione del reale, a trovare e ad esaurire in sé il senso dell'essere. Lo sforzo di uscire dal vicolo cieco del soggettivismo (e dei suoi esiti storicisti) è tanto più forte quanto più la parabola del moderno sembra compiersi nelle tragedie del '900.

L'opera più impegnata di Emmanuel Lévinas reca, non a caso, un titolo programmaticamente chiaro: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. «Si tratta di enunciare l'esplosione di un destino che regna nell'essenza i cui frammenti e modalità – malgrado la loro diversità – appartengono gli uni agli altri», senza per questo giungere alla negazione dell'essere, al nichilismo (evitare che essere e non essere «cadano in rovina per liberare la soggettività dalla sua essenza»). La domanda «per andare dove?», l'interrogazione sul luogo in cui andare una volta abbandonato il terreno dell'essenza – cioè della soggettivizzazione, della concettualizzazione dell'essere – trova una risposta solo nella

«responsabilità per altri», come «il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove?» (LEVINAS 1997, p. 15).

Diviene chiaro, allora, che la tesi di Lévinas ha a che fare con il tema bruciante degli esiti storici della coscienza moderna: l'inclinazione a scegliere il versante dell'autoreferenzialità del soggetto reca con sé la tentazione di interpretare la storia – vista come il luogo della *responsabilità* – in senso storicista, a vivere le categorie della storia entro un orizzonte di autosufficienza teorica, di indifferentismo etico. Una condizione che dà luogo alla presunzione di dire l'ultima parola – a ragione – su ogni aspetto della realtà e di poter trovare nel perimetro della propria forma di coscienza la giustificazione dei propri atti.

Ma la storia dell'Olocausto sta a dire che questa logica ha come prezzo il disprezzo per l'altro, la barbarie giustificata da categorie che si richiamano al diritto di imporsi da parte di chi ne abbia la forza.

Il progetto ricostruttivo di Lévinas si richiama ad un intento di tipo umanistico. Sartre, ne *L'essere e il nulla*, un testo nel quale il punto di partenza era sostanzialmente identico (come uscire dal circolo vizioso per cui ogni aspetto dell'ente viene *nullificato* in quanto tale dalla coscienza), aveva trovato di fronte a sé l'esistenza dell'altro come un ostacolo irriducibile per l'affermazione della coscienza («L'altro diventa [...] *ciò che io mi faccio non essere* e le mie possibilità sono possibilità che io rifiuto e che posso semplicemente contemplare, quindi possibilità-morte») e, al tempo stesso, aveva concluso pessimisticamente che «l'uomo è una passione inutile», l'aspirazione di una realtà inattuabile in cui la ricerca dell'uomo si consuma vanamente (SARTRE 1997, p. 366; p. 682). Lévinas rovescia tale conclusione. Certo, scrive in *L'umanesimo dell'altro uomo*, «La relazione con gli Altri mi rimette in discussione, mi svuota di me stesso e non finisce mai di svuotarmi», ma «scoprendo in me stesso nuove risorse. Non sapevo di essere tanto ricco, ma non ho più il diritto di serbare nulla» (LEVINAS 1985, p. 68).

La prospettiva di un umanesimo legato al riconoscimento dell'altro e alla responsabilità nei suoi confronti rappresenta l'unica via d'uscita da una prospettiva disumanizzante. «I morti insepolti nelle guerre e nei campi di sterminio avvalorano l'idea di una morte senza avvenire, rendono tragicomica la cura di sé e illusoria la pretesa dell'*animal rationale* di un posto privilegiato nel cosmo, la sua capacità di dominare e di integrare nell'autocoscienza la totalità dell'essere. Ma l'autocoscienza stessa si disintegra» (ivi, p. 95-6), e l'elemento deflagratore è la relazione con l'Altro, la presenza di qualcuno la cui alterità è attestata dall'irriducibilità del *viso* all'io dell'autocoscienza. Un Altro la cui *trascendenza* rispetto alla autocoscienza è attestata dall'Altro per definizione: «Il Dio rivelato,

nella nostra spiritualità ebraico-cristiana, conserva tutto l'infinito della sua assenza, che è nell'ordine del personale stesso. Non si mostra che nella sua traccia». E ancora, poco sopra, aveva detto: «Essere a immagine di Dio non significa essere icone di Dio, bensì trovarsi nella sua traccia» (ivi, p. 91).

Come spiegare, di fronte ad una tale evidenza, la presenza del male nella storia? O meglio, se la relazione con gli altri è un elemento costitutivo dell'identità dell'Io – come viene attestato, da punti di vista diversi, sia dall'*etica del discorso* di Habermas sia dalla fondazione dell'*umanesimo dell'altro uomo* di Lévinas – come spiegare il darsi, nella storia, di strategie dell'annientamento che si pongono, autolesionisticamente, come tentativi di distruzione dell'umanità stessa? Riflettendo sulla parabola del moderno, all'inizio del suo libro più importante, *Vita activa*, Hannah Arendt aveva espresso un timore non del tutto infondato, alla luce delle recenti scoperte scientifiche riguardanti la possibilità di manipolare geneticamente gli esseri umani, per altro tentata per la prima volta dagli scienziati nazisti: «Quell'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani), che desidera scambiare con qualcosa che lui stesso abbia fatto», e richiamando S. Agostino («*quaestio mihi factus sum*») si era interrogata con qualche perplessità sui caratteri della natura umana (ARENDT 1999, p. 2; p. 9).

La tematizzazione dell'elemento negativo all'interno della condizione umana è l'oggetto specifico de *La banalità del male*, il libro in cui la Arendt raccolse la propria esperienza di inviato di un giornale statunitense (il «New Yorker») al processo contro Adolf Eichmann, catturato in Argentina nel 1960 e trasferito a Gerusalemme per rispondere di quindici imputazioni, avendo commesso, *in concorso con altri*, crimini contro il popolo ebraico, crimini contro l'umanità e crimini di guerra sotto il regime nazista. La Arendt sviscera, nel suo scritto, i risvolti morali, politici e giuridici del processo, conclusosi con la condanna a morte dell'imputato, giungendo ad una conclusione scomoda: gli autori del più grande sterminio che si ricordi non hanno nulla di *demoniaco*; nessuna forma di eroismo è presente nelle loro idee e nei loro comportamenti. Sono solo grigi burocrati che amministrano il male trincerandosi (come fa Eichmann attraverso una perversa interpretazione della morale kantiana del dovere), dietro la *routine*, dietro la presunta lealtà nei confronti del proprio ruolo.

Descrivendo gli ultimi istanti di vita del criminale nazista, la Arendt annota: «Era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione

della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male» (ARENDT 2001, p. 259).

Lontani da qualsiasi conclusione di tipo manicheo, si giunge così ad una constatazione del tutto inquietante: il male non entra nell'uomo in seguito ad una aggressione portata alla sua natura dall'esterno; non è il risultato di una inclinazione straordinaria, di una patologia incontrollabile. Al contrario, l'uomo sembra *abitato* dal male e la scelta di divenirne un esecutore non richiede alcuna particolare forma di eroismo; solo la presa d'atto di esserne un *funzionario*. Quello che muove a compiere il male è una sorta di imperativo tecnico, fatalisticamente inteso, a cui – sembra di poter capire – la Arendt risponde con l'appello alla resistenza morale, alla consapevolezza autentica del dovere, sulla base di una moralità intransigente che non asseconi ma piuttosto si impegni a contrastare la tentazione della normalità.

5. L'angoscia metafisica

Nella sua opera più celebre, *Il principio responsabilità*, Hans Jonas – che ebbe la propria madre uccisa ad Auschwitz – sostiene che «dalla teologia la metafisica può apprendere soltanto una radicalità fino ad allora sconosciuta, nel porre interrogativi», ed aggiunge che «un quesito quale quello leibniziano [nella *Teodicea*] sarebbe stato impossibile nella filosofia antica» (JONAS 1990, p. 60).

La domanda sulla presenza del male nel mondo, però, dopo Auschwitz, si presenta con una *radicalità* che neppure la tradizione religiosa sembra in grado di dominare. Nessuna risposta rassicurante può venire, se si rimane nel perimetro della teologia, all'interrogativo che Jonas, citando episodi di enorme crudeltà avvenuti nei campi di sterminio, si pone: *perché Dio tacque?* La risposta giunge al termine di un percorso argomentativo che, di volta in volta, ricorre agli strumenti della logica e ad espliciti riferimenti alla storia sacra: «non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo» (JONAS 1989, p. 35).

Il concetto di Dio dopo Auschwitz è uno scritto di dimensioni contenute ma di grande impatto, l'opera in cui il carattere della Shoah come *tragedia metafisica* appare forse delineato in modo netto. In un passo del libro, Jonas ricorre ad una immagine tratta dalla tradizione neo-platonica per suggerire che, con Auschwitz, avrebbe avuto addirittura fine uno degli *eoni*, una delle epoche della creazione, facendo così della tragedia dell'Olocausto un evento metafisico, o, se si preferisce, un episodio della storia sacra.

Ciò che attribuisce allo sterminio del popolo ebraico un tale carattere non è solo la dimensione della persecuzione, ma la sua incommensurabilità rispetto al rilievo di qualsiasi colpa le vittime possano avere compiuto o a qualsiasi atto dotato di rilievo sul piano etico: «Di tutto ciò non sapeva nulla Auschwitz, che divorò bambini che non possedevano ancora l'uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa. Chi morì non fu assassinato per la fede che professava e neppure a causa di essa o di una qualche opinione personale» (JONAS 1989, p. 22).

C'è una evidente sproporzione tra i gesti umani ed una eventuale punizione divina, legata come sarebbe al disegno di cancellare un popolo intero e, quel che più conta, di distruggere del tutto il *popolo eletto*, scelto da Dio stesso per rendergli testimonianza davanti agli uomini. La drammaticità della percezione dell'Olocausto è collegata da Jonas anche all'impossibilità, per gli ebrei, di vedere in un'altra vita, in una dimensione extramondana, un eventuale riscatto del sacrificio. A differenza dei cristiani, che riconoscono nel mondo la presenza di un male radicale generato dalla colpa originaria e proiettano l'affermazione del bene nel compimento finale dei tempi, la religione ebraica vede invece nell'«al di qua» la dimensione in cui si manifesta la presenza di Dio nel mondo. E allora? C'è, nel racconto biblico, una figura, quella di Giobbe, che assurge ad emblema dell'interrogativo umano sulla presenza del male e della sofferenza del giusto che si sente vittima di una punizione immeritata. Ma Giobbe possiede ancora la certezza che a Dio, se lo volesse – ed infatti così avverrà –, sarebbe possibile sollevarlo dalla propria angoscia. Non così, dopo Auschwitz, per l'uomo contemporaneo: «Dio è rimasto muto», sino alla fine; e se alcuni uomini coraggiosi hanno fatto «miracoli» per alleviare le sofferenze del popolo ebreo, Dio non li ha fatti. Nell'uomo d'oggi, a differenza che in Giobbe, si insinua il dubbio che Dio non sia più «il signore della storia» (*ibidem*).

Jonas passa in rassegna gli attributi essenziali che abitualmente vengono riconosciuti alla divinità: la bontà assoluta, la conoscibilità, l'onnipotenza, escludendo che, almeno per la tradizione ebraica, si possa negare la conoscibilità di un Dio, la cui presenza accanto al popolo eletto è, al tempo stesso, continua rivelazione di sé. Del resto, un Dio sconosciuto agli uomini, per Jonas, sarebbe un non senso. Anche alla assoluta bontà di Dio non è possibile rinunciare, pena l'identificazione di Dio con il principio metafisico negativo. Non resta, allora, che rassegnarsi a vedere in Dio non già il signore onnipotente del mondo ma un'entità costretta a prendere atto, *malgré lui*, della presenza di un male che sovrasta le sue possibilità di sconfiggerlo.

A maggior ragione, Jonas è guidato verso una tale conclusione («forse

dobbiamo dedicarci a un Dio la cui condizione nel corso delle cose è incerta, la cui causa è vulnerabile») dall'estendersi delle conoscenze scientifiche e dal tramonto della necessità di ricorrere al principio divino come ipotesi cosmologica. Nondimeno, Dio continua ad esistere, almeno come mistero, come domanda senza risposta (JONAS 2001, p. 73).

Il concetto di Dio, dopo Auschwitz, muta però in profondità. Dio rimane una presenza affiancata al cammino degli uomini, ed un punto di riferimento nel percorso della loro storia, ma è ad essi che è affidato di realizzare, nella storia stessa, il bene e il male. È nella libertà degli uomini – Jonas non si esprime in questi termini, ma è legittimo tradurre così il senso delle sue conclusioni – che è possibile vedere la chiave del progresso, ma è qui che ha anche origine la possibilità che essi si perdano. Non a caso, come si è accennato, la ricerca di Jonas si è concentrata, per un lungo arco di anni, attorno al tema della responsabilità morale degli uomini, all'esercizio responsabile della loro libertà.

6. Alcune considerazioni conclusive

La cultura ebraica del XX secolo ha lasciato una forte impronta sulle forme che ha acquisito il processo di civilizzazione, sul profilo della coscienza dell'Occidente. In particolare, come si è avuto modo di dire, vi ha contribuito fissando le caratteristiche essenziali della funzione dell'intellettuale come coscienza critica, ma anche dotando la cultura (il prodotto dell'attività intellettuale) dei suoi contenuti peculiari, quelli, in particolare, legati a quella sorta di extraterritorialità, di irriducibilità dei valori al contesto dato che fissano il paradigma fondamentale della coscienza borghese dell'età delle rivoluzioni: la libertà degli individui e l'uguaglianza formale, la tolleranza religiosa ed il cosmopolitismo come idea limite. Ed è di fronte allo scacco subito da questi principi nel corso del '900 che il ruolo dell'intellettuale viene posto in questione. Dal *Tradimento dei chierici* di J. Benda alla *Crisi delle scienze europee* di E. Husserl, emerge una domanda sulla responsabilità degli uomini di cultura che trova risposte diverse ma convergenti nella constatazione del venir meno della testimonianza, dell'impegno umanistico contro l'ondata delle contestazioni portate spesso con violenza alla costituzione ideale dell'Occidente. Non è un caso che in esse appaia in modo ricorrente un fondo insieme antiilluministico e antisemita.

La risposta proveniente dalla cultura ebraica di fronte alla parabola culminante nella Shoah appare, in virtù della premessa che è stata posta, di particolare interesse, tanto più che essa ha luogo, spesso, nell'ambito di una società,

quella tedesca, che ha direttamente ospitato l'incubazione, la maturazione e gli esiti di tale linea di pensiero.

Ed è proprio la sua dipendenza da tale contesto che, almeno in parte, ne condiziona i risultati. Essa, in realtà, pur coltivando la prospettiva di un *ritorno alle proprie radici*, non riesce però a svincolarsi del tutto dall'influenza della filosofia tedesca degli ultimi due secoli e, in qualche caso, utilizza singolarmente alcuni dei paradigmi teorici maturati nella temperie del pensiero *reazionario*, che ha i suoi tratti distintivi proprio nel rifiuto dell'idea *occidentale, europea* dell'uomo e della società moderni. Significativo, al riguardo, è il tentativo di Benjamin, condotto attraverso la raccolta di scritti intitolata *Uomini tedeschi*, di dimostrare – con intenti generosi ma con esiti francamente poco convincenti – l'estraneità della cultura nazista alla tradizione culturale germanica.

È il caso del pensiero di Adorno, e, in generale, degli autori della Scuola di Francoforte, prigionieri dell'idea hegeliana di una razionalità che trova il suo inveramento nell'orizzonte di una totalità organica e di un *logos* orientato alla condivisione piuttosto che aperto alla pluralità delle interpretazioni. Proprio in ragione di ciò, *Minima moralia* ed altri testi consegnano alla riflessione sull'Olocausto un paradigma che finisce per apparire come troppo generico, e quindi non in grado di cogliere la specificità di un dato storico – e di una posizione ideologica – che non può semplicemente vedere l'assimilazione della *soluzione finale* ai meccanismi di integrazione posti in essere dalle società di *capitalismo maturo*.

Lo stesso limite appare nell'interpretazione del male fornita da Hannah Arendt, in cui, nel fornire la traccia interpretativa della condizione umana, sembra agire una matrice heideggeriana che finisce per impedire una reale capacità di discernere i dati di carattere storico e di individuare le responsabilità propriamente *morali* dei singoli. Al fondo della tesi sulla banalità del male opera, cioè, la convinzione del carattere ineluttabile della malvagità umana, vista come il prodotto di meccanismi anonimi e anomici da cui gli individui sarebbero agiti. L'organizzazione burocratica come una variante della tecnica, come una dimensione incombente, una tentazione rassicurante nella identificazione con la quale risiederebbe l'adesione ad un modello di comportamento dalle conseguenze tragiche. Un luogo per definizione negatore dell'umanesimo e dell'umanità rispetto al quale, tuttavia, non si individua con chiarezza l'alternativa positiva se non forse, come in Adorno, nella possibilità di *resistere*.

Diversa è la posizione degli autori nei quali è più marcato il richiamo alla tradizione biblica, quali Lévinas e Jonas. Anche in questo caso, tuttavia, l'analisi della Shoah appare segnata da una tendenza a rifiutare un confronto aperto con i dati storici e con le radici culturali che li hanno prodotti. Il *silenzio* di Dio

è letto come la conseguenza dell'impotenza del Divino, spogliato della sua prerogativa di «signore della storia» attraverso un'argomentazione che accoglie come essenziale, irrinunciabile, l'attributo della bontà ma che, piuttosto sbrigativamente, esclude la possibilità di un margine di impotenza da parte degli uomini nella comprensione di quanto è accaduto. Se il richiamo alla libertà umana – per quanto collocato in un contesto drammatico e disperante (la libertà come licenza di uccidere un popolo e, in esso, l'immagine stessa di Dio) – è forte e inequivoco, resta però da osservare che nello schema adottato è presente la convinzione (il pregiudizio?) di una assoluta trasparenza del Divino nei confronti dell'uomo: un presupposto che contrasta con l'idea moderna del *deus absconditus* ma anche, a ben vedere, con la concezione del Dio biblico, tanto lontano dal poter essere catturato dall'uomo da porre tra sé e il suo popolo lo schermo di un nome-non-nome: *Io sono quello che sono*. Un invito – laico – a comprendere le ragioni della storia all'interno del perimetro della responsabilità degli uomini senza addossare ad Altro la responsabilità della malvagità umana.

Bibliografia

- T.W. Adorno, *Minima moralia*, Torino 1954.
 T.W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1976.
 K. O. Apel, *Etica della comunicazione*, Milano 1992.
 H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano 1999.
 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano 2001.
 J. Benda, *Le democrazie alla prova. Saggio sui principi democratici*, Torino 1945.
 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1974.
 W. Benjamin, *Uomini tedeschi*, Milano 1979.
 J. Habermas, *Lavoro e interazione*, Milano 1975.
 J. Habermas, *Tecnica e scienza come ideologia*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1971.
 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.
 J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari 1985.
 J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Torino 1938.
 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987.
 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990.
 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo, Genova 1989.
 H. Jonas, *La domanda senza risposta*, Genova 2001.
 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1997.
 E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova 1985.
 H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Bologna 1966.
 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino 1967.
 S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Milano 1991.
 J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 1997.

Il nostro «Bollettino» non è solito pubblicare traduzioni di autori stranieri, ma abbiamo ritenuto opportuno, nell'attuale temperie storica, dare spazio e voce a un autore contemporaneo, Charles Taylor, che offre a tutti noi spunti interessanti di riflessione. Saremo lieti di accogliere eventuali interventi o prese di posizione sui problemi qui sollevati.

La Redazione

Due teorie sulla modernità

Charles Taylor

Presentazione

Charles Taylor (n. 1931) è uno dei più rappresentativi esponenti della filosofia di lingua anglosassone contemporanea e le sue osservazioni di carattere filosofico, sociologico, antropologico e politico hanno iniziato a far breccia anche nel vecchio continente e in Italia, ove sono state tradotte alcune delle sue opere e dei suoi interventi più significativi. Canadese, ha insegnato in molte prestigiose Università del mondo anglosassone [Oxford, Princeton, Berkeley]. Attualmente è Docente di Filosofia e Scienze politiche presso la McGill's University di Montreal, nel Quebec, Stato all'interno del quale ha ricoperto anche incarichi di carattere politico. Ha pubblicato, tra le sue opere più significative: *Hegel e la società moderna* [trad. it. Bologna 1984], *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento* [trad. it., Milano 1993], *Radici dell'io* [trad. it. Milano, 1993], *Il disagio della modernità* [trad. it. Roma-Bari 1994].

Dopo aver iniziato la carriera, in misura comune a molti altri filosofi dell'area anglosassone, occupandosi di filosofia analitica, il suo interesse si è incentrato successivamente sul pensiero di Hegel (fatto piuttosto inconsueto, anche se non unico, nel panorama filosofico analitico) contribuendo a diffonderne la conoscenza nel continente americano. Secondo alcuni interpreti, echii dei primi studi hegeliani si avvertirebbero anche nella produzione posteriore.

Taylor, in particolare nei vari scritti sulla "modernità", dei quali presentiamo in questa sede un breve saggio, dal titolo *Due teorie sulla modernità*, pubblicato nel 1999 in «Public Culture», 11 (1), ed inedito in Italia, affronta tematiche sociologiche, economiche e antropologiche quali il multiculturalismo, il liberalismo, la democrazia politica, anticipando problemi oggi molto dibattuti come quello dell'"inglobamento". Nell'affrontare tali tematiche egli evidenzia comunque sempre una solida e riflessiva conoscenza della cultura filosofica, che spazia da Platone ai giorni nostri, soffermandosi, in particolare, sul pensiero di Platone, di Sant'Agostino, di Cartesio, di Locke e

sul "pacchetto illuministico", nonché sulle teorizzazioni di Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger e Merleau-Ponty.

Nel procedere del suo discorso si colgono influenze delle concezioni e riflessioni francofortesi e soprattutto neo-francofortesi, in particolare di J. Habermas, al di là di qualche polemica che ha coinvolto i due pensatori. Punto di partenza del suo pensiero, avvertibile anche nel presente scritto, è la polemica contro la metafisica soggettivistica cartesiana ed anche contro il soggettivismo lockiano che, a suo avviso, al di là di alcune differenze di impostazione, presenterebbero affinità e coincidenze. Un soggettivismo che si distacca notevolmente dalla metafisica sostanzialistica classica. Le concezioni cartesiane e lockiane avrebbero comportato sul piano gnoseologico, come loro più immediata conseguenza nei secoli successivi, la fondazione delle scienze sociali sul modello delle scienze naturali: un modello di scientificità astratta ed uniforme, filtrata dall'illuminismo francese che ne ha ricavato un concetto di "ragione strumentale" utilizzato come paradigma unico per l'interpretazione della modernità. Sul piano etico-politico ed economico gli sbocchi di tali concezioni sarebbero l'individualismo e il liberalismo più sfrenato che, invece di partire, più in generale, dai bisogni e dalle richieste della comunità e dell'"umanità", sono partiti dalle richieste dei singoli, confluenndo in forme di egoismo e di estraneità alle problematiche di carattere economico, sociale e politico che investono continenti diversi, con conseguenze deleterie quali la povertà, l'omologazione, il colonialismo e il neo-colonialismo. A tale "atomismo" individualistico e a tale liberalismo selvaggio Taylor contrappone, insieme ad altri pensatori quali M. Sandel e A. MacIntyre, in polemica con le teorie "liberals" di Rawls, il "comunitarismo", in quanto punto di arrivo, a livello sociale e non solo individuale, delle richieste provenienti dalla società umana nel suo insieme.

Di qui l'adesione ad una teoria "culturale", in contrapposizione ad una "a-culturale", di chiara matrice cartesiana, illuminista e, più in generale, scienziata, che cerca di analizzare i problemi legati alla modernità, di fatto, solo sulla base di una ragione puramente "strumentale", fonte di effetti di natura utilitaristica che Taylor nettamente rifiuta.

I frequenti rimandi a Heidegger e Merleau-Ponty non devono trarre in inganno. Le varie forme di totalitarismo, seppur di matrice diversa, da costoro appoggiate in alcuni momenti della loro vita, non sono assolutamente condivise dal nostro Autore. Il richiamo al loro pensiero è visto unicamente, a livello gnoseologico, come un'ancora di salvezza contro ogni tipo di metafisica soggettivistica, scaturigine di posizioni individualistiche. Altrettanto dicasi per il "comunitarismo" sostenuto da Taylor in tutti i campi e che non va confuso con certe forme di collettivismo economico e politico che hanno caratterizzato le società dei paesi dell'Est europeo nel periodo del cosiddetto "Socialismo reale".

Paola Saitto-Bernucci

Nella nostra cultura sembrano esserci, in generale, due modi di interpretare la nascita della modernità. Di fatto sono due differenti posizioni su ciò che diversifica la società contemporanea da quelle precedenti. Nel primo caso possiamo considerare la differenza tra la società occidentale contemporanea e, per esempio, quella europea medievale, analoga a quella tra l'Europa medievale e la Cina o l'India dello stesso periodo. In altre parole, possiamo pensare ad una differenza tra civiltà, ciascuna con una propria cultura. Nel secondo caso, possiamo concepire il mutamento del secolo attuale rispetto ai precedenti come implicante qualcosa di simile al concetto di "sviluppo", come il tramonto di una società tradizionale e il sorgere di quella moderna. Da tale prospettiva, che sembra essere quella dominante, le cose sembrano presentarsi ben diversamente.

Vorrei definire la prima di tali interpretazioni come culturale, e la seconda a-culturale. Nell'usare tali termini, faccio leva sull'impiego della parola *cultura* in senso analogo a quello che essa sovente assume in antropologia. Sto cercando di descrivere una pluralità di culture umane, ciascuna con un proprio linguaggio e un insieme di abitudini che definiscono specifici modi di intendere l'individualità, le relazioni sociali, gli stati dell'animo e della mente, aspetti positivi e negativi, virtù e vizi, e simili. Tali linguaggi sono spesso reciprocamente in traducibili.

Con tale modello in mente, una teoria *culturale* della modernità caratterizza le trasformazioni avvenute nell'Occidente moderno principalmente in termini di nascita di una nuova cultura. Il mondo atlantico contemporaneo è visto come una cultura (o un gruppo di culture in stretta relazione) con propri specifici modi di concepire, per esempio, la persona, la natura e il bene. Questo tipo di cultura può essere contrapposto a tutti gli altri, inclusa la stessa civiltà che l'ha preceduta (con la quale ovviamente ha anche molto in comune).

In opposizione, una teoria *a-culturale* presenta tali trasformazioni come un'operazione culturale neutrale. Con ciò intendo un'operazione che non è definita in base alle culture specifiche da cui essa proviene e verso le quali ci conduce, ma è vista piuttosto come un tipo di operazione che ogni cultura tradizionale potrebbe subire. Un esempio di una teoria di tipo a-culturale, anzi un vero e proprio paradigma, sarebbe quello che concepisce la modernità come lo sviluppo della ragione, definita in diversi modi: per esempio, come la crescita della consapevolezza scientifica, o come lo sviluppo di una visione secolare, o come la nascita della razionalità strumentale, o come una distinzione sempre più chiara tra indagine e valutazione dei fatti. O ancora, la modernità potrebbe essere spiegata in termini di cambiamenti sociali come pure intellettuali; le trasformazioni, incluse quelle intellettuali, sono viste come l'inizio e come il risultato di una aumentata mobilità, concentrazione di popolazioni, industrializza-

zione e cose simili. In tutti questi casi, la modernità è concepita come un insieme di trasformazioni che qualsiasi e ogni cultura può attraversare e che tutte, anzi, saranno probabilmente obbligate a subire.

Queste mutazioni non sono definite dalla loro posizione in una loro specifica costellazione di modi di intendere: per esempio, la persona, la società o il bene; piuttosto, sono descritti come un tipo di trasformazione cui qualsiasi genere di cultura potrebbe servire, in linea di principio, da "input". Ad esempio, qualsiasi cultura potrebbe patire l'influsso della crescente consapevolezza scientifica; qualsiasi religione potrebbe subire la secolarizzazione; qualsiasi insieme di fini ultimi potrebbe essere messo in dubbio dalla crescita del pensiero strumentale; qualsiasi metafisica potrebbe essere ostacolata dalla frattura tra fatto e valore.

La modernità in questo genere di teoria viene considerata come proveniente da un'operazione razionale o sociale che è culturalmente neutrale. Ciò non equivale a dire che la teoria non possa riconoscere buone ragioni storiche per le quali questa trasformazione prima sorse in una civiltà piuttosto che in un'altra, o ragioni per cui possono subirla più facilmente di altre. Anzi, il fatto rilevante è che l'operazione non è definita dal punto di vista del suo specifico punto d'arrivo, ma come una funzione generale che può prendere qualsiasi cultura specifica come "input".

Per cogliere la differenza da un'altra angolazione, questa operazione non è vista come se presupponesse o riflettesse un'opzione per uno specifico insieme di valori umani, o di modi di concepire, piuttosto che per un altro. Nel caso delle spiegazioni sociali, l'influenza principale è data dagli sviluppi storici, come l'industrializzazione, che hanno un forte impatto sui valori, ma spesso non riteniamo che riflettano opzioni specifiche in tale settore. Quando si tratta di una spiegazione in termini di razionalità, questa è vista come l'esercizio di una capacità generale che è solo in attesa delle sue condizioni più appropriate per dispiegarsi. In certe condizioni gli esseri umani arriveranno a capire che il pensiero scientifico è valido, la razionalità strumentale ripaga bene, le credenze religiose implicano salti ingiustificati, che fatti e valori sono separati. Tali trasformazioni possono essere agevolate dal fatto che noi possediamo certi valori e modi di intendere, proprio così come possono venir ostacolate dal predominio di altri. Non sono *definite* come adesione ad alcuni di questi gruppi; piuttosto sono definite da qualcosa che veniamo a sapere riguardo all'intero contesto entro il quale valori e modi di concepire sono diffusi.

Dovrebbe essere evidente che le teorie sulla modernità dominanti negli ultimi due secoli e oltre appartengono al tipo a-culturale. Molte hanno spiegato lo sviluppo della modernità, almeno in parte, attraverso il nostro "giungere a comprendere" qualcosa, come la gamma di supposte verità qui menzionate,

oppure i cambiamenti sono stati spiegati, parzialmente, da sviluppi sociali culturalmente neutrali come lo spostamento, in Emile Durkheim, da forme meccaniche a forme differenziate e organiche di coesione sociale, o la teorizzazione di Alexis de Tocqueville di una democrazia strisciante (con la quale intendeva una spinta verso l'uguaglianza sociale). Secondo l'interpretazione di Max Weber la razionalizzazione fu un processo regolare che avvenne all'interno di tutte le culture in un determinato periodo di tempo.

Ma, soprattutto, le spiegazioni della modernità in termini di ragione sembrano essere le più popolari. Perfino le spiegazioni sociali tendono a far leva sulla *ragione*. Si ritiene che trasformazioni sociali come la mobilità e l'industrializzazione determinino cambiamenti intellettuali e spirituali in quanto scuotono le persone sino a liberarle da vecchie abitudini e credenze-religione e moralità tradizionale – che quindi diventano insostenibili perché prive di quel terreno razionale indipendente che le credenze della modernità, come l'individualismo o la ragione strumentale, si pensa possiedano.

Ma, si potrebbe obiettare, che dire di quelle teorie *negative* sulla modernità così diffuse e popolari, quelle che la considerano non come un vantaggio ma piuttosto come una perdita o un declino? Curioso a dirsi, anch'esse sono state a-culturali a loro modo. Per capire questo dobbiamo allargare in qualche modo la descrizione precedente. Invece di considerare le trasformazioni come il dispiegarsi delle capacità, le teorie negative hanno spesso interpretato la modernità come avviata verso una china pericolosa. Ma queste sono state spesso concepite soltanto a-culturalmente. La modernità è caratterizzata dalla perdita di orizzonte, da una perdita delle radici, dalla *hybris* che nega i limiti umani, la nostra dipendenza dalla Storia o da Dio, e pone invece fiducia illimitata nei poteri della fragile ragione umana; da una banalizzante indulgenza verso sé stessi, che non è all'altezza della dimensione eroica della vita; e così via.

Nella nostra cultura il peso schiacciante dell'interpretazione, positiva e negativa, tende a quella a-culturale. Le voci che si schierano dalla parte di quella culturale sono minoritarie anche se potenti. Friedrich Nietzsche, ad esempio, offre una lettura della cultura scientifica moderna in cui essa viene presentata come mossa da uno specifico gruppo di valori. Weber, oltre ad aver offerto una teoria della razionalizzazione come una forza stabile e indipendente da fattori culturali, fornì una lettura dell'etica protestante, presentandola come un particolare insieme di preoccupazioni di carattere religioso-morale che a loro volta concorsero a fondare il moderno capitalismo.

Così le teorie a-culturali predominano. È un male? Penso di sì. Per capire il perché dobbiamo stabilire un poco più chiaramente che cosa queste teorie mettano in primo piano e cosa tendano a escludere.

Le teorie a-culturali sono inclini a descrivere il mutamento della modernità in termini di una perdita di credenze e valori tradizionali. Quando avviene tale perdita può essere considerata come il risultato di cambiamenti istituzionali: ad esempio, si reputa che la mobilità e l'urbanizzazione sgretolino le credenze e i punti di riferimento della società statica rurale. Oppure si può supporre che tale perdita nasca dalla crescente operazione della ragione scientifica moderna. Il cambiamento può essere valutato positivamente o può essere giudicato un disastro da chi considera i punti di riferimento tradizionali come validi e da chi considera la ragione scientifica troppo ristretta. Ma tutte queste teorie concordano per alcuni aspetti; i vecchi punti di vista e i vecchi valori vengono corrosi; i vecchi orizzonti sono spazzati via, nella visione di Nietzsche; il mare della fede recede, seguendo Arnold. La presente stanza, tratta da *Dover Beach* di Arnold, descrive esattamente questa prospettiva:

The Sea of Faith

Was once, too, at the full, and round earth's shore
Lay like the folds of a bright girdle furlet.
But now I only hear
Its melancholy, long, withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night-wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.¹

Il tono qui è quello del rimpianto e della nostalgia. Ma l'immagine basilare della fede corrosa potrebbe servire ugualmente per una storia ottimistica del progresso della ragione scientifica nel suo trionfo. Da un certo punto di vista, l'umanità si è disfatta di parecchi miti falsi e dannosi. Da un altro, ha perso il contatto con realtà spirituali cruciali. Ma, in ambo i casi, il cambiamento è visto come una perdita di credenze.

Ciò che emerge, si palesa attraverso la perdita. L'ottimistica storia predilige la superiorità di un approccio empirico-scientifico alle rivendicazioni conoscitive dell'individualismo, della libertà negativa e della razionalità strumentale. Ma queste ultime vengono alla ribalta perché sono ciò a cui noi esseri umani "normalmente" diamo importanza, una volta che non siamo più intralciati o accecati da credenze false o superstiziose e dagli ottundenti costumi di vita che le accompagnano. Una volta che il mito e l'errore vengono dissipati, queste sono le uniche possibilità. L'approccio empirico è il solo modo valido per acquisire conoscenza, e ciò diventa evidente non appena ci liberiamo dalla schiavitù di una falsa metafisica. Un aumentato ricorso alla razionalità stru-

mentale ci permette di ottenere sempre di più ciò che vogliamo, mentre prima questo ci era sempre impedito da ingiunzioni infondate tese a limitarci. L'individualismo è il normale frutto dell'umana considerazione di sé priva delle ingannevoli pretese di Dio, della Catena dell'Essere o del sacro ordine della società.

In altre parole, noi moderni ci comportiamo così perché siamo "arrivati a comprendere" che certe pretese erano false – o, secondo una letteratura negativa, perché abbiamo perso di vista certe verità perenni. Ciò che tale visione omette del quadro specifico è la possibilità che la modernità occidentale potrebbe essere alimentata dalle sue stesse valutazioni positive del bene – ovvero da un solo gruppo di tali valutazioni tra le tante disponibili – piuttosto che dall'unico insieme sopravvissuto dopo che antichi miti e leggende sono stati eliminati. Tale visione esclude qualsiasi eventuale componente di una specifica direzione morale verso la modernità occidentale, oltre a ciò che è dettato dalla forma generale della stessa vita umana, una volta che l'errore antico sia stato messo in luce (o l'antica verità dimenticata). Gli uomini agiscono come individui, perché questo è ciò che naturalmente fanno allorché non sono più costretti dalle vecchie religioni, dalla metafisica e dai costumi sebbene, a seconda del nostro angolo visuale, ciò possa esser visto come una gloriosa liberazione o un miope avvilupparsi nell'egoismo. Non possiamo considerarlo come una nuova forma di auto-comprensione morale, non definibile semplicemente con la negazione di ciò che l'ha preceduto.

Detto altrimenti, ciò che è stato escluso è la possibilità che la modernità occidentale possa essere sorretta dalla sua originaria visione spirituale – cioè, non da una visione generata semplicemente e inevitabilmente dal cambiamento.

Prima di tentare di dire quanto ci sia di buono o di cattivo in questo, voglio approfondire i motivi di tale prevalenza dell'a-culturale. Un tale scenario è comprensibile quando consideriamo che gli occidentali hanno vissuto per secoli la transizione verso la modernità a causa di quella civiltà che noi chiamavamo Cristianità. È difficile passare attraverso un cambiamento di tale portata senza essere partigiani, e in tale spirito del tutto naturalmente giungiamo a delle spiegazioni che sono immediatamente valutative sia da una parte che dall'altra. Ora nulla caratterizza il cambiamento come indubbiamente giusto, quanto la considerazione che siamo "giunti a sollevare" il velo delle falsità; allo stesso modo la spiegazione che siamo arrivati a dimenticare verità importanti stigmatizza tale cambiamento come incontestabilmente sbagliato. Dare simili giudizi assoluti sulla base di una considerazione culturale, presupporrebbe aver portato a termine una complessa valutazione comparativa della visione originaria della modernità di fronte a quella della Cristianità che la precedeva fino a una chiara

conclusione inequivocabile – certamente non un compito semplice, ammesso che sia realizzabile.

Anzi, dal momento che una teoria culturale presuppone quel punto di vista in base al quale consideriamo la nostra stessa cultura come una tra le altre, e ciò è al massimo una recente acquisizione nella nostra civiltà, non è sorprendente che le prime spiegazioni di un cambiamento rivoluzionario fossero a-culturali. Generalmente i nostri antenati guardavano alle altre civiltà come costituite da barbari, infedeli e selvaggi. Sarebbe stato assurdo aspettarsi che i contemporanei della Rivoluzione francese di ambedue le fazioni avessero visto il cambiamento culturale all'interno di tale sconvolgimento politico, quando proprio l'idea di pluralismo culturale era appena agli albori negli scritti, per esempio, di Johann Gottfried von Herder.

Ma anche quando tale punto di vista diviene più facilmente disponibile, siamo trascinati dalla nostra partigianeria a trascurarlo. Ciò, in parte, perché una spiegazione direttamente valutativa (dalla parte giusta) è più soddisfacente (tendiamo infatti a voler glorificare la modernità o a denigrarla). E in parte perché temiamo che una teoria culturale potrebbe rendere i giudizi di valore impossibili. L'ultimo concetto è, credo, errato; ma, errore o no, gioca qui un ruolo.

Un altro fattore che guida le teorie a-culturali è stata la moda delle spiegazioni materialistiche nella scienza sociale e nella storia. Con ciò mi riferisco, in tale contesto, a spiegazioni che rifuggono dall'invocare fattori morali e spirituali a favore di (ciò che si pensa siano) cause più forti e più concrete. E così gli sviluppi, di cui ho trattato – la crescita della scienza, l'individualismo, la libertà negativa, la ragione strumentale e gli altri tratti rilevanti della cultura della modernità – sono stati spesso spiegati come conseguenze implicite del cambiamento sociale, effetti secondari dell'industrializzazione, della maggiore mobilità o dell'urbanizzazione. Esistono certamente importanti relazioni causali da rintracciare qui, ma le considerazioni cui esse fanno appello frequentemente schivano del tutto la questione se tali cambiamenti nella cultura e nelle concezioni debbano qualcosa al loro stesso potere intrinseco di ideali morali. La risposta implicita è spesso negativa².

Naturalmente, i cambiamenti sociali che si suppone generino il nuovo modo di pensare devono essi stessi venir spiegati, e ciò implicherà qualche ricorso a motivazioni umane, a meno che non si supponga che l'industrializzazione o la crescita delle città siano avvenute interamente in un momento di distrazione. Abbiamo bisogno di alcune nozioni riguardo a ciò che ha mosso la gente a spingersi costantemente in una direzione; per esempio, verso una maggiore applicazione della tecnologia alla produzione o verso maggiori concentrazioni di popolazione.

Ma ciò che qui si invoca sono spesso motivazioni non-morali. Con ciò intendo motivazioni che possono far agire le persone senza connessione alcuna con qualsiasi ideale morale, come l'ho definito prima. Di conseguenza, spesso troviamo questi cambiamenti sociali espressi in termini di desiderio di ricchezza o di potere maggiori o di mezzi di sopravvivenza o di controllo sugli altri. Naturalmente, tutte queste cose possono essere strutturate in ideali morali, ma non necessariamente. E così una spiegazione che si basi su di esse è considerata sufficientemente solida e scientifica.

Anche dove la libertà individuale e l'allargamento della ragione strumentale sono considerate come idee le cui attrazioni intrinseche possono essere d'aiuto nello spiegare la loro ascesa, tale attrazione è frequentemente interpretata in termini non-morali. Ovvero, il potere di queste idee è spesso inteso non dal punto di vista della loro forza morale, ma come derivante dai vantaggi che sembrano concedere alle persone, indipendentemente dalle loro vedute morali e indipendentemente perfino dall'avere o meno una prospettiva morale. La libertà ti permette di fare ciò che vuoi e più è ampia l'applicazione della ragione strumentale più tu hai di quel che vuoi, qualunque cosa essa sia³.

* * *

È ovvio che ovunque questo tipo di spiegazione diventi culturalmente dominante, la motivazione a esplorare la visione spirituale originaria della modernità è molto debole; in verità, perfino la capacità di riconoscere una simile cosa è pressoché nulla; e ciò effettivamente spazza via le teorie culturali.

E se anche fosse così, cosa ci sarebbe di male? Tre cose: due gravi errori di giudizio che, riflettendoci, ci dovrebbero apparire abbastanza ovvii, e un terzo errore più sottile circa l'intera struttura entro la quale la storia umana si dipana.

Il Primo Grave Errore. Penso che la modernità occidentale *sia* in parte basata su una concezione morale originaria. Ciò non equivale a dire che la nostra spiegazione di questa nei termini del nostro "giungere a comprendere" certe cose sia completamente sbagliata. Al contrario, la scienza naturale post-seicentesca ha una validità e la tecnologia che l'accompagna un'efficacia che noi abbiamo stabilito. E, prima o poi, tutti i sistemi sociali sono costretti ad acquisire tale efficacia o ad essere dominati dagli altri (e, quindi a ritrovarsela imposta in ogni caso).

Ma sarebbe del tutto sbagliato pensare che ci si possa arrangiare con la

sola teoria a-culturale. Non è esatto che altri aspetti di ciò che noi riteniamo essere moderno, come la tendenza a cercare di scindere fatto e valore o il declino della pratica religiosa, siano lontani dal basarsi su verità incontestabili che sono state in modo definitivo scoperte – come si può affermare per la Fisica moderna, ad esempio. In Occidente la stessa scienza è cresciuta in stretta simbiosi con una certa cultura, nel senso in cui sto usando quel termine in tale contesto, cioè un insieme di modi di concepire la persona, la natura, la società e il bene.

Contare solo su una teoria a-culturale significa non rendersi conto di tutto ciò. Si può raggiungere una visione distorta della modernità occidentale in uno di questi due modi: per quanto concerne il primo modo mal classifichiamo cambiamenti che riflettono la cultura peculiare dell'Occidente moderno come il prodotto di una scoperta non-problematica o l'ineluttabile conseguenza di qualche cambiamento sociale, come l'introduzione della tecnologia. Il declino della pratica religiosa è stato frequentemente visto in tal luce. Questo è l'errore di intendere tutto ciò che è moderno come appartenente a un "pacchetto" illuminista. Per quanto concerne il secondo modo, non riusciamo a esaminare certi aspetti del gruppo moderno, strettamente intrecciati con i nostri modi di intendere scienza e religione, che non ci sembrano essere parte della trasformazione verso la modernità. Non li identifichiamo come appartenenti ai cambiamenti spettacolari che hanno prodotto la civiltà contemporanea e spesso non ci accorgiamo addirittura che ci siano stati cambiamenti, leggendo tali aspetti erroneamente come perenni. Questo è l'usuale destino, largamente implicito, di quei modi di intendere l'opera umana che ho raggruppato sotto il termine *portmanteau* di "moderna identità"⁴, quali le varie forme di interiorità moderna o l'affermazione della vita comune. Noi troppo facilmente immaginiamo che le persone abbiano sempre considerato sé stesse come fanno gli occidentali per quanto riguarda le dicotomie del tipo interiore/esteriore. E così non afferriamo affatto il ruolo che tali nuovi modi di concepire hanno giocato nella nascita della modernità occidentale. Voglio fare una rivendicazione di questo tipo nella seguente discussione in relazione all'ascesa della moderna sfera pubblica.

E così, una teoria puramente a-culturale distorce e impoverisce il nostro giudizio sull'Occidente, sia attraverso una cattiva classificazione (l'errore del "pacchetto" illuminista), sia attraverso una focalizzazione troppo ristretta. Ma gli effetti di una tale teoria sul modo di intendere le altre culture sono anche più devastanti. La credenza che la modernità derivi da una singola operazione universalmente applicabile impone un modello falsamente uniforme ai molteplici incontri di culture non-occidentali con le esigenze della scienza, della tecnolo-

gia e della industrializzazione. Fintantoché resteremo sbalorditi di fronte al "pacchetto" illuminista crederemo che tutte le culture *abbiano* da passare attraverso una serie di cambiamenti culturali ricavati dalla nostra esperienza – per esempio, la secolarizzazione o la crescita delle forme atomistiche dell'auto-identificazione. Finché non esamineremo le nozioni occidentali dell'identità, non capiremo in che senso le altre culture differiscano e come tale differenza condizioni in misura cruciale il modo in cui esse integrano le caratteristiche universali della modernità.

Il Secondo Grave Errore. La visione che la modernità nasca mediante la dissipazione di certe credenze religiose e metafisiche non suffragate sembra implicare che i sentieri di civiltà differenti siano destinati a convergere. Allorché essi perderanno le loro tradizionali illusioni, confluiranno nella veduta "razionalmente fondata" che ha resistito alla sfida. La marcia della modernità finirà facendo apparire tutte le culture identiche. Ciò implica naturalmente l'attesa da parte nostra che esse finiranno con l'assomigliare a quella dell'Occidente.

Questa idea della modernità (al singolare) come punto di convergenza è imbevuta della logica della teoria a-culturale. Lo "Sviluppo" si ha nelle società "tradizionali" mediante la modernizzazione. Per questo concetto del tradizionale ciò che ha importanza non sono le caratteristiche specifiche delle società precedenti, che sono molto differenti fra loro. Ciò che è cruciale è proprio il fatto che trattenendo la gente entro un orizzonte sacro, una comunità immobile e costumi indiscutibili, le tradizioni impediscono lo sviluppo. Di fronte alla luce sfavillante della ragione moderna, tutte le società tradizionali si assomigliano nella loro notte immota.

Ciò che ci impediscono di raggiungere è lo "sviluppo", concepito come lo schiudersi della nostra capacità di afferrare la nostra reale situazione e applicarvi la ragione strumentale. L'individuo dotato di ragione strumentale e di visione laica è sempre lì, pronto a emergere quando gli impedimenti tradizionali svaniscono. Lo sviluppo si ha mediante la modernizzazione, che designa l'insieme di quei processi di cultura neutrale, sia per quanto riguarda le concezioni (individuazione, nascita della ragione strumentale), sia per quanto riguarda le pratiche e le tecniche (industrializzazione, urbanizzazione, alfabetizzazione di massa, introduzione dei mercati e degli stati burocratici) che ci guidano attraverso il mutamento. Tale veduta prospetta un futuro in cui tutti assieme emergeremo in un'unica omogenea cultura mondiale. Nelle nostre società tradizionali eravamo molto differenti tra di noi. Ma una volta che questi orizzonti precedenti saranno distrutti, saremo tutti uguali.

Una teoria culturale apre una gamma alquanto differente di prospettive. Se il passaggio alla modernità è come l'ascesa di una nuova cultura, analogo alla conversione dell'Impero romano alla Cristianità nei secoli antichi, o dell'Indonesia all'Islam dopo il XIV secolo, allora, come in tutti questi casi, il punto di partenza lascerà la propria impronta sul prodotto finale. Così la Cristianità fu profondamente segnata dalla filosofia greca, e l'Islam indonesiano è profondamente diverso dal resto del mondo islamico. Analogamente i passaggi verso ciò che noi potremmo riconoscere come modernità, avendo luogo in differenti civiltà, produrranno risultati differenti che riflettono i loro divergenti punti di partenza. I differenti punti di vista della cultura riguardo alla persona, alle relazioni sociali, agli stati della mente, a elementi positivi e negativi, alle virtù e ai vizi e al sacro e al profano saranno probabilmente distinti. In futuro tutte le società subiranno un cambiamento nelle istituzioni e nelle vedute, e alcuni di questi cambiamenti potranno essere paralleli ma non convergeranno, in quanto nuove differenze emergeranno dalle vecchie.

Così, invece di parlare di modernità al singolare, dovremmo parlare più di "modernità alternative".

Credere alla modernità come convergenza non è solo il frutto di una teoria a-culturale. Proprio come la spiegazione del passaggio alla modernità in termini di "essere giunti a comprendere" certe cose contiene una verità parziale, così qui c'è indubbiamente *qualche convergenza* nella marcia trionfale della modernità. Una teoria possibile sulle modernità alternative deve essere in grado di mettere in relazione sia l'attrazione verso l'identità, sia le forze che spingono verso la differenza.

Da un certo punto di vista, la modernità è come un'onda che supera e inghiotte una cultura tradizionale dopo l'altra. Se noi intendiamo con modernità, tra l'altro, i cambiamenti discussi qui che comportano il mutamento – l'apparizione di un'economia industriale di mercato, di uno stato organizzato burocraticamente, i modi del sistema democratico – allora il suo progresso è davvero come un'onda. I primi due mutamenti, se non il terzo, sono in un certo senso, irresistibili. Chiunque fallisse nel conformarsi ad essi, o a qualche equivalente ben funzionale, rimarrebbe talmente indietro nei giochi del potere da essere inglobato e obbligato a subire comunque questi mutamenti. Fu un duro riconoscimento di queste relazioni di potere che costrinse l'élite giapponese nell'era Meiji, ad esempio, ad intraprendere una modernizzazione preventiva. La sorte di altre società asiatiche che non erano riuscite a modernizzarsi fu un eloquente appello a favore di tale linea di condotta. Ci sono buoni motivi nei rapporti di forza per giustificare il progresso della cosiddetta modernità.

Ma la modernità come vissuta dal suo interno, per così dire, è qualcosa di

diverso. I mutamenti istituzionali appena descritti scuotono e alterano sempre la cultura tradizionale. Questo avvenne nello sviluppo originario dell'Occidente ed è avvenuto altrove. Ma, al di fuori di questi casi dove la cultura originaria è affatto distrutta e la popolazione o muore o viene assimilata con la forza – e il colonialismo europeo annovera diversi casi di questo tipo a suo discredito – un cambiamento riuscito implica che un popolo trovi risorse nella propria cultura tradizionale che, modificata e trasposta, lo metterà in grado di adottare le nuove consuetudini. In questo senso, la modernità non è una singola onda. Sarebbe meglio, come ho appena sostenuto, parlare di modernità alternative, poiché le culture che emergono nel mondo per apportare mutamenti istituzionali risultano differire tra loro per aspetti importanti. Così una modernità giapponese, una modernità indiana e varie modulazioni della modernità islamica entreranno probabilmente a fianco di una varietà di società occidentali che sono pure loro lontane dall'essere uniformi.

Vista in questa prospettiva, la modernità – l'onda – può essere avvertita come una minaccia per la cultura tradizionale. Rimarrà una minaccia esterna per quelli impegnati profondamente ad ostacolare il cambiamento. Ma esiste un'altra reazione tra coloro i quali vogliono accettare una qualche variante dei mutamenti istituzionali. A differenza dei conservatori, costoro non intendono rifiutare queste innovazioni, intendono naturalmente evitare la sorte di quelle popolazioni aborigene che sono state inghiottite e trasformate da un potere esterno. Quello che cercano è un adattamento creativo che faccia appello alle risorse culturali della loro tradizione e che li metta in grado di adottare le nuove consuetudini con successo. In breve, vogliono fare ciò che è già stato realizzato in Occidente. Ma capiscono, o avvertono, che ciò non può consistere in una semplice imitazione degli adattamenti dell'Occidente. Per definizione, l'adattamento creativo che usa le risorse tradizionali deve essere differente da cultura a cultura. Adottare semplicemente la modernità occidentale non potrebbe essere la soluzione. O, detto in altro modo, tale soluzione sa troppo di "inglobamento"; essi devono inventare le proprie soluzioni.

C'è allora un appello alla differenza, avvertita dalle élite modernizzatrici, che corrisponde a qualcosa di oggettivo nella loro situazione. Ciò naturalmente è parte del *background* del nazionalismo. Ma volere semplicemente un adattamento creativo non assicura che uno riesca a compierlo. E qualche formula che è stata proposta appare a-posteriori un fallimento quasi certo. Come, ad esempio, l'opinione avanzata dal governo della Cina sotto la dinastia Ching dopo la guerra dell'oppio, che può essere resa approssimativamente così: "Adotteremo la loro tecnologia e manterremo la nostra cultura". Ci sono momenti in cui gli innovatori incominciano a sembrare indistinguibili dai nemici del mutamento.

Questo tipo di resistenza emerge da ciò che Rajeev Bhargava ha chiamato soluzioni "a mosaico"⁵, che cercano di appiccicare le nuove regole conferenti potere a un modo di vita invariato. Ma tali istituzioni e consuetudini quasi sempre richiedono nuove discipline, nuovi modi di concepire l'organismo governativo o nuove forme di socialità. Dobbiamo solo pensare a ciò che è richiesto per prendere parte come imprenditore alle attività della moderna economia di mercato o il tipo di coordinamento razionalizzato richiesto da una moderna burocrazia per rendersi conto dello stato delle cose. L'adattamento davvero creativo può modificare una cultura esistente per far sì, ad esempio, che la capacità imprenditoriale di successo e l'organizzazione burocratica in futuro facciano parte del suo repertorio. Ciò, in genere, non può essere realizzato senza profondi cambiamenti nei precedenti modelli di vita.

La questione importante delle modernità alternative è che questi adattamenti non devono essere, e generalmente non saranno, identici nelle varie civiltà. In verità, alcuni fattori convergono qui, altri divergono. Si potrebbe essere tentati di dire che le istituzioni e le norme convergono, mentre le culture trovano nuove forme di differenziazione; ma ciò può essere solo una prima approssimazione, perché di fatto anche le forme istituzionali di frequente differiranno.

Prendete l'esempio appena fatto riguardo alla capacità imprenditoriale. È una condizione di partecipazione riuscita in un'economia di mercato, essa stessa una condizione di crescita economica e, quindi, di benessere e/o di potere. Ma è chiaro che le culture imprenditoriali delle società giapponesi e cinesi e delle caste e gruppi mercantili indiani differiscono tra loro e da quelle dell'Occidente. Addirittura le civiltà del mondo degli affari differiscono perfino all'interno delle stesse società della sfera atlantica, come Francis Fukujama ha argomentato in modo convincente⁶. Ma con le culture si hanno anche le differenze nella forma: dimensione dell'azienda, rapporti di fiducia al suo interno e suoi modi di procedere. Queste forme e culture avranno più o meno fortuna in circostanze differenti e potranno allora controllarsi a vicenda e perfino cercare di prendere in prestito soluzioni, ma ciò non vuol dire che esse possano convergere o che convergeranno. Dobbiamo ricordare come l'onda della modernità richieda che vengano proposte non istituzioni identiche ma istituzioni funzionalmente equivalenti. La condizione imprescindibile è, ad esempio, competere con successo nel mercato internazionale. Più di un tipo di cultura aziendale e imprenditoriale può permetterlo. Una data società adotterà, anzi dovrà adottare una forma per la quale ha le risorse culturali. Tale è l'essenza dell'adattamento creativo⁷.

Se questa prospettiva di divergenza all'interno di una convergenza è giu-

sta, allora possiamo capire come l'affidarsi esclusivamente a una teoria a-culturale ci renda inadatti per ciò che è forse il più importante compito delle scienze sociali del nostro tempo: capire l'intera gamma delle modernità alternative che sono in via di formazione in differenti parti del mondo. Essa ci rinchiude in una prigione etnocentrica, condannati a proiettare le nostre stesse forme su chiunque altro e del tutto inconsapevoli di ciò che stiamo facendo.

La Terza Importante Premessa. Il panorama di *Dover Beach* rappresenta di scorcio il nostro modo di intendere la modernità occidentale e ci rende ciechi verso la diversità nel nostro mondo. Ma ci fornisce anche una prospettiva falsa e distorta del passaggio. Ci fa leggere la nascita della modernità in termini di dissipazione di certe credenze, sia per quanto riguarda la sua causa maggiore (spiegazioni razionali), sia per quanto riguarda il fattore concomitante e inevitabile (spiegazioni sociali). Ciò che va oltre l'orizzonte di *Dover Beach* è la possibilità che ci differenziamo dai nostri predecessori principalmente non tanto per le esplicite credenze, quanto per quello che voglio chiamare la concezione di fondo, in relazione alla quale le nostre credenze sono formulate.

Sto qui riprendendo un concetto tratto dall'opera di Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein, Michael Polanyi, e ulteriormente elaborato di recente da John Searle e Hubert Dreyfus⁸. Il concetto è che le nostre esplicite credenze riguardo al mondo e a noi stessi sono sostenute con sullo sfondo concezioni non formulate (e forse in parte non formulabili), in relazione alle quali tali credenze acquistano il senso che hanno. Tali concezioni assumono una varietà di forme e abbracciano un gruppo di problemi. In una dimensione il *background* incorpora questioni che *potrebbero* essere formulate come credenze, ma che non funzionano come tali nel nostro mondo (e non potrebbero *tutte* funzionare come tali per la loro illimitata estensione). Prendendo l'esempio di Wittgenstein da *On Certainty*: «Normalmente non ho la *credenza* che il mondo non sia iniziato solo cinque minuti fa, ma l'intero modo in cui io indago nelle cose tratta il mondo come esistente lì da tempo inconcepibile⁹. Similmente, di solito non credo che un'enorme fossa non sia stata scavata fuori dalla mia porta, ma tratto il mondo in quel modo come io mi alzo la mattina per andare a lavorare». Nel mio modo di trattare con le cose sono incorporate quelle concezioni di fondo che il mondo sia stabile e sia lì da lungo tempo.

In altre dimensioni, possiedo questo genere di comprensione di me stesso come di un agente che ha certi poteri, di me stesso come di un agente in mezzo ad altri con i quali soltanto in parte intrattengo certe relazioni esplicite. E

voglio aggiungere: un agente che si muove all'interno di tanti tipi di spazi sociali, con un senso di come tanto io, quanto tali spazi appartengano al tempo, un senso di come tanto io, quanto loro, siamo in relazione con il cosmo e con Dio o con qualsiasi cosa che riconosco come la fonte del bene.

Nella mia aggiunta qui, sono entrato in un territorio controverso. Forse, mentre tutti potrebbero facilmente essere convinti a concordare sui generi di concezioni di fondo che ho citato da Wittgenstein, come pure ritenere ovvio che io ho qualche senso di me stesso come agente, il concetto che differenti ambiti di appartenenza sociale, differenti modi di concepire il tempo, e ancor di più, Dio, il bene o il cosmo, dovrebbe far parte del *background*, può suscitare resistenza. Questa è la ragione per cui facilmente possiamo credere di possedere una concezione di fondo nelle inevitabili dimensioni della nostra vita come agenti, che operano in un mondo fisico e sociale. Ma quando arriviamo alla nostra supposta relazione con Dio, il bene e il cosmo, sicuramente tali cose entrano soltanto nel nostro mondo per il fatto di essere state introdotte nella cultura della nostra società, ed esse devono entrare sotto forma di credenze che ci sono state tramandate.

Ma per la verità le cose non funzionano così. Naturalmente, in qualsiasi cultura teistica ci saranno *alcune* credenze riguardanti Dio, ma il nostro modo di percepire un Dio e la nostra relazione con una di esse si formerà anche grazie a forme di ritualità, ai tipi di preghiera che ci sono stati insegnati, a ciò che apprendiamo dagli atteggiamenti di gente pia e non pia e cose simili. Lo stesso può essere detto riguardo ai generi differenti di spazio sociale. Ci possono essere alcune dottrine formulate riguardo alla natura della società e alle classificazioni gerarchiche che la costituiscono, che sono esplicitamente profferite per ottenere la nostra adesione, ma arriviamo anche a capire molte cose nei modi in cui ci hanno insegnato – per esempio, mostrare deferenza verso certe persone o in certi momenti e luoghi. La conoscenza sociale è incorporata in qualcosa che Pierre Bourdieu chiama il nostro “habitus”, il modo in cui ci hanno insegnato a comportarci, che diventano per noi una seconda natura istintiva¹⁰. Sappiamo come muoverci nella società un po' come muoverci nell'ambiente fisico, non primariamente e principalmente perché abbiamo qualche mappa di ambedue nella nostra mente, ma perché sappiamo come trattare gente diversa e situazioni diverse in modo appropriato. In tale abilità rientra, per esempio, un atteggiamento verso gli anziani che riconosce loro una indiscutibile dignità. Ciò che ci induce a comportarci così verso di loro non può ancora essere spiegato nei dettagli; sembra non esserci alcuna parola per *dignità* nel lessico della “tribù”. Ma qualunque cosa sia ciò che con tale parola esprimeremo successivamente con chiarezza, è già nel mondo di quei giovincelli che si inchinano in modo partico-

lare e si rivolgono ai più anziani con toni pacati e con linguaggio appropriato. *Dignità* ha valore nel loro mondo nel senso in cui la trattano, rispondono ad essa, forse la riveriscono o ne provano irritazione. Solo che non è formulata in una descrizione e quindi non è rappresentata in un'esplicita credenza. Il fatto che essa sia presente nel loro mondo fa parte della loro concezione di fondo.

In maniera simile Dio e il bene possono essere presenti nel nostro mondo. Le dottrine limitrofe saranno una più ricca penombra di una concezione concretizzata. Possiamo con l'immaginazione estendere l'esempio del paragrafo precedente. Supponete che una delle cose che rendono gli anziani degni di rispetto sia solo la loro vicinanza più stretta con le divinità. Allora anche il divino da noi venerato attraverso i vecchi sarà nel nostro mondo, in parte, grazie al fatto che noi sappiamo come trattarli. Sarà nel nostro mondo attraverso un "habitus" appropriato.

Difatti, potremmo distinguere dalla precedente trattazione tre livelli di comprensione. Esiste il livello della dottrina esplicita – riguardo alla società, il divino e il cosmo. Esiste il livello di ciò che chiamo, seguendo Bourdieu, l'*habitus*, o la concezione concretizzata. Tra questi due livelli ne esiste un terzo che potremmo chiamare (con un po' di trepidazione, dal momento che è un termine semanticamente sovraccaricato) il simbolico. Mi riferisco con ciò a qualsiasi concezione espressa in rituali, in simboli (nel senso comune) e nelle opere d'arte. Ciò che esiste a tale livello è più chiaro del semplice gesto o dell'azione appropriata, in quanto il rituale o l'opera d'arte possono avere una dimensione mimetica o evocativa e quindi far riferimento a qualcosa da loro imitato o suscitato. Ma non è chiaro nel modo autocosciente delle formulazioni dottrinali, che possono essere sottoposte alle richieste della logica, consentire un metadiscorso nel quale esse vengono a loro volta esaminate, e così via.

Possiamo capire perché potrebbe essere un grosso errore pensare che ciò che ci distingue dai nostri antenati pre-moderni siano principalmente parecchie delle loro credenze di cui ci siamo disfatti. Anche se, seguendo *Dover Beach*, vogliamo vedere la loro epoca come l'epoca di quella fede che noi abbiamo smarrito, potrebbe essere davvero fuorviante pensare a tale differenza in termini semplicemente di dottrine con le quali essi sono d'accordo mentre noi no. Perché al di sotto delle dottrine si rintracciano almeno altri due livelli: quello della concezione di fondo concretizzata e quello che, mentre è nutrito nell'*habitus* codificato, assume un'espressione a livello simbolico. Come c'è una comprensione dottrinale della società, così c'è quella incorporata nell'*habitus* e un livello di immagini sino ad ora non formulate in dottrina, per il quale potremmo prendere a prestito un termine frequentemente usato dagli scrittori francesi contemporanei: l'"*imaginaire social*" – ciò che noi possiamo chiamare l'immaginario collettivo.

Che importanza ha capire il mutamento profondo come qualcosa che va oltre il dottrinale? L'importanza risiede nel fatto che potremmo altrimenti averne un'immagine davvero distorta. Quando la gente subisce un mutamento nella credenza, la sua visuale si sposta tra possibilità ormai formulate. In passato la gente pensava che Dio esistesse. Ma, nel formulare tale credenza era sostanzialmente consapevole che ci fosse un'altra possibilità; anzi, di solito è conscia che più di una persona ha già aderito all'ateismo e che ci sono argomentazioni a favore o contro di esso, e così via. Ora, quando si passa all'ateismo, la gente si muove all'interno di posizioni già appartenenti al proprio repertorio, tra punti già compresi nel proprio orizzonte.

Ma alcuni dei maggiori cambiamenti nei modi di concepire concretizzati e nell'immaginario collettivo alterano proprio quel repertorio e introducono nuove possibilità che non c'erano prima all'orizzonte. Adesso abbozzerò ciò che questo potrebbe comportare in connessione con l'ascesa della sfera pubblica. La modernità implica la comparsa di nuovi tipi di spazio pubblico, che non può essere spiegata in termini di mutamenti di espliciti giudizi sia di credenza fattuale, sia di principio normativo. Piuttosto, il mutamento comporta, sino a un certo grado, la definizione di nuovi spazi possibili finora esterni al repertorio dei nostri antenati e al di là dei limiti del loro immaginario collettivo. Vedere tali cambiamenti come alterazioni di credenze (fattuali o normative) ha come conseguenza di rendere inconsapevolmente i nostri antenati troppo simili a noi. Nella misura in cui ci consideriamo differenti da loro *nella credenza*, li vediamo come in possesso del nostro stesso repertorio dottrinale, entro il quale essi semplicemente operavano scelte differenti. Al fine di fornire loro lo stesso repertorio, dobbiamo allineare i loro modi di concepire concretizzati e l'immaginario collettivo con i nostri. Li rendiamo erroneamente in tal senso nostri contemporanei e biasimevolmente sottovalutiamo la natura e la portata del mutamento che hanno determinato il nostro mondo.

Così una teoria a-culturale tende da una parte a farci perdere la visione originaria del bene implicito nella modernità occidentale, e dall'altra a farci sottovalutare la natura della trasformazione che ha dato vita a tale modernità. Questi due inconvenienti sembrano essere uniti. Alcuni degli importanti cambiamenti della cultura nei nostri modi di concepire l'individualità, il bene e simili, che hanno determinato la visione originaria della modernità occidentale, possono essere compresi soltanto se si mettono a fuoco i maggiori mutamenti nel modo di concepire concretizzato e nell'immaginario collettivo che gli ultimi secoli hanno ingenerato. Essi tendono a scomparire se appiattiamo tali cambiamenti, proiettiamo il nostro stesso *background* e immaginario nei nostri avi e ci concentriamo sulle loro credenze che non condividiamo più.

Tali connessioni dovranno naturalmente essere fatte dettagliatamente e non c'è qui spazio per farlo. Tanto per dare un assaggio di ciò di cui si tratta, potrei fare riferimento a due aspetti (tra loro concatenati): il modo di vedere moderno e la realtà di una sfera pubblica caratterizzata da un'aperta discussione e scambio attraverso i media. Si pensa che ciò sia una caratteristica essenziale di qualsiasi società matura e legittimata – tanto che i regimi dittatoriali e totalitari cercano di falsarla, offrendo notizie radiotrasmesse falsamente oggettive, editoriali in giornali di partito che vogliono dare ad intendere di essere i mezzi di comunicazione dell'opinione di ciascuno, di manifestazioni "spontanee" e cose simili.

Ora, la sfera pubblica moderna è uno strano tipo di realtà da un importante punto di riguardo. Si ritiene che sia un'area di discussione che unisce in teoria o potenzialmente ciascuno, anche se i suoi molti partecipanti non si incontrano tutti assieme in un unico luogo. Tale spazio deve essere sostenuto da un particolare tipo di immaginario collettivo che, sotto diversi punti di vista, risulta alquanto differente da atteggiamenti pre-moderni dell'immaginario e che ha molto a che fare con modi specificatamente moderni di concepire il tempo secolare e la simultaneità¹¹. Tuttavia, almeno, voglio richiamare ciò che uno studio più attento dimostrerebbe. Tale studio rivelerebbe, credo, proprio come il nostro modo di concepire le nostre relazioni con la società, il tempo, il cosmo, il bene e Dio, sia stato trasformato con l'arrivo della nostra era.

Se tale trasformazione è reale, allora possiamo capire quanto inadeguate e fuorvianti possano essere le considerazioni a-culturali. Ricordando il valore che do al termine "culturale", queste sono spiegazioni della modernità occidentale che non la considerano come una cultura tra le altre, ma, piuttosto, come qualcosa che emerge quando una qualsiasi cultura "tradizionale" attraversa alcuni cambiamenti (razionali o sociali). In tale prospettiva, la modernità non è specificamente occidentale, anche se può essere nata in Occidente. Al contrario, è quella forma di vita nella quale tutte le culture convergono, mentre una dopo l'altra subiscono sostanzialmente gli stessi cambiamenti. Queste possono essere considerate principalmente in termini intellettuali, come la crescita della razionalità e della scienza; o, principalmente, in termini sociali, come lo sviluppo di certe istituzioni e pratiche: un'economia di mercato o forme razionalizzate di amministrazione. Ma, in ambedue i casi, i mutamenti sono concepiti, in parte, in termini di perdita delle credenze tradizionali, sia perché vengono scalzate dalla crescita della ragione, sia in quanto sono emarginate dal cambiamento delle istituzioni.

Anche le spiegazioni sociali suppongono che tali credenze manchino di una giustificazione razionale, dal momento che si sostiene che l'effetto solvente del mutamento sociale risieda nel fatto che esso disturba i vecchi modelli che avevano permesso di rimanere attaccati alle credenze precedenti, malgrado la loro mancanza di un fondamento razionale. Ad esempio, la persistenza di un modo di vita statico e agricolo, largamente alla mercé dei capricci del clima, apparentemente rende certe credenze religiose plausibili; esse però perdono la loro presa quando gli esseri umani capiscono cosa significhi essere padroni del proprio destino attraverso lo sviluppo industriale. O una società in gran parte immobile conduce gli individui a concepire il loro destino come legato strettamente a quello dei loro vicini e inibisce la crescita di un individualismo che naturalmente fiorisce una volta che tali limiti soffocanti vengono eliminati.

La teoria a-culturale tende a vedere il processo della modernità come qualcosa che comporta, tra le altre cose, l'eliminazione delle credenze e degli stili di vita che non hanno una giustificazione razionale, lasciandoci con una prospettiva molti fattori della quale possono essere in misura maggiore considerati come meri fatti residui: siamo individui – cioè esseri viventi il cui comportamento deve alla fine essere spiegato come individui – che vivono in un periodo profano, che devono prendere ciò di cui necessitano per vivere dalla natura e ai quali si addice pertanto essere in misura maggiore strumentalmente razionali, senza concedersi di essere sviati da tal fine da quelle credenze metafisiche e religiose che reprimevano i nostri antenati¹². La razionalità strumentale prescrive un atteggiamento scientifico nei confronti della natura e della vita umana.

Il nocciolo dell'approccio a-culturale è costituito dalla visione che la modernità implica il nostro "arrivare a comprendere" certe verità sostanziali riguardo alla condizione umana, sulle quali mi sono già soffermato. È giustificato parlare del nostro "arrivare a comprendere" la verità, quando consideriamo la rivoluzione della scienza naturale iniziata nel secolo XVII. Ma l'errore dell'approccio a-culturale consiste nel trattare indistintamente tutte le verità, supposte sostanziali, riguardo alla vita umana, facendo di tutta tutta un'erba un fascio, come se fossero tutte confermate senza alcuna differenziazione dalla scienza, alla pari, ad esempio, delle proprietà fisiche delle particelle¹³.

È da tempo che sostengo come questo sia un problema cruciale. Esso dà un'idea sbagliata dei nostri antenati e distorce il processo di transizione da loro a noi. In particolare, considerare il mutamento come il declino di indiscutibili credenze nasconde le grandi differenze della concezione di fondo e dell'immaginario collettivo delle differenti età. Per di più, implica una sorta di etnocentrismo del presente. Dal momento che gli esseri umani sostengono sempre le loro esplicite credenze in riferimento a un *background* e nel contesto di un immagi-

nario, l'incapacità di cogliere la differenza equivale ad attribuire inconsapevolmente ai nostri antenati le nostre credenze. Questa è la classica proiezione etnocentrica collegata, e davvero connessa, con l'incapacità di cogliere le differenze nel nostro mondo contemporaneo.

Tale proiezione appoggia l'implicito liberalismo (Whiggism) della teoria a-culturale con cui i moderni sono "arrivati a comprendere" le verità sostanziali. Se si pensa ai pre-moderni come ad esseri viventi che agivano con la stessa concezione di fondo dei moderni – cioè come individui dotati di ragione strumentale – e se si codificano i loro modi di concepire Dio, il cosmo e il tempo pluridimensionale come credenze sostenute in riferimento a tale concezione di fondo, allora tali credenze realmente appariranno arbitrarie e prive di giustificazione, e non è sorprendente che i cambiamenti sociali le abbiano fatte sloggiare. Ma un esame dell'aumentata importanza della sfera pubblica mostrerebbe, credo, che non è questo ciò che è accaduto. Non è che ci siamo spogliati di tutto un insieme di credenze ingiustificate, mantenendo un'implicita auto-comprensione che era sempre stata lì per operare finalmente senza impacci. È vero invece che un insieme di modi di concepire impliciti della nostra relazione con Dio, il cosmo, gli altri esseri umani e il tempo è stato sostituito da un altro in una mutazione multisfaccettata. Considerare le cose in tal modo non solo ci fornisce una migliore comprensione di ciò che è avvenuto, ma ci permette anche di capire meglio noi stessi. Fintantoché penseremo che la nostra implicita auto-comprensione sia quella universale umana, fintantoché non riusciremo a cogliere il suo contrasto con gli altri, ne avremo una conoscenza incompleta e distorta. Tale è sempre il prezzo dell'etnocentrismo.

Da una certa prospettiva, rinchiusa all'interno di una qualsiasi cultura, tutte le altre culture appaiono strane. Senza alcun dubbio appariremmo singolari – come pure blasfemi e licenziosi – ai nostri antenati medioevali. Ma c'è un costo particolarmente alto nell'incomprensione di sé connessa all'etnocentrismo del moderno. Le verità sostanziali della teoria a-culturale inglobano spesso un individualismo metodologico irriflessivo, assieme a una credenza nella "onnipotenza" della scienza naturale. Spinti da quest'ultima, i suoi protagonisti sono frequentemente indotti a ritenere il "nostro arrivare a comprendere" le verità fondamentali come una specie di scoperta della scienza. Ma le scoperte della scienza naturale sono fatti neutrali – verità che sono "prive di valore", alle quali il valore può essere successivamente attribuito dagli esseri umani, ma che in sé stesse sono prive di significanza morale. Appartiene alla gamma di quei fatti "naturali" il nostro essere individui pressati ad agire dalla ragione strumentale, mirando al nostro massimo utile, quando non siamo trattenuti dal farlo per una credenza infondata¹⁴.

Ora ciò nasconde alla nostra visuale due importanti connessioni. In

primo luogo il modo in cui la nostra implicita concezione di noi stessi quali agenti ci pone sempre in certe relazioni con gli altri. Proprio a causa della natura della condizione umana – cioè il fatto che noi possiamo solo definire noi stessi attraverso il rapporto con gli altri, con coloro che ci educano, con coloro la cui compagnia noi arriviamo a considerare come costitutiva della nostra identità, – la comprensione di noi stessi ci pone sempre tra gli altri. Le disposizioni differiscono molto e capire tali differenze e il loro mutamento costituisce il contenuto della storia.

Possiamo vedere un esempio significativo di ciò che questo implica nella mia breve e rapida trattazione fatta in precedenza della aumentata importanza della sfera pubblica. Questo, e altri simili costumi dell'immaginario collettivo, è connesso strettamente alla nascita dell'individualismo moderno. La spiegazione che vorrei dare ci obbligherebbe a vedere la nascita di questa nuova identità individuale come inestricabilmente legata ai nuovi modi di concepire il tempo e la società. L'individualismo è una sola faccia di una moneta, della quale il rovescio è costituito dai nuovi costumi dell'immaginario collettivo.

Per contrasto, una visione alternativa assai diffusa vede l'individualismo come coinvolgente un'identità del tutto autoreferenziale, un'identità in cui gli agenti sono innanzitutto consapevoli di, e focalizzati su, sé stessi, e solo successivamente scopriranno la necessità delle loro relazioni con gli altri e le determineranno. L'essere umano dello "stato di natura" era in effetti una costituente importante delle prime fasi dell'immaginario moderno, ma non dobbiamo fare l'errore di concepire le persone che lo hanno immaginato nella sua luce. L'individualismo moderno confina con – invero è definito da – un nuovo modello di concepire la nostra collocazione tra gli altri, un concepire che riserva un posto importante all'azione comune in epoca mondana e, quindi, all'idea delle unioni fondate consensualmente, che trova una formulazione autorevole nel mito di uno stato originario di natura e del contratto sociale. L'individualismo non è solo un ritirarsi dalla società ma un ripensamento di cosa possa essere la società umana. Pensare ad esso come a un puro ritirarsi significa confondere l'individualismo, che è sempre un ideale morale, con l'anomia del crollo totale.

In maniera simile, il nostro modo di concepire noi stessi incorpora sempre qualche modo di concepire il bene e la nostra relazione con esso. Anche qui ci sono differenze radicali. Il bene può essere concepito teisticamente o cosmo logicamente (come l'Idea del Bene in Platone). Ma può essere anche considerato come inserito in noi, nella dignità inerente alla persona in quanto essere razionale, per esempio come sostiene Immanuel Kant. Comunque lo si intenda, la nozione di identità umana senza tale concezione ci porta vicino al limite inimmaginabile di crollo totale¹⁵.

Questa argomentazione è doppiamente bloccata. Innanzitutto considerare l'evoluzione dell'individualismo strumentale come la scoperta di un fatto naturale non implica solo proiettare il nostro *background* sui nostri antenati. Per di più la visione naturalista, scienziata che genera tale errore è stata fortemente connessa con l'epistemologia fondazionalista e rappresentazionalista che discende da Cartesio e Locke. Questa epistemologia ha soppresso ogni riconoscimento del *background*. Considera la nostra conoscenza del mondo come consistente nelle rappresentazioni esplicite e dettagliate. Ciò significa che non solo proiettiamo lo stesso nostro *background* a ritroso, ma anche che rendiamo tale errore invisibile sopprimendo tutta la consapevolezza dei *backgrounds* in quanto tali¹⁶. La colonizzazione etnocentrica del passato non può essere portata alla luce in quanto i reali termini nei quali essa potrebbe apparire sono stati aboliti.

L'idea stessa di un individuo che possa diventare auto-consapevole e che quindi, solo successivamente potrebbe determinare quale importanza gli altri abbiano per lui, e cosa egli accetterà come bene, appartiene alla fantasia fondazionalista dei post-cartesiani. Una volta riconosciuto che i nostri espliciti pensieri possono essere soltanto elaborati in riferimento a un giudizio di fondo su chi siamo e dove siamo nel mondo, tra gli altri e all'interno dello spazio morale, siamo in grado di capire che non possiamo mai stare senza qualche relazione con i punti di riferimento cruciali che ho già enumerato: il mondo, gli altri, il tempo e il bene. Questa relazione può infatti essere trasformata come ci spostiamo da una cultura o da un'età all'altra, ma non può semplicemente scomparire. Non possiamo stare senza un *qualche* senso della nostra situazione morale, un *qualche* senso della nostra associazione con gli altri.

La considerazione naturalistica della scoperta delle verità sostanziali, implicita nella teoria a-culturale, perde tutte queste connessioni. Quando le vecchie credenze metafisiche e religiose si sgretolano, troviamo come contenuto di fatto neutrale che siamo individui strumentali e abbiamo bisogno di trarre da qualche altra parte i nostri valori e i terreni accettabili per l'associazione con gli altri. Di contro, voglio descrivere il mutamento come un nostro spostamento da una sola densa gamma di concezioni di fondo e di immaginari a un'altra; ambedue ci collocano in relazione con gli altri e con il bene. Non c'è mai un'auto-comprensione atomistica e neutrale: c'è solo una gamma (la nostra) che tende a lasciare il mito di questa auto-comprensione come parte del suo immaginario. Questo costituisce l'essenza della teoria culturale della modernità.

(Traduzione di Paola Saitto - Bernucci)

Note

¹ M. Arnold, *Dover Beach*, Columbus (Ohio) 1970, pp. 21-28.

² Naturalmente, per un certo marxismo volgare, la risposta negativa è piuttosto esplicita. Le idee sono il prodotto dei cambiamenti economici. Ma gran parte della scienza sociale non marxista opera implicitamente su simili premesse e ciò malgrado l'orientamento di alcuni dei grandi fondatori della scienza sociale, come Weber, che riconosce il ruolo cruciale delle idee religiose e morali nella storia.

³ L'individualismo è stato infatti usato in due sensi alquanto differenti. In un senso, esso è un ideale morale, un aspetto che ho già discusso. In un altro senso, esso è un fenomeno a-morale, qualcosa di simile a ciò che noi intendiamo per egoismo. Il sorgere dell'individualismo in questo senso è di norma un fenomeno di dissesto, dove la perdita di un orizzonte tradizionale lascia una pura anomia nella sua scia, e le persone provvedono a sé stesse. Naturalmente è catastrofico confondere questi due tipi di individualismo che hanno cause e conseguenze del tutto differenti. Ecco perché de Tocqueville distingue attentamente individualismo ed egoismo.

⁴ Si veda C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1989.

⁵ Comunicazione orale al Seminario sulle Modernità alternative tenuto dal "Center for Transcultural Studies", Delhi, Dicembre 1997.

⁶ Si veda F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York 1995.

⁷ Sto definendo qui l'adattamento coronato da successo in termini di una provocazione funzionale – come incontrare le richieste di crescita economica e di potere militare. Ma possiamo anche guardare a queste soluzioni da un'altra prospettiva. Per molti di noi, la modernità può anche comportare forza normativa concentrandosi su beni come la libertà, l'uguaglianza e il rispetto dei diritti umani. Da questo punto di vista, gli adattamenti di successo possono presentare aspetti negativi. Il Cile di Pinochet ebbe comunque un successo economico sbalorditivo per un certo periodo. È evidente che i regimi più orrendi – Nazismo, Bolscevismo – finirono con l'essere deleteri o addirittura auto-distruttivi. Ma è difficile credere che sarà sempre così. Anche i migliori regimi della terra presentano ingiustizie e forme di esclusione. Uno può immaginare un altro genere di modernità alternativa, una che realizzerebbe le proprie speranze in modo più completo. Questa è un'importante questione – invero, una delle più grandi del nostro tempo. Ma le due domande sono distinte. Possiamo creare una modernità alternativa normativamente superiore? Può esserci una pluralità di modernità alternative culturalmente differenti? Dovremmo aggiungere che lo sforzo di trovare nuove risposte positive alla seconda domanda dovrebbe essere soggetto alle condizioni normative che la prima pone. Non tutte le forme di diversità culturale sono perciò giustificate e valide.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit* Tübingen 1927; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953; M. Polanyi, *Personal knowledge*, New York 1958; J. Searle, *Intentionality*, Cambridge 1983; e H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, New York 1979.

⁹ L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford 1977, par. 260 e oltre.

¹⁰ Si veda P. Bourdieu, *Outline of a Theory of practice*, Cambridge 1977, e Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980: «On pourrait, déformant le mot de Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la transsubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que 'tiens - toi droit' ou 'ne tiens pas ton couteau de la main gauché et

d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la *tenue*, du *maintien* ou des *manières* corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placés hors des prises de la conscience et de l'explicitation» (Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 117).

¹¹ Esiste una discussione a tal riguardo in B. Anderson, *Imagined Communities*, rev. ed. London 1991, pp. 28 - 31.

¹² Questo sviluppo della razionalità strumentale è ciò che recentemente viene descritto come secolarizzazione. Si veda, ad esempio: G. Almond and G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston 1966: «Il capo di un villaggio di una società tribale agisce in larga misura con un dato insieme di fini e un dato insieme di mezzi per raggiungere tali fini che sono stati sviluppati e venerati dal costume. La secolarizzazione della cultura costituisce il processo per cui gli orientamenti e gli atteggiamenti tradizionali lasciano il posto ai procedimenti decisionali più dinamici che implicano la raccolta di informazioni, la valutazione dell'informazione, la predisposizione di percorsi alternativi dell'azione, la selezione di una data azione tra quei possibili percorsi e i mezzi grazie ai quali uno prova se un dato percorso dell'azione sta producendo o meno le conseguenze prefissate» (ivi, pp. 24-25) e più avanti «L'apparizione di un orientamento pragmatico-empirico è una componente del processo di secolarizzazione» (ivi, p. 58).

¹³ Anche Ernest Gellner, che è distante anni luce dalle crudeltà di Almond e Powell, si pone in campo a-culturale per tutte le sue interessanti intuizioni sulla modernità intesa come una nuova costellazione. Egli arriva a ciò unendo quel che io chiamo le supposte verità sostanziali con ciò che egli chiama progresso cognitivo in un singolo 'pacchetto'. «La specializzazione, l'atomizzazione, la razionalità strumentale, l'indipendenza di fatto e valore, la crescita e la provvisorietà della conoscenza sono tutte connesse l'un'altra». Si veda: *Plough, Sword and Book*, Chicago 1989, p. 122.

¹⁴ Così Gellner include «indipendenza tra fatto e valore» nel suo «pacchetto» assieme a «crescita e provvisorietà della conoscenza» (*Plough, Sword and Book*, cit., p. 122).

¹⁵ Ho trattato questo punto in maniera più estesa in *Sources of the Self*, cit., capp. 1-4.

¹⁶ Ho discusso la natura di questa moderna epistemologia e della sua soppressione del *background* in misura più estesa in *Overcoming Epistemology*, in *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman - T. McCarthy, Cambridge (Mass.) 1987 e «Lichtung oder Lebensform», *Der Lowe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt 1991.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

ACIREPH

Manifesto per l'insegnamento della filosofia

Da tre anni alcuni professori di filosofia – di diverso orientamento – dei licei, dell'università e dell'IUFM, si sono riuniti per difendere la creazione di Istituti di Ricerca sull'Insegnamento della Filosofia (IREPH, Instituts de Recherche sur l'Enseignement de la Philosophie).

L'associazione per la creazione degli IREPH fa appello all'esperienza, alla riflessione e alla responsabilità di ciascuno per mettere in atto collettivamente un insegnamento che dia alla filosofia il ruolo intellettuale e formativo che le compete.

L'Acireph ha organizzato due convegni; anima degli *ateliers* un po' in tutta la Francia; ha una parte significativa nelle ricerche pedagogiche e nei dibattiti attuali sull'insegnamento della filosofia.

L'Acireph ha preso adesso l'iniziativa di un **Manifesto per l'insegnamento della filosofia**. Tre anni d'esperienza, di presa di coscienza, di confronti, ci hanno fornito dei materiali indispensabili per fare pubblicamente il *punto sulla filosofia scolastica in Francia e identificare gli obiettivi di riflessione e di lavoro*.

Abbiamo voluto che tutti coloro che sono legati all'insegnamento della filosofia possano riconoscerne le loro esperienze e le loro preoccupazioni. Questo testo non contiene una dottrina. La sua vocazione è suscitare riflessioni, sperimentazioni, convegni, scambi e contributi, sotto qualsiasi forma (gruppi di riflessione e di ricerca, *ateliers* di lavoro, dibattiti, studi, articoli, e così via).

Per questo vi chiediamo di diffondere largamente questo documento intorno a voi. Che voi siate d'accordo o meno con le idee di questo manifesto, non esitate a partecipare al dibattito che è ormai aperto. Rendeteci partecipi delle vostre riflessioni, delle vostre obiezioni, dei vostri contributi sia scrivendo a Acireph, 108 rue de la Turenne, 75003 Parigi, sia intervenendo sul Forum di discussione sul *Manifesto per l'insegnamento della filosofia* nel nostro sito Internet www.acireph.asso.fr

Con la sua iniziativa l'Acireph vuole disegnare i contorni dei futuri Istituti di ricerca sull'insegnamento della filosofia mostrando allo stesso tempo la loro necessità e la loro ricchezza. E' prevista nel corso dell'anno 2002 l'organizzazione di convegni regionali e nazionali per tracciare un primo bilancio delle riflessioni e dei lavori che questo manifesto avrà ispirato.

Questo *Manifesto per l'insegnamento della filosofia* è stato oggetto di un'ampia discussione in seno all'associazione e il principio della sua diffusione è stato unanimemente approvato nel corso della assemblea generale del 31 marzo 2001, al Liceo Racine, a Parigi.

ACIREPH

Manifesto per l'insegnamento della filosofia

"La filosofia non è un tempio, ma un cantiere"

Georges Canguilhem

L'insegnamento della filosofia al Liceo è in difficoltà. Certo, non è mai stato esteso a tanti allievi come adesso e la sua legittimità non è mai stata così ben radicata nella società, dove la domanda di filosofia, per quanto ambigua essa sia, non è mai stata così forte. Ma la sua vitalità, la sua capacità di rinnovamento sono in crisi e i sintomi di un declino della filosofia a scuola si moltiplicano.

I sintomi della crisi

Gli iscritti alle terminali letterarie diminuiscono di anno in anno. Questo fenomeno mette direttamente in questione l'identità di un insegnamento che si definisce, nel suo contenuto, nelle sue modalità e nel suo spirito, a partire da questa sezione (un tempo chiamata "di filosofia") e che ha concepito la sua presenza negli altri indirizzi come versioni a orario ridotto di questo modello unico. È inoltre il segno di una perdita di prestigio della disciplina e del suo potere di attrazione: oggi si va alla terminale letteraria per studiare le lingue o le discipline artistiche, più raramente per la filosofia, benché il suo orario e il suo coefficiente vi siano ancora preponderanti.

Un gran numero di allievi – e non soltanto negli indirizzi tecnologici – non giungono mai a trarre un reale profitto dall'insegnamento di filosofia così come è attualmente proposto. La formula è senza dubbio eccessiva, ma le constatazioni che chiunque può fare al momento del bac non sono affatto incoraggianti: numerosi compiti non mostrano traccia di un anno di filosofia, e malgrado l'evidente buona volontà la maggior parte non ne contiene che frammenti confusi; solo una minoranza dei compiti testimonia dell'acquisizione dei rudimenti di una cultura e di un modo di procedere filosofico. Le difficoltà di valutazione, così frequentemente richiamate (e alle quali la professione non si è mai data veramente i mezzi per farvi fronte, salvo procedere in un modo volontaristico, il che elude il problema) non sono che un sintomo: ciò che si registra in definitiva alla prova del bac – e che si constata al di là del bac in tutta la formazione successiva alla terminale –

è l'incapacità dell'insegnamento di filosofia di formare oggi in maniera soddisfacente una gran parte degli allievi che sono loro affidati.

Di fronte all'espressione di nuove domande e di nuovi bisogni, si registrano nella professione reazioni di freddezza e di nervosismo.

- Dopo undici anni, *tutti i tentativi di riforma dei programmi sono falliti*; e anche se quello in corso avrà successo, vi sono state discussioni così accanite e così tanti rifiuti che la sua effettiva messa in opera, tale da restare coerente con il suo spirito, è tutt'altro che assicurata. Più in generale, la professione si mostra incapace di assicurare una evoluzione regolare della disciplina che tenga conto tanto dello stato dei dibattiti filosofici contemporanei quanto dei cambiamenti nella scuola.
- Dopo qualche mese di filosofia in terminale, gli allievi si lamentano unanimemente di avere un solo anno per assimilare il percorso e la cultura filosofica necessari e sono dispiaciuti di non aver cominciato dalla classe prima. Ma dobbiamo ben riconoscere che *l'idea di insegnare la filosofia su due anni o tre* (come è il caso della maggior parte dei paesi d'Europa in cui esiste un insegnamento, obbligatorio o facoltativo, di filosofia) suscita ancora oggi nella professione più reticenze che adesioni.
- *L'insegnamento nelle sezioni tecnologiche* resta un argomento tabù: un cadavere nell'armadio. Le difficoltà sono palesi. Ma mai ci si è presa la briga di riunire i professori che vi insegnano per valutare i loro successi e i loro fallimenti, e trarne le conseguenze. Se molti professori si appassionano a questo insegnamento, e talvolta hanno successo, molti attendono impazientemente il trasferimento che li libererà da quello che sentono come un fardello; e più d'uno dice ormai a mezza voce che è la filosofia stessa a non essere forse al suo posto in queste sezioni.
- In questo contesto, è sorprendente che *l'ipotesi di un insegnamento della filosofia nei licei professionali* desti inquietudine piuttosto che entusiasmo? Se si farà, ci saranno sicuramente enormi problemi. Ma ci si può chiedere se, per effetto di queste paure, la professione non preferirà rinunciare davanti all'ostacolo piuttosto che domandarsi se questa non sia l'occasione per feconde innovazioni e una salutare rimessa in discussione.

La filosofia è ancora formativa?

Di fronte a questi fenomeni di debolezza, di sclerosi, di smarrimento, ci si può chiedere per quanto tempo ancora sarà in grado di giustificare e conservare il posto così particolare che occupa nell'insegnamento secondario france-

se. La questione che si pone è la seguente: *a quali condizioni la filosofia al liceo può restare, o può diventare, una disciplina viva e formativa?* Questa domanda non riguarda soltanto gli insegnanti di filosofia, ma tutti coloro che a diverso titolo si interessano ad essa, perché insegnano altre discipline, perché hanno responsabilità sindacali e politiche, perché sono studenti o genitori di studenti, o semplicemente perché cittadini a cui sta a cuore il futuro di questo insegnamento.

Da parte loro, i professori di filosofia della secondaria sono in una situazione straordinariamente carente: non esiste tra loro alcuna abitudine alla riflessione *comune*, alcuna struttura che consenta il dialogo didattico e pedagogico. Ciascuno è solo nelle sue classi, sia per far fronte agli insuccessi e alle necessità, sia per introdurre delle innovazioni e mantenerle nel tempo. La formazione iniziale dei professori di filosofia e la loro formazione continua restano quasi esclusivamente teoriche. Peggio: le esperienze e le ricerche didattiche e pedagogiche sono spesso accolte con sfiducia o disprezzo. Chi ne sottolinea la necessità, è spesso sospettato di mantenere una posizione tecnicista o formalista dell'insegnamento, che farebbe perdere alla filosofia la sua anima: passa per un professore scadente perché è considerato un cattivo filosofo.

La "dottrina ufficiosa" e le sue conseguenze

Più in generale, da più di 30 anni pesa sull'insegnamento della filosofia una *dottrina ufficiosa* che impregna e orienta di fatto la professione. È *ufficiosa* perché non figura come tale in alcuna istituzione ufficiale né in alcun testo di programma. Ma è una *dottrina* perché è esplicita e coerente; è stata espressamente formulata in convegni, conferenze e in diversi articoli; è sempre presente in filigrana nei rapporti delle commissioni dei concorsi e nei rapporti d'ispezione.

Questa dottrina parte da un principio che ispira l'insegnamento della filosofia in Francia da più di un secolo: *l'insegnamento della filosofia è un insegnamento filosofico*. La sua prima finalità non è che l'allievo sappia cosa dice Platone o Cartesio, ma che apprenda a fare una riflessione filosofica con i propri mezzi e sviluppi così il suo spirito critico e la sua autonomia di giudizio. È un principio che nessuno contesta. Ciò che è contestabile invece è la deformazione che la dottrina ufficiosa fa subire a questo principio: sono le norme e le indicazioni che essa pretende di trarne per l'insegnamento della filosofia.

Dal principio che un insegnamento della filosofia deve essere filosofico, crede di poterne dedurre altri due: 1) l'insegnamento della filosofia non dovrebbe rispondere che ad esigenze filosofiche, ad esclusione di ogni altra; e 2) sarebbe sufficiente soddisfare queste esigenze per essere ciò che deve essere. In altri termini, è a partire dalla *sola* considerazione dell'essenza della filosofia

che dovrebbe essere regolato il suo insegnamento. Il sofisma è chiaro: che l'insegnamento della filosofia debba rispondere a delle esigenze filosofiche non implica affatto che esso debba, e neppure che possa, ignorare le altre, quelle che derivano dal fatto che è un insegnamento e che è rivolto, in un preciso contesto scolastico, a degli allievi determinati: esigenze pedagogiche e didattiche. Elaborare un programma che sia formativo per gli allievi di un determinato indirizzo, accordarsi sui criteri di valutazione, concepire un insegnamento per i licei professionali, e così via; nessuno di questi problemi può essere risolto senza articolare insieme esigenze filosofiche, pedagogiche e didattiche.

Questa articolazione è resa impossibile dalla dottrina ufficiosa: facendo della filosofia una potenza regolatrice che non deve rendere conto che a se stessa, porta a giudicare il suo insegnamento in rapporto ad esigenze astratte e ideali, mai in rapporto con gli effetti formativi su coloro ai quali è indirizzato. L'insegnante di filosofia non dovrebbe giustificare ciò che dice e fa se non in rapporto ad una idea della filosofia come pensiero che si fonda in permanenza su se stesso. Ora, questa idea appartiene ad *una* concezione della filosofia, ed è respinta dalle altre.

Soprattutto, una simile dottrina porta a ignorare o a disprezzare le esigenze pedagogiche tipiche della situazione scolastica: o si pretende che esse siano magicamente soddisfatte a condizione che lo siano anche quelle della filosofia; oppure le si rinvia al temperamento particolare e alla "piccola cucina" di ciascun insegnante. Questo porta a restare del tutto all'oscuro dei processi con cui gli allievi fanno propri a poco a poco le competenze e i saperi richiesti e sugli ostacoli che essi possono incontrare nell'apprendimento. Questo porta alla negazione pura e semplice del *mestiere* di insegnante e delle diverse pratiche attraverso cui ciascuno nelle sue classi, in modo intuitivo o metodico, si sforza di guidare il lavoro e il progresso dei suoi allievi.

Ma il mito di una disciplina "ascolastica" si paga caro. Nel corso degli anni si è sviluppata una scolarizzazione rampante e superficiale della filosofia, una cattiva scolarizzazione: sono i titoli delle dissertazioni al bac e i manuali a determinare i programmi reali e sono i fascicoli sui metodi a codificare la dissertazione. E finché ci si accontenterà di dichiarare che i candidati al bac devono "assumersi il rischio di pensare" e che un buon compito è quello che "meraviglia chi corregge" non bisognerà meravigliarsi di vedere gli allievi cercare rassicurazioni, chiedere con insistenza ciò che ci si aspetta da loro e, in mancanza di risposta, cercare di cavarsela con l'aiuto di Internet. Sotto l'effetto regolativo di queste pratiche, i contenuti si normalizzano e si impoveriscono, le esigenze metodologiche saltano. Tutto accade come se la dottrina ufficiosa producesse esattamente ciò che pretende di evitare.

Coniugare filosofia e pedagogia

L'insegnamento della filosofia non verrà mai fuori dall'*impasse* in cui si è cacciato da solo senza un riesame collettivo di queste idee consolidate e di queste indicazioni che governano la professione da decenni, la ripiegano su se stessa e paralizzano la sua evoluzione. Non si tratta di sostituire una dottrina con un'altra, ma di togliere questi vincoli e di dar spazio a iniziative e opportunità. Si tratta di aprire *uno spazio di dibattito e di riflessione* in cui l'esperienza di ciascuno – che insegni nelle sezioni tecnologiche di un liceo di una zona a rischio o in un grande liceo parigino, di qualsiasi livello – sia egualmente riconosciuta; in cui la pluralità dei processi pedagogici non sia più considerata come una minaccia per il carattere filosofico dell'insegnamento, ma come espressione normale e stimolante di un insegnamento della filosofia vivo e formativo.

La ragione della nostra associazione è la creazione di un simile spazio, in condizioni di riconoscimento istituzionale (gli IREF: Instituts de Recherche sur l'Enseignement de la philosophie, Istituti di Ricerca sull'Insegnamento della Filosofia). In tre anni di vita ci siamo sforzati, coi mezzi limitati di cui disponiamo, di tener vive queste esigenze: abbiamo organizzato due convegni (uno sulle pratiche di insegnamento, l'altro sulla dissertazione), abbiamo costituito dei gruppi di lavoro regionali, abbiamo partecipato ai dibattiti sulla riforma del programma di filosofia tentando di contribuire con suggestioni e argomenti. A partire da questi tre anni d'esperienza, di presa di coscienza, di confronti, questo Manifesto propone di aprire **10 cantieri per l'insegnamento della filosofia**.

Questi cantieri dovranno contribuire a far vivere ed estendere la filosofia al liceo e all'università. Si richiamano naturalmente alla responsabilità dei professori. Sono loro a dover operare, nel rispetto della tradizione, il necessario rinnovamento del loro insegnamento: essi sono effettivamente i meglio piazzati e i meglio attrezzati per riflettere, sperimentare e discutere collettivamente sulle loro pratiche. Questi cantieri fanno sì che filosofia, pedagogia e didattica concorrano allo sviluppo dello spirito critico e dell'autonomia di giudizio degli allievi. Poiché sviluppano i mezzi per favorire l'appropriazione e l'esercizio del sapere e della riflessione filosofica, questi cantieri danno anche il loro contributo alla difficile e necessaria democratizzazione della filosofia e del suo insegnamento.

Dieci cantieri per l'insegnamento della filosofia

1° Cantiere

Riconoscere che la filosofia al liceo è una disciplina scolastica

L'identificazione pura e semplice dell'insegnamento della filosofia al

liceo con la filosofia *tout court* impedisce di pensare la specificità della filosofia come disciplina scolastica.

La filosofia, infatti, esiste precedentemente a, e indipendentemente dal, suo insegnamento al liceo. Essa vive prima in altro: nelle ricerche, nei libri e nei dibattiti dei filosofi e – più o meno – in ciò che chiunque può dire o scrivere quando fa filosofia. Ciò che determina la sua specificità come disciplina scolastica è il suo valore formativo, sono le finalità che le sono assegnate in quanto concorre, con altre discipline, alla formazione intellettuale degli allievi dei licei.

Quindi, l'insegnamento non deve essere concepito a partire da una idea *a priori* di ciò che è la filosofia – visto che ne esistono molte – ma a partire dalla domanda: *che cosa nell'eredità di 2500 anni di filosofia e nella vita filosofica contemporanea può meglio contribuire a permettere agli allievi di formare il loro spirito critico, di sviluppare le loro capacità di riflessione e la loro autonomia di giudizio, di costruirsi una cultura che sia uno strumento d'intelligibilità del mondo che ci circonda?*

Da questa domanda deriva un'altra serie di domande sulle quali deve concentrarsi la riflessione collettiva dei professori di filosofia. Quali sono i contenuti di conoscenza e gli strumenti intellettuali che, come in tutte le altre discipline, gli allievi devono imparare a padroneggiare? Quali competenze devono acquisire? Che cosa si può richiedere ad un allievo della terminale di questa o quella sezione? In base a quali criteri il suo lavoro sarà valutato?

Questo non significa affatto ridurre la filosofia ad una preparazione affrettata o subordinarla al bac, né rinchiuderla in una prospettiva strettamente utilitarista e tecnicista, né eliminare il suo carattere di ricerca e di scoperta intellettuale. Significa al contrario restituirle, contro la "cattiva scolarizzazione dei manuali", il suo senso pieno di disciplina scolastica.

Studiare la filosofia al liceo significa formarsi alla filosofia e attraverso la filosofia.

2° Cantiere

Riconoscere che imparare a filosofare implica un apprendimento e che insegnare la filosofia è un mestiere

Non è privo di controindicazioni identificare puramente e semplicemente il professore di filosofia con un filosofo. Chi fa il filosofo davanti ai suoi allievi non dà loro una formazione, perché li tratta come i discepoli che non saranno mai. E la sua "filosofia" resterà debole, ripetitiva, vittima di questa confusione

dei generi. Questa identificazione, con le immagini di sé che l'accompagnano, resta tuttavia fortemente radicata negli spiriti.

La si riassume spesso nella formula: "*il professore di filosofia è l'autore del suo corso*". Se con questo si intende che ciascun professore organizza come vuole e sotto la sua piena responsabilità il suo anno, il suo approccio alle nozioni e ai testi in questa o quella classe, secondo il proprio stile d'insegnamento, allora è una ovvietà, e non c'è bisogno di farne un dogma. Ma se questo vuol dire che un corso è un testo, un'opera che il professore scrive e recita (o che improvvisa senza averla scritta) davanti ai suoi allievi, o anche con loro, allora questa formula è errata e dannosa.

È *errata*, sul piano intellettuale: quando un filosofo è autore di un'opera, la pubblica, il che significa che si assume il rischio di sottoporla al giudizio dei suoi pari. Ora, gli allievi non sono nostri pari, e la loro critica, se ha luogo, non ci fa correre grandi rischi.

È *dannosa*, sul piano pedagogico: distrae dall'attività degli allievi e impedisce di porre la questione di *ciò che fanno gli allievi* quando ascoltano un simile testo. O, più esattamente, questa formula dà per acquisita la capacità di un ascolto attivo e critico della parola dell'insegnante: la capacità di appropriarsene per sé, di impadronirsi della dimensione problematica e di servirsene per mettere in opera il proprio pensiero, in una dissertazione per esempio. Dà dunque per acquisito ciò che, in realtà, è acquisito solo per pochi all'inizio della terminale, e deve al contrario essere appreso dalla grande maggioranza degli allievi di oggi.

Un'altra formula esprime lo stesso occultamento della dimensione dell'apprendimento: "*la filosofia ha in sé la propria pedagogia*". Se con questa formula si vuol semplicemente dire che nella classe di filosofia si deve fare filosofia, nessuno potrà contestarla seriamente. Ma se la si intende nel senso che, per imparare a filosofare, sia sufficiente ascoltare o leggere di filosofia o che il professore può fare a meno di ogni riflessione sui mezzi da mettere in atto per guidare i propri allievi a fare filosofia, allora è ingannevole e dannosa.

Parlare di condizioni dell'apprendimento della filosofia piuttosto che parlare di filosofia è ancora troppo spesso percepito come una debolezza o un segno di insufficienza filosofica, il che ha l'effetto perverso di instillare un sentimento di colpevolezza o di fallimento negli insegnanti che, nella loro azione didattica, hanno bisogno di strumenti pedagogici, ben identificati: come risolvere le difficoltà di ordine pedagogico quando la sola discussione ammessa è la discussione filosofica?

Concepire l'insegnamento della filosofia come un apprendimento significa impegnarsi per affrontare questa difficoltà: come far entrare gli allievi

nell'insieme dei percorsi intellettuali che costituiscono l'attività filosofica? Questo implica la riflessione sul modo in cui le conoscenze e le competenze filosofiche acquisite dall'insegnante nel corso dei suoi studi universitari – che sono, lo ricordiamo, essenzialmente conoscenze di storia della filosofia – possono essere messi al servizio di questo compito di formazione all'attività filosofica; implica che si chiariscano i fini cui mirare e si studino al meglio i mezzi (quali concetti, quali testi, quali percorsi, quali esercizi, e così via) per raggiungere questi fini con gli allievi; che si riorganizzi in modo permanente, in base all'esperienza e alla effettiva realtà delle classi, il rapporto tra competenze filosofiche e competenze pedagogiche.

Questo lavoro, certo, ciascuno più o meno lo svolge, anche se spesso in modo intuitivo; ma lo si svolgerà tanto meglio quanto più se ne prenderà chiara coscienza attraverso la condivisione delle esperienze e la riflessione comune. Questo implica che si riconosca e ci si riappropri del proprio *mestiere di professore*.

3° Cantiere

Farsi carico della diversificazione delle forme d'insegnamento della filosofia legate alla sua democratizzazione

Fino ad oggi il modello filosofico francese è stato costruito generalizzando l'insegnamento della classe di filosofia: le *Istruzioni del 1925*, testo di riferimento di una aristocrazia intellettuale, sono divenute, quasi alla virgola, la bibbia dell'insegnamento di massa. Ma in tre quarti di secolo la posizione di eccezione della filosofia, "coronamento degli studi umanistici", è divenuta per l'effetto congiunto dell'estensione della filosofia e della massificazione dell'insegnamento una posizione di ripiegamento su se stessa.

L'introduzione della filosofia nelle sezioni tecnologiche ne è un esempio eclatante: si è scelto dapprima di trapiantare direttamente per i nuovi allievi, senza alcuna preoccupazione per il loro curriculum e la loro specificità, i programmi, la pedagogia e il sistema di valutazione della "classe di filosofia". Si è poi fatto silenzio non soltanto sulle difficoltà pedagogiche e i fallimenti caratteristici di queste classi, che spesso vivono nell'abbandono e nella solitudine, ma anche sui tesori d'invenzione di cui i professori danno prova quotidianamente; li si considera semplici espedienti, inevitabili per un insegnamento alla deriva o per un insegnante in pericolo; nel migliore dei casi sono visti con simpatia, ma si rifiuta loro il riconoscimento e la possibilità di circolazione fra gli insegnanti.

Tuttavia i professori che si sono molto impegnati con gli allievi delle

sezioni tecnologiche sono numerosi perché il lavoro per andare a ciò che è filosoficamente essenziale e lo sforzo d'immaginazione pedagogica che questo insegnamento esige da loro sono salutarì. Sono una fonte di rinnovamento particolarmente feconda i cui effetti benefici si fanno sentire su tutte le altre sezioni. Si può insegnare in queste sezioni senza avere la sensazione né di "svendita" della filosofia, né di decadenza, ma al contrario con la sensazione di esercitare pienamente il proprio mestiere.

Questo presuppone naturalmente che la diversificazione delle forme d'insegnamento della filosofia, legata necessariamente alla sua democratizzazione, sia riconosciuta a pieno titolo e che sia assunta collettivamente, non lasciata all'iniziativa individuale. Proporre un insegnamento diversificato non significa svilire gli allievi proponendo loro una filosofia a prezzi di sconto. Significa riconoscere che *le capacità filosofiche proprie di tutti gli allievi non si esprimono in tutti nello stesso modo e non possono essere coltivate da tutti con le stesse modalità*. Il modo in cui gli allievi possono formarsi alla filosofia non può essere indipendente né dal loro percorso scolastico precedente né dal loro bagaglio culturale, né dai loro rapporti con il linguaggio, con la scuola o con gli adulti, né dal loro progetto professionale e dal modo in cui, più in generale, guardano al loro avvenire.

Se l'insegnamento della filosofia è davvero rivolto a tutti, bisogna chiedersi: che cosa, nelle sue forme d'insegnamento, è inseparabile e costitutivo della disciplina? Che cosa deriva da una storia contingente, cioè dal ruolo istituzionale, dalla funzione sociale e dal pubblico che la disciplina ha potuto avere in questa o quell'epoca?

4° Cantiere

Riconoscere che la filosofia non serve soltanto a filosofare

La filosofia fa appello a *un ricco ventaglio di competenze*: porre dei problemi; analizzare dei concetti; decentrare il proprio punto di vista e prendere le distanze dalle proprie opinioni; esercitare il proprio spirito critico riguardo alle idee ricevute e agli schemi di pensiero dominanti; passare dall'espressione immediata e spontanea della propria opinione allo sviluppo argomentato e sfumato di una posizione; praticare un va-e-vieni continuo tra l'astratto e il concreto, tra il particolare e l'universale; trarre le lezioni da un esempio e vedere le conseguenze che derivano da un principio; fare evolvere il contenuto e la formulazione delle proprie idee per tener conto delle obiezioni di cui si riconosce la legittimità; condurre una riflessione dopo l'esposizione di una questione fino

alla formulazione di una risposta; e così via.

Nel caso della filosofia, queste competenze sono dei mezzi al servizio di un solo fine: il libero esercizio del pensiero, praticato da sé. Ma queste competenze hanno anche un valore in sé. Sono elementi indispensabili alla formazione degli allievi, qualunque sia il loro futuro scolastico e professionale e qualunque siano le attività in cui si impegneranno nella corso della loro esistenza futura.

Si dice spesso che la filosofia ha tanto più valore quanto più sfugge a preoccupazioni di utilità. E in un certo senso è vero: quando ci si forma *alla* filosofia, come quando ci si forma alla musica o alle matematiche, si ha di mira la filosofia per se stessa. Ma nello stesso tempo ci si forma *attraverso* la filosofia, così come ci si forma attraverso la musica o le matematiche; e in questo senso la filosofia non deve vergognarsi d'essere utile, e deve anzi rivendicare la propria utilità.

L'insegnamento della filosofia non potrebbe giustificare la posizione che occupa oggi – e ancor meno l'aumento della sua presenza nei corsi scolastici e universitari – se non potesse mostrare la sua *utilità* nella formazione intellettuale e culturale di *tutti* gli allievi e se non si interrogasse sulla sua efficacia nonché sui mezzi per valutarla.

5° Cantiere

Ridefinire gli elementi essenziali

Si sente spesso dire: "*gli allievi hanno diritto a tutta la filosofia*". Se con questo s'intende che non vi è alcuna ragione di non proporre agli allievi delle sezioni letterarie di riflettere sulle scienze, a quelli delle sezioni scientifiche di interrogarsi sull'arte e a quelli delle sezioni tecnologiche di porsi questioni metafisiche, allora siamo tutti d'accordo. Ma pretendere che il programma di un anno di filosofia, qualunque sia la sezione e qualunque sia l'orario, debba avere una portata enciclopedica ed essere tanto illimitato nel suo principio quanto indeterminato nel suo contenuto – poiché, in potenza, tutta la filosofia deve esservi inclusa – è un'idea contestabile e, nella pratica, disastrosa.

È un'idea che, in linea di principio, si lega ad una concezione iniziatica dell'insegnamento: bisognerebbe far operare all'allievo una sorta di conversione intellettuale mediante cui accedere in qualche modo a una nuova maniera di considerare ogni cosa e di affrontare ogni problema. È soltanto *una* dottrina pedagogica e nulla le dà il diritto di erigersi a norma unica. Ma soprattutto essa ha, nel contesto scolastico, effetti particolarmente nefasti: se tutta la filosofia è

in programma, niente è in programma e niente può essere richiesto. Rifiutarsi quindi di indicare agli allievi su che cosa devono concentrare i loro sforzi, quali problemi devono comprendere, quali conoscenze padroneggiare e quali competenze acquisire, non permette loro di impegnarsi in un autentico lavoro di formazione di sé. Significa inchiodarli alla convinzione che "si è portati per la filosofia" oppure no e, all'esame, significa favorire chi è capace, ma non sa, a detrimento di chi ha lavorato e appreso. Inoltre rifiutando di delimitare e definire gli elementi essenziali, la disciplina perde la propria consistenza e la filosofia si trasforma a poco a poco in una "materia per chi è interessato".

Si dirà che elemento essenziale in filosofia è ciò che è primo, ciò da cui tutto deriva. Ma questo significa confondere due sensi della parola "elementi": gli elementi primi di un sistema (*filosofico*) e i primi passi di un cammino (*pedagogico*). La responsabilità collettiva degli insegnanti di filosofia è, come per ogni altra disciplina, di selezionare e prendere ciò che, nei percorsi, nei problemi, nei concetti e nelle più importanti dottrine della tradizione, può avere un valore formativo per gli allievi che iniziano e che, nella stragrande maggioranza, non faranno più filosofia in seguito. Rifiutarsi di operare una tale selezione, mettere di colpo gli allievi davanti a "tutta la filosofia", significa in realtà rinunciarvi del tutto. Ben inteso, la scelta non è semplice. Non può essere fatta se non a partire dall'esperienza e dalla riflessione collettiva dei professori.

Così, fissare delle esigenze limitate e ragionevoli non significa né rinunciare né abbassare il livello. La cosa peggiore è avere esigenze irragionevoli che si è incapaci di mantenere e far rispettare. Perché si perde così ogni criterio per giudicare dei progressi o dei fallimenti. C'è dunque una ragione per gli inestricabili problemi di valutazione che si incontrano al bac. Meglio far meno, ma meglio.

6° Cantiere

Coniugare apprendimento filosofico e saperi

Formarsi alla filosofia significa apprendere a pensare attraverso l'appropriazione di conoscenze filosofiche e non-filosofiche. Si è usato ed abusato della formula kantiana secondo cui *non si può apprendere la filosofia ma solo a filosofare*. Certo, con questa formula si vuole sottolineare che l'insegnamento della filosofia al liceo non può consistere nello studiare le dottrine filosofiche per se stesse, la storia della filosofia o quella delle idee. Ma, su questo principio, l'accordo dei professori di filosofia è unanime. In compenso, con l'irrigidire spesso fino alla caricatura le legittime distinzioni tra pensare e conoscere, tra

la filosofia e i saperi positivi, o tra i movimenti di un pensiero vivo e le idee dei filosofi, si finisce con l'impedire ogni seria riflessione sul modo di articolare queste distinzioni nell'insegnamento.

Per esempio: se il corso di filosofia è organizzato per problemi, questi non possono in modo serio essere affrontati dagli allievi se non attraverso la conoscenza delle principali opzioni filosofiche da cui derivano e attraverso la padronanza progressiva delle distinzioni concettuali che consentono di dar loro un senso. Queste opzioni e queste distinzioni non hanno niente di naturale o di spontaneo. È nella storia della filosofia che esse sono state prodotte ed è solamente lì che possono essere ritrovate. Non si può sfuggire alla domanda: che cosa gli allievi che si accostano al filosofare devono conoscere della storia della filosofia?

Per esempio: la filosofia si è sempre nutrita di quel che filosofia non è, e non sarebbe possibile fare filosofia sulle scienze, l'arte o la religione senza disporre di elementi di conoscenza solidi e precisi su certi episodi fondamentali della storia delle scienze, su certe correnti artistiche ed estetiche, su certi testi religiosi. Non si può eludere la domanda: poiché queste conoscenze indispensabili non vengono attualmente fornite al liceo, quale posto deve dar loro l'insegnamento della filosofia se vuol essere pertinente?

Per esempio: assimilare un'idea di questo o quel grande filosofo ed esporla per proprio conto, è una competenza filosofica fondamentale. L'allievo che ha compreso gli argomenti che giustificano l'idea di "contratto sociale" o di "imperativo categorico" e che è capace di esporli intelligentemente, pensa tanto quanto chi pone un problema o analizza un concetto. Si è finito col fare della questione dei corsi uno spauracchio, come se non vi fosse differenza tra il recitare delle formule e l'appropriarsi delle idee. Non si può eludere la domanda: come favorire e valorizzare il lavoro con cui l'allievo apprende a interiorizzare e far sue le idee che non ha inventato?

7° Cantiere

Coniugare l'apprendimento filosofico e l'apprendimento di nuovi usi della lingua

Formarsi alla filosofia significa apprendere a fare un uso filosofico della lingua orale e scritta. Tutti sappiamo che la maggior parte degli allievi hanno enormi difficoltà a scrivere o ad articolare oralmente, un discorso un minimo ben costruito, logico e coerente. Un po' troppo facilmente queste difficoltà sono imputate a limiti del pensiero, o a ciò che di solito chiamiamo "cattivo controllo

della lingua". Ciò che accade è piuttosto innanzitutto il fatto che gli allievi devono per la prima volta confrontarsi con un uso particolare della lingua che consiste nel riflettere sul senso delle parole e delle domande, sullo statuto delle proposizioni e sulla logica dei discorsi, e devono fare di questa riflessione l'oggetto stesso del discorso.

Ora, è proprio quest'uso particolare della lingua che essi devono apprendere. A questo riguardo, l'idea secondo cui "*il modello della dissertazione è la lezione del professore*" si rivela drammaticamente insufficiente, proprio perché glissa sui veri problemi dell'apprendimento. E peggio ancora è l'idea che "*per fare una dissertazione è sufficiente pensare*".

Fare di questo apprendimento un obiettivo di riflessione significa ridurre la filosofia ad una "retorica argomentativa" o a un "dibattito di opinioni"? Questa obiezione fa riemergere la tradizionale prevenzione dei filosofi verso la retorica, e questa prevenzione non è infondata: nessuno di noi vuol trasformare i propri allievi in apprendisti sofisti che mettono in opera in modo meccanico degli artifici del linguaggio. Ma noi non diciamo questo. Gli allievi, nella loro grande maggioranza, sono ben lontani dal correre il rischio di un eccesso di retorica. Il problema è piuttosto dato dal fatto che mancano generalmente degli strumenti della retorica più elementare, necessaria e legittima per elaborare e sviluppare il loro pensiero. Per esempio, non sanno come fare per porre a confronto un ragionamento e la sua confutazione, per presentare un'obiezione e rispondervi, per condurre un'analisi di nozioni o di problemi; non sanno né come *scrivere* questo, né come *leggerlo* in un testo, né come *dirlo* e *comprenderlo* in una discussione orale. I professori devono fare in modo che apprendano a far questo, che ne scoprano le norme, che ne acquistino la competenza.

Ancora una volta la domanda non può essere elusa: come coniugare l'apprendimento del pensiero con quello degli strumenti linguistici e discorsivi attraverso cui questo pensiero, non soltanto si esprime, ma soprattutto si elabora, si forma, si consolida e si affina?

8° Cantiere

Insegnare la filosofia viva

Apprendere a filosofare significa confrontarsi allo stesso tempo con una tradizione e con la filosofia viva.

L'assenza di un vero programma e il peso dei titoli del bac su una disciplina che non esiste se non nell'anno dell'esame hanno prodotto a poco a poco

un restringimento degli orizzonti dell'insegnamento filosofico. Visto che si ignora ciò di cui trattano i colleghi, si fa ciò che si crede che essi facciano (ciò che compare nei manuali) e si ripiega non solo sugli autori canonici, ma su un ristretto numero di testi e di dottrine che hanno finito col diventare canonici. Naturalmente si ha il diritto di essere originali, ma è a rischio e pericolo degli allievi: anche se mediocrementemente dotato, il correttore riconoscerà sempre il *Mito della Caverna*; un'idea di Vico, di Carnap, o anche di Locke, rischia di non essere né riconosciuta né compresa e finire con un punto interrogativo, o con un deciso segno rosso. In una trentina d'anni il programma del 1973 è stato a poco a poco scremato da tutte le innovazioni: le questioni a scelta sono a poco a poco sparite; si propongono sempre meno "la formazione di un concetto scientifico" (poco utile al bac, in cui i titoli di filosofia della scienza sono diventati sempre più generali) e "la costituzione di una scienza dell'uomo" (il disprezzo per le scienze umane protrattosi per 30 anni ha finito col produrre i suoi effetti). L'insegnamento di filosofia tende a rinchiudersi in una "filosofia filosofante" e a riprendere indefinitamente qualche episodio di storia della filosofia.

I programmi della prima metà del XX secolo ci appaiono oggi senza dubbio datati; ma vi si trovava un'eco dei dibattiti filosofici che avevano luogo allora in Francia; i programmi degli anni '60-'70 hanno integrato la presenza nel pensiero contemporaneo di Marx, di Nietzsche, di Freud, della tradizione epistemologica e della storia della scienza francese. Ma oggi la maggior parte dei dibattiti contemporanei particolarmente intensi in filosofia del linguaggio, in filosofia dello spirito e in filosofia politica, non hanno quasi nessuna risonanza nella filosofia che si insegna al liceo.

Si dirà che l'insegnamento della filosofia non deve seguire le mode e deve tenersi lontano dall'attualità. Senza dubbio. Ma si può parlare del rapporto anima/corpo nelle *Meditazioni* o accostarsi al *Contratto sociale* senza mai chiedersi cosa Cartesio e Rousseau hanno da dirci oggi, per esempio sulle questioni sollevate dai pensatori cognitivisti o contrattualisti contemporanei? Non si può intrattenere una viva relazione con i classici se non li si legge in relazione alle nostre domande, che sono in gran parte quelle della filosofia di oggi. Gli allievi leggono giornali, riviste, guardano in televisione trasmissioni scientifiche o dibattiti di idee, e pongono domande. Il professore di filosofia deve senza dubbio parlare di Platone, ma Platone non può essere sufficiente per soddisfare la loro curiosità e dar loro tutti i mezzi per orientarsi nel pensiero di oggi.

Distinguere nella ricerca contemporanea ciò che non soltanto è importante, ma ciò che può avere valore formativo ed essere utile per gli allievi, questa dovrebbe essere una preoccupazione collettiva e costante della nostra professione.

9° Cantiere

Fare uscire l'insegnamento della filosofia dal suo isolamento nella classe terminale

L'insegnamento della filosofia nella classe terminale soffoca; l'avvenire dell'insegnamento della filosofia passa per la sua estensione a monte e a valle.

Per ragioni puramente storiche, l'insegnamento della filosofia occupa, nell'istituzione scolastica francese, una posizione d'eccezione: collocato nella classe terminale, e in questo solo anno, affidato ad un insegnante che resterà per sempre, nella maggior parte dei casi, l'unico professore di filosofia incontrato da ciascuno nella propria vita, è sempre concepito, anche se non si osa quasi più usare questa espressione, come il "coronamento" degli studi secondari. Ora, questa posizione è ben lontana dall'avere gli effetti benefici che si suppone. Invece che essere un anno importante ed effettivamente formativo, è in realtà più spesso una parentesi nel curriculum degli allievi, parentesi tanto velocemente chiusa quanto velocemente aperta: ci si ricorda di un professore carismatico e di un compito andato male al bac, ma molto spesso non resta della terminale né una cultura filosofica né effettive competenze. I professori di filosofia dei gradi superiori lo sanno bene, e non presuppongono spesso alcuna competenza precisa nei loro studenti delle classi preparatorie e dell'università.

In realtà, l'insegnamento della filosofia soffre ad essere confinato nella terminale. Non si può avere una vera formazione alla filosofia se non si riconosce che, come tutte le altre discipline, il suo apprendimento richiede tempo e deve essere condotto secondo una progressione.

L'avvenire dell'insegnamento della filosofia passa per la sua estensione al di fuori della terminale. *Estensione a monte*, innanzitutto, cioè almeno a partire dalla classe prima: gli allievi lo chiedono spesso, e questa richiesta riflette l'inadeguatezza del modello attuale di una "nascita improvvisa" e il bisogno che gli allievi sentono di avere tempo davanti per formarsi in modo efficace. *Estensione a valle*, cioè in tutte le branche degli studi dopo il bac: l'insegnamento nella terminale acquisterà così un senso nuovo divenendo la base di una formazione che continuerà in maniera diversificata secondo gli studi prescelti.

Progettare e mettere in atto le modalità di questa estensione è senza dubbio uno dei cantieri più ambiziosi e più nuovi per l'insegnamento della filosofia.

10° Cantiere

Rimodellare la formazione iniziale e continua dei professori di filosofia così come i concorsi a cattedre

Le condizioni e le modalità della formazione degli insegnanti di filosofia non appaiono più oggi soddisfacenti. Non si può qui se non indicare alcuni nodi problematici.

- I corsi universitari, dal 1° anno del DEUG alla *maîtrise*, sono raramente unitari. Gli studenti si vedono proporre anno dopo anno contenuti d'insegnamento spesso disparati, difficili da legare tra loro e da tenere insieme. Alla fine dei 4 anni non è raro che essi non abbiano mai avuto dei corsi su autori, temi o correnti, fondamentali. È questo il caso anche degli studenti che sono passati per le classi preparatorie.
- La preparazione ai concorsi è di fatto soprattutto assicurata dalle scuole per la formazione degli insegnanti (*khâgnes*), il solo luogo in cui gli studenti vengono regolarmente preparati per affrontare la dissertazione e la lezione che sono attualmente alla base delle prove dei concorsi. L'università non ha altrettanti mezzi per farlo. C'è qui una ineguaglianza grave e una ancora più grave disfunzione (che certamente non hanno nulla a che vedere con la filosofia in quanto tale).
- I concorsi, e in particolare l'*agrégation*, sono concepiti e vissuti come dei "diplomi di eccellenza filosofica" e dei mezzi per continuare ad "essere filosofi" piuttosto che come la via di accesso al mestiere di professore di filosofia. Le prove valorizzano allo stesso tempo il possesso di conoscenze molto precise, addirittura specializzate, della storia della filosofia (allo scritto dell'*agrégation*) e la capacità inevitabilmente retorica di trattare di tutte le questioni possibili (all'orale dell'*agrégation*). Passare un anno intero a studiare autori come Fichte o Plotino (che non sono nel programma della terminale) e vedersi proporre all'orale dell'*agrégation* titoli come "La noncuranza" o "Che cos'è un paesaggio?", è davvero il modo migliore per prepararsi a insegnare filosofia?
- I giovani insegnanti sono per la maggior parte delusi dell'anno che passano nello stage e all'IUFM. Appare con chiarezza che il confronto tra l'esperienza fatta nella loro classe e la decisiva riflessione pedagogica e didattica non si fa affatto, o molto male, o poco.
- La formazione continua degli insegnanti di filosofia, poi, è quasi esclusivamente erudita e non concede, per così dire, alcuno spazio al confronto delle pratiche, alla riflessione sulle difficoltà pedagogiche e alla messa in circolazione delle innovazioni.

Senza una conoscenza seria e non mitologica della tradizione dell'insegnamento filosofico, è difficile farla vivere e progredire, e arricchire utilmente il dibattito tra i professori di filosofia. Appare necessario integrare la formazione dei nuovi professori con un insegnamento di storia della disciplina, in Francia e altrove.

È un insieme di problemi seri e delicati che non possono essere trattati in poche righe né possono essere risolti con qualche rapida misura. È un cantiere di vasta portata che presuppone una analisi lucida, approfondita e non manichea della situazione e che condurrà senza dubbio a un certo numero di riflessioni critiche. È compito di tutta la professione: dei professori della terminale e delle classi preparatorie, degli universitari e dei formatori dell'IUFM, degli ispettori.

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI, tenutasi il giorno 22 marzo 2000, a Roma, presso il CNR-Centro di Studio Pensiero Antico, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, alle ore 15.30 con il seguente o.d.g.:

1. Comunicazioni del presidente
2. Organizzazione Convegno nazionale SFI 2000 (sezione di Francavilla al Mare)
3. Organizzazione del Convegno internazionale di Reggio Emilia 2000, in collaborazione con l'Istituto Banfi
4. Organizzazione del XXXIV Congresso nazionale
5. Documento della Commissione didattica in merito all'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria Superiore
6. Corso residenziale MPI-SFI anno 2000-2001
7. Progetto di formazione a distanza per docenti nell'ambito del protocollo di intesa MPI-SFI
8. Varie ed eventuali

Sono presenti i Proff. Casertano, Di Giandomenico, Malusa, Spinelli, Berti, Di Giovanni, Sgherri, Trombino, Venditti, Tatasciore (presidente sezione Francavilla al Mare); sono assenti giustificati i Proff. Cotroneo, Crispini, Piaia, Quarenghi, Trombino.

1. Il Presidente prende la parola per comunicare l'avvenuta concessione di un finanziamento da parte del MPI (L. 30.660.000, non ancora accreditati però), specificamente finalizzato al funzionamento generale del protocollo di intesa e più in dettaglio, ora, a ricerche e studi relativi ai nuovi curricula di filosofia nella scuola dei cicli riformati. Casertano informa inoltre che su quest'ultimo punto già vi sono state più riunioni della Commissione didattica SFI, con elaborazione di documenti da presentare nelle opportune sedi ministeriali: per una discussione più ampia di tale tema si rinvia tuttavia al punto 5 dell'odg. Si fa comunque sentire l'esigenza di elaborare al più presto una serie di proposte dettagliate di moduli didattici (soprattutto per il biennio conclusivo dell'obbligo), sia monodisciplinari che pluridisciplinari. Casertano propone di delegare tale compito specifico alla Commissione didattica, di cui si deve prevedere una riunione in tempi strettissimi, prima di Pasqua: il Direttivo approva all'unanimità. Tale incremento di lavoro si rende indispensabile anche perché la SFI è stata chiamata a svolgere un ruolo attivo e importante all'interno del 'Forum delle associazioni culturali' invitate dal Ministero PI a elaborare proposte e a collaborare strettamente in questa delicata fase di riforma della scuola, soprattutto per la delimitazione dei nuclei fondanti che costituiranno l'ossatura dei 'programmi' futuri (al riguardo il 6 maggio p.v. si terrà un convegno gestito dal Forum, cui la SFI deve partecipare con proposte operative); per la rappresentanza nel Forum si propone una gestione collegiale (membri possibili: De Pasquale, Trombino, Spinelli, Bianchi, Paris: quest'ultimo già presente nel Forum - le cui riunioni sono quasi tutte a

Bologna - potrebbe svolgere la funzione di portavoce ufficiale SFI, sempre sotto il controllo e la responsabilità collegiale della Commissione didattica). Il Direttivo prende atto e approva all'unanimità. Casertano comunica infine che su tali importanti temi della riforma della scuola si sta organizzando per la fine di maggio - in collaborazione con alcune riviste come "Insegnare filosofia" - un convegno, ospitato dalla Università Statale di Milano, cui hanno già dato la loro adesione Vegetti, Reale, Berti, Parrini, Sini, Sgherri, (forse) Tagliagambe, psicologi e cognitivisti, esperti di linguaggi multimediali, nonché un'autorevole rappresentanza del MPI (forse con presenza dello stesso Berlinguer). Sempre a maggio (dal 3 al 5), conclude infine Casertano, si terrà a Parigi un congresso internazionale di confronto fra i due sistemi di insegnamento nella scuola superiore francese e italiana, ideale prosecuzione del Convegno di Reggio Emilia del 1996: sono stati invitati a tenere relazioni o comunicazioni in rappresentanza della SFI Berti, De Pasquale, Trombino, Spinelli. Anche in questo caso il Direttivo prende positivamente atto e approva all'unanimità lo svolgimento di tali iniziative.

2. Il Presidente dà la parola a Tatasciore, che in qualità di presidente della sezione di Francavilla al Mare, illustra in dettaglio la situazione positiva e favorevole relativa ai finanziamenti, indicando come possibile data per il convegno i giorni 16, 17 e 18 novembre 2000; la riunione del Direttivo può essere fissata sin d'ora alla sera del 16, intorno alle 21.30. Trombino invita alla massima prudenza nel contattare possibili 'sponsor' editoriali, coinvolgendo ogni volta il numero più alto possibile di case editrici; il Direttivo approva e invita per il futuro a rispettare tali criteri di equilibrato coinvolgimento di possibili finanziatori. Dopo un resoconto sui contatti avviati e positivamente conclusi con i possibili relatori, su consiglio di Berti, viene stilata una bozza di programma. Oltre a relazioni lunghe (sono stati contattati i seguenti professori: Berti, Vegetti, Fumagalli Beonio Brocchieri, Apel, Longato, Ciliberto, Verra, Giorello, Sini, Marramao, Cacciari, Veca, Di Giovanni, Vattimo e Duque) e a comunicazioni più brevi (massimo 12, secondo i criteri già fissati in occasione del convegno di Firenze del 1999 e con termine ultimo di invio fissato al 30 settembre; un'apposita commissione ne valuterà l'ammissibilità), il programma prevede per il pomeriggio del 16 novembre interamente dedicato a temi di didattica, sotto la responsabilità della Commissione didattica SFI e con la supervisione della Ispettrice Sgherri, con particolare attenzione o al nuovo esame di stato o alle questioni aperte di un insegnamento filosofico multidisciplinare. Il Direttivo all'unanimità approva e dà mandato al Presidente e a Tatasciore di stabilire i contatti definitivi e di sciogliere le ultime riserve.

3. Prende la parola Berti, che riferisce, dopo i contatti avuti con Evans, delle difficoltà incontrate per tentare di organizzare una tavola rotonda europea sull'insegnamento della filosofia. Forse tale progetto va accantonato, almeno per il momento. Sempre Berti comunica che l'annuale convegno dei dottorandi si terrà quest'anno, con l'appoggio dell'Università di Lecce, a Gallipoli, nei giorni 1-2-3 ottobre; Spinelli propone di contattare le varie università per arrivare a costituire una banca dati affidabile dei lavori di dottorato svolti e in corso, magari da inserire sul sito internet della SFI. Il Direttivo dà mandato al Presidente e al Segretario di sondare le possibilità di realizzazione di tale progetto.

4. Prende la parola Venditti, che conferma ufficialmente la disponibilità della sezione di Urbino a organizzare il prossimo Congresso SFI. Nonostante l'ottima accoglienza e la disponibilità verbale di molte istituzioni contattate (Regione, Provincia, Comune, IRSSAE, ecc.), restano ancora nodi economici da sciogliere, il problema più grave sembra essere al momento quello relativo alla pubblicazione degli Atti, che comunque si potrebbe risolvere coinvolgendo l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e una sua collana. Trombino invita a contattare anche realtà locali legate al mondo dell'industria e dell'imprenditoria; il Direttivo apprezza la proposta e invita Venditti a continuare negli sforzi necessari a garantire la copertura economica dell'iniziativa. Le date possibili sono: o 28/4-1/5/2001 o 26-29/4/2001; dopo breve discussione, il Direttivo opta per la seconda data, indicando il giorno 28 per l'Assemblea e le votazioni e il 29 per l'insediamento del nuovo Direttivo. Quanto al tema, Venditti propone 'La filosofia dalle poleis alla città globale'; Casertano 'I sentimenti e la filosofia'. Si apre una discussione ampia e articolata, che vede la possibilità di accogliere il tema proposto dal Presidente, con opportune correzioni e inserimento di temi legati alla riflessione sulla politica e sulla sfida della globalizzazione. Vista la complessità organizzativa dettata dalla definizione dei relatori da invitare, il Direttivo all'unanimità dà mandato a una commissione ristretta (composta dall'ufficio di Presidenza e da Venditti) di indicare una lista di nomi, comunicarli elettronicamente o per posta normale a tutti i membri del Direttivo, raccogliere tempestivamente indicazioni, suggerimenti e integrazioni, e giungere infine a una riunione operativa (aperta alla partecipazione facoltativa di tutti i membri), non oltre la fine di maggio [cfr. al riguardo l'appendice a questo verbale].

5. Su invito del Presidente, Berti illustra la riunione ministeriale del 16 marzo scorso, in cui il ministro Berlinguer ha ribadito la volontà di inserire un insegnamento di carattere filosofico nel biennio della scuola riformata, soprattutto in merito a questioni di senso e di verità. Trombino sottolinea come questo nuovo scenario richiede l'utilizzazione di insegnanti qualificati e comunque di docenti in possesso di specifica abilitazione in filosofia. Il Direttivo approva e fa proprio questo rilievo. Vengono quindi fatti circolare e letti i documenti elaborati sia da un'apposita commissione ministeriale (di cui Berti e la Sgherri fanno parte), sia dalla Commissione didattica della SFI: questi ultimi vengono approvati all'unanimità, con l'invito a farli pervenire alle sedi più opportune (ministeriali in primo luogo) e a pubblicizzarli sul "Bollettino SFI" e su "Comunicazione filosofica". Il Direttivo, accogliendo anche le richieste avanzate in tal senso in una lettera inviata al Presidente dal coordinatore nazionale delle Commissioni didattiche SFI Mario De Pasquale, ritiene inoltre indispensabile che la Commissione didattica inizi una seria attività di ricerca e sperimentazione sui temi della nuova didattica nella nuova scuola, in ossequio a quanto stabilito anche in sede di protocollo di intesa MPI/SFI e con utilizzazione al riguardo dei fondi specificamente assegnati alla SFI dal MPI.

6. Su questo punto occorre rinviare la discussione, soprattutto perché si deve attendere il rinnovo del protocollo d'intesa, che potrebbe prevedere anche modalità di collaborazione SFI/MPI diverse da quelle del corso residenziale. Il Direttivo esprime tuttavia apprezzamento per quel modello alto di aggiornamento in servizio dei docenti e

auspica che esso possa continuare a rappresentare un momento importante del comune lavoro SFI/MPI. Quale tema possibile per il prossimo corso, il Direttivo approva all'unanimità 'La filosofia e gli altri saperi', con particolare riguardo al confronto fra sapere filosofico e saperi scientifici 'forti' (fisica, matematica, biologia).

7. Il Presidente illustra un progetto di formazione a distanza dei docenti, attraverso lo sfruttamento delle nuove tecnologie, già presentato al MPI e per il quale è stato richiesto l'esonero dall'insegnamento per il Segretario Spinelli. Qualora tuttavia non dovesse essere concesso tale esonero, il progetto – dopo un adeguato studio di fattibilità sulla base delle sole risorse SFI – potrebbe essere ugualmente portato avanti, con eventuale copertura economica e rimborso spese per Spinelli, pari al compenso annuale erogato ai collaboratori redazionali. Il Direttivo esprime apprezzamento per il progetto; accoglie e approva all'unanimità la proposta del Presidente.

8. Di Giandomenico illustra il programma della settimana scientifica del MURST (prevista per fine maggio) e invita a esplorare la possibilità che la SFI vi partecipi, impegnandosi sul tema "Più scienza=più cultura". Il Direttivo approva e invita Di Giandomenico a compiere i passi necessari per la presentazione di un progetto al riguardo.

Sempre Di Giandomenico comunica che è stato accolto un progetto di formazione e ricerca (di cui viene fornita copia, perché sia conservata dalla Segreteria nazionale), rivolto alle regioni meridionali e incentrato sulle sezioni SFI di Bari, Napoli, Universitaria Calabrese e Palermo, che ha avuto finanziamenti, in sede europea e tramite MURST, pari a L. 300 milioni. Le pratiche per 'sbloccare' tale finanziamento si sono tuttavia rivelate molto difficili e complicate, soprattutto perché le sezioni interessate dovrebbero anticipare il 50% delle somme utilizzate, rimborsabili solo dopo il completamento delle attività previste e dietro presentazione di adeguata fatturazione. Il Direttivo esprime compiacimento per questo finanziamento, esorta Di Giandomenico a compiere i passi necessari – soprattutto bancari – per poterlo utilizzare in modo adeguato e soprattutto lo esorta a fornire al riguardo informazioni costanti, che consentano di attestare e rinforzare la presenza e la forza culturale delle iniziative SFI.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 19.00.

[APPENDICE]

Riunione operativa ristretta (presenti: Casertano, Quarenghi, Sgherri, Spinelli, Venditti; con assenso e approvazione telematica, telefonica o postale degli altri membri del Direttivo, interpellati dal Presidente) tenutasi il giorno 22 maggio 2000, a Roma, presso il CNR-Centro di Studio Pensiero Antico, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, alle ore 16.00 con un unico punto all'ordine del giorno:

1. Organizzazione del XXXIV Congresso nazionale.

Dopo ulteriori assicurazioni di carattere organizzativo e finanziario fornite da Venditti, viene ribadito che il XXXIV Congresso Nazionale SFI – 2001 si terrà a Urbino nei giorni 26-29 aprile 2001; sono previste relazioni di Luigi Alfieri, Stefano

Benni, Enrico Berti, Remo Bodei, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giovanni Casertano, Piergiorgio Grassi, Domenico Losurdo, Aldo Masullo, Filippo Mignini, Carlo Sini, Salvatore Veca, Mario Vegetti; quasi tutti gli invitati hanno già risposto e sciolto positivamente la riserva di partecipazione. Ogni ulteriore, dettagliata decisione circa la scansione interna degli interventi, le modalità di svolgimento della sezione didattica, le comunicazioni, ecc. viene rinviata alla prossima riunione del Direttivo, che si terrà a Francavilla al Mare il giorno 16 novembre p.v.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 18.00.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e del Presidente del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2), del 16 novembre 2000, tenutosi alle ore 21.30 presso l'Hotel "La Fenice", Viale Nettuno 125, Francavilla al Mare (CH), con il seguente Ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente e del Segretario
2. Relazione morale e finanziaria per il periodo novembre 1999-ottobre 2000
3. Organizzazione del XXXIV Congresso nazionale SFI (Urbino 26-29 aprile 2001)
4. Attività di ricerca e studio della Commissione didattica SFI in relazione al nuovo assetto della Scuola Secondaria Superiore
5. Reintegro composizione della Commissione didattica SFI
6. Corso residenziale MPI-SFI anno 2001
7. Varie ed eventuali (fra cui il riconoscimento di una nuova sezione: Teramo)

Sono presenti i Proff. Casertano, Berti, Crispini, Di Giovanni, Di Iasio (Presidente revisori dei conti e della sezione di Foggia), Malusa, Piaia, Quarenghi, Sgherri, Spinelli, Venditti; sono assenti giustificati i Proff. Cotroneo, Di Giandomenico, Trombino; sono inoltre presenti i Proff. Iandoli (sezione Avellino), Tatasciore (sezione Francavilla), Ricci (in rappresentanza della costituenda sezione di Teramo), De Pasquale (Coordinatore nazionale della Commissione didattica SFI); assente giustificato il prof. Bigalli (sezione Lombardia).

1. Il Presidente e il Segretario sottolineano la situazione di abbandono e di silenzio di alcune sezioni; particolarmente grave è la mancanza di comunicazioni continue da parte di sezioni, che non fanno pervenire informazioni sul tesseramento e sulle loro attività; vista la presenza di membri del Direttivo che ricoprono cariche importanti all'interno di singole sezioni Presidente e Segretario invitano a sollecitare e intervenire per porre rimedio a questa difficile situazione.

2. Il presidente dà lettura della relazione morale da presentare all'assemblea dei

soci e quindi apre al riguardo la discussione. Per ribadire il grande successo avuto dall'iniziativa delle Olimpiadi di filosofia citata nella relazione morale intervengono Anna Sgherri, che sollecita un coinvolgimento maggiore delle sezioni locali SFI, soprattutto nella fase di selezione locale dei candidati, e Spinelli, per proporre che la SFI si faccia carico della copertura di alcune spese organizzative; dopo breve discussione il Direttivo approva all'unanimità uno stanziamento massimo di L. 2.000.000, a copertura delle spese di viaggio per l'accompagnatore e lo studente vincitore della selezione italiana. Segue l'illustrazione della relazione finanziaria; dopo breve discussione anche tale relazione viene approvata all'unanimità.

3. Il Presidente dà la parola al prof. Venditti, incaricato dell'organizzazione del prossimo Congresso SFI; dopo aver indicato alcuni problemi, che ancora permangono per il reperimento dei fondi e dopo aver ricordato una serie di contatti e promesse di Enti e Istituzioni, Venditti chiede la disponibilità della cassa nazionale SFI, nel caso in cui le difficoltà economiche dovessero permanere. Il Direttivo all'unanimità si dichiara favorevole a una copertura parziale e limitata; Malusa invita tuttavia a intensificare i contatti e le possibili fonti di finanziamento, mentre Casertano invita a considerare la possibilità di coinvolgere sponsor privati, come ad esempio case editrici; il Direttivo si dichiara d'accordo con la proposta del Presidente e dà mandato al Segretario di esplorare tutte le possibili opportunità. Quanto al programma, Casertano legge le lettere di risposta dei relatori contattati e propone un programma di massima, con l'articolazione dei vari interventi e la fissazione al giorno 28 per le operazioni di voto; il Direttivo all'unanimità approva. Il Presidente ricorda infine le modalità di voto (e il Direttivo all'unanimità ribadisce che possono votare solo coloro che siano iscritti nel 2001 e che si siano messi in regola entro e non oltre il 31 dicembre 2000 con la quota sociale 2000) e quelle relative alla presentazione delle comunicazioni al Congresso: una speciale commissione ne valuterà l'ammissibilità, mentre la decisione finale sulla loro possibile pubblicazione negli Atti sarà riservata ai curatori degli Atti stessi. Quanto alle candidature, le modalità di presentazione restano quelle fissate anche negli anni precedenti, ferma restando la possibilità da parte del Consiglio direttivo di avanzare proprie candidature in occasione della prossima riunione, fissata per la data del 27 aprile p.v.

4. Il Presidente dà la parola al coordinatore nazionale della Commissione didattica SFI, prof. De Pasquale, il quale presenta una relazione dettagliata dell'attività di ricerca e di studio della Commissione stessa, divenuta particolarmente intensa in questi ultimi mesi, anche a seguito del coinvolgimento della SFI nelle sedi istituzionali preposte alla riforma dei cicli. Al riguardo viene data lettura di un documento sul possibile assetto dell'insegnamento della filosofia sia nel biennio sia nel triennio della futura scuola secondaria superiore, già inviato al Ministero della Pubblica Istruzione e ampiamente pubblicizzato sia sul Bollettino SFI sia sul sito della nostra associazione. Si apre la discussione: interviene Di Giovanni, che richiama l'attenzione sul cambiamento di fondo che caratterizzerà la scuola del futuro, ovvero l'assenza di programmi comuni, dettati dal centro, poiché tutto sarà deciso in sede locale, con l'elaborazione di POF. Interviene anche la Sgherri, per precisare che il POF non prevede l'elaborazione totale dei programmi, poiché tutto dipenderà dalla reale applicazione dell'art. 8 del regola-

mento sull'autonomia; l'orientamento futuro pare quello di fissare dal centro circa l'80% dei contenuti programmatici, mentre il 20% resta affidato a scelte locali.

5. Visto il carico di lavoro crescente che deve affrontare la Commissione didattica SFI, il Presidente propone di allargare il numero dei componenti, integrando nel gruppo di lavoro anche le prof.sse Anna Maria Bianchi e Bianca Maria Ventura, che già da tempo collaborano attivamente con le iniziative SFI in campo didattico. Il Direttivo approva all'unanimità.

6. In primo luogo il Presidente dà lettura della bozza del rinnovo del Protocollo di intesa SFI-MPI e la sottopone all'esame del Direttivo, che la approva all'unanimità. Il Segretario sottolinea come questo nuovo protocollo comporti un impegno ancora maggiore da parte della SFI e soprattutto spinga sempre più verso una dimensione europea e internazionale. Al riguardo intervengono Piaia e De Pasquale, che comunicano una serie di contatti già in atto con il Brasile e con altri paesi di lingua ispanica, nel Sud America e in Europa; il Presidente invita ad una maggiore opera di coordinamento e sollecita la nomina di Enzo Ruffaldi, già impegnato in sede di Commissione didattica SFI, come responsabile SFI per i contatti internazionali in ambito di didattica della filosofia. Il Direttivo approva all'unanimità. Quanto al corso residenziale per il 2001, da tenersi verosimilmente nel mese di aprile 2001, il tema indicato è "Filosofia e altri saperi", con specifica attenzione ai rapporti fra sapere filosofico e saperi scientifici 'forti', come fisica, matematica e biologia; il Direttivo all'unanimità dà mandato ai membri SFI del comitato paritetico di stabilire nella prossima riunione ministeriale i dettagli del corso e i relatori da coinvolgere per la migliore riuscita del corso stesso. Il protocollo di intesa, inoltre, invita a privilegiare la partecipazione di iscritti SFI molto giovani, preferibilmente neo-laureati. Malusa ritiene tuttavia di non dover restringere la partecipazione ai soli neo-laureati. Al riguardo Di Giovanni propone di aprire la partecipazione a tutti docenti non di ruolo in servizio presso scuole statali e non statali, con un limite di età massimo non superiore a 35 anni. Il Direttivo approva all'unanimità quest'ultima proposta, che sarà riportata testualmente nella lettera circolare alle sezioni, inviata al più presto dal Presidente.

7. Prende la parola Berti, che, ricollegandosi alla prospettiva di una più attiva politica estera della SFI, ricorda come il prossimo Congresso mondiale Fisph, che si terrà ad Ankara nell'agosto 2003 sul tema "La filosofia di fronte ai problemi del mondo", preveda una sezione dedicata all'insegnamento filosofico nei vari paesi: in questa sezione si potrebbe prevedere un intervento qualificato di membri della commissione didattica. Berti, incaricato come membro del Direttivo Fisph di organizzare questo evento, si impegna a far circolare nel Direttivo notizie e informazioni più precise, nonché una probabile lettera di invito a partecipare. Prende quindi la parola il Segretario, che su invito del Presidente illustra la documentazione pervenuta riguardo al possibile riconoscimento della sezione di Teramo. Poiché la documentazione rispetta pienamente le norme statutarie e dà solide garanzie per l'attività futura, il Direttivo all'unanimità approva la costituzione della sezione locale SFI di Teramo. Prende infine la parola il Prof. Venditti, che, per conto e su indicazione della locale sezione, avanza la candidatura di Ancona per lo svolgimento del futuro Convegno nazionale SFI dell'anno 2003.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e del Presidente del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2), del 27 aprile 2001, tenutosi alle ore 21.00 presso l'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche "Pasquale Salvucci", Via Bramante 16, Urbino, con il seguente Ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente
2. Relazione morale e finanziaria
3. Candidature e ultimi dettagli organizzativi del XXXIV Congresso nazionale SFI
4. Proposte e programmi di attività per il periodo 2001-2003
5. Attività di ricerca e studio della Commissione Didattica SFI
6. Corso residenziale MPI-SFI anno 2001
7. Varie ed eventuali

Sono presenti i Proff. Casertano, Berti, Crispini, Di Giovanni, Di Giandomenico, Di Iasio (presidente revisori dei conti e della sezione di Foggia), Malusa, Piaia, Quarenghi, Sgherri, Spinelli, Trombino, Venditti; è assente il Prof. Cotroneo; sono inoltre presenti i Proff. Ventura (sezione Ancona), Molinaro (sezione Aversa), Tatasciore (sezione Francavilla), Bigalli (sezione Lombardia), Ricci (sezione di Teramo), De Pasquale (coordinatore nazionale della Commissione didattica SFI).

2. Il Presidente propone un'inversione nella discussione dell'o.d.g., accolta dal Direttivo all'unanimità. Si passa dunque alla lettura della relazione morale e di quella finanziaria, che articolano in dettaglio, a livello nazionale e locale, la situazione del passato triennio e quella attuale dell'Associazione. Il Presidente apre quindi la discussione. Interviene Quarenghi, che plaude all'iniziativa delle Olimpiadi di filosofia e sottolinea l'opportunità di coprire comunque le spese di viaggio e di cercare anche eventuali altre fonti di sponsorizzazione dell'avvenimento. Crispini rivendica l'impegno fattivo ed efficace, per la riuscita della fase finale della selezione delle suddette Olimpiadi, non solo della sezione cosentina della SFI, ma anche del Dipartimento di filosofia dell'Università della Calabria, che si è fatto carico dell'ospitalità dei 20 studenti selezionati. La Sgherri propone che al resoconto venga data massima e rapida pubblicità, anche sul sito internet della SFI. Sulla situazione delle sezioni locali intervengono Malusa, a rivendicare l'impegno e le attività della Associazione filosofica ligure che nella SFI si riconosce, e Crispini, che evidenzia l'impegno della sezione cosentina a livello regionale, proponendo un riconoscimento di tale sezione come sezione calabrese della SFI *tout court*. Sia Berti che Quarenghi richiamano il valore e l'importanza delle molte diverse sezioni locali, operanti anche in ambito più ristretto di quello regionale. Dopo questi interventi, la relazione viene approvata all'unanimità; il testo e i relativi bilanci saranno letti e illustrati nella loro integralità in sede di assemblea generale dei soci.

1. Il Presidente dà lettura di una proposta di mozione, presentata da alcuni soci per tramite della sezione di Perugia, che intende denunciare alcuni gravi problemi creati

dalle recenti normative in materia di reclutamento dei docenti di ruolo nella Secondaria e in particolare la marginalizzazione di tutti coloro che hanno conseguito il titolo nelle scuole di Specializzazione universitarie per l'insegnamento secondario. Nella discussione intervengono Di Giovanni e Sgherri, per sottolineare come il problema sollevato sia per così dire 'datato' e come sia impossibile modificare una normativa, che si ispira a una legge dello stato volta a garantire la mobilità interna del personale in servizio. Spinelli richiama tuttavia l'attenzione sulla necessità di una presa di posizione 'morale' su tale delicato tema, doverosa da parte di una Associazione culturale di alto profilo come la SFI. Di Giovanni si associa e propone di inserire nella mozione un capoverso che chieda garanzie esplicite per gli specializzati nelle SISS. Il Direttivo approva quindi la mozione, la fa propria con la modifica suggerita da Di Giovanni e decide all'unanimità di presentarla in sede di assemblea dei soci.

Il Presidente illustra il contenuto di un documento fatto pervenire al Direttivo da alcuni colleghi brasiliani, che chiedono l'appoggio ufficiale della SFI in vista dell'approvazione in Brasile di una legge di riforma, che prevede l'inserimento di un insegnamento di carattere filosofico nella scuola secondaria superiore. Il Direttivo delibera all'unanimità di dare lettura del documento in sede di assemblea e di chiederne l'approvazione, con relativo, eventuale fax di appoggio da spedire in tempi strettissimi ai colleghi brasiliani.

3. Il Presidente comunica i nominativi delle candidature regolarmente e ufficialmente pervenute: BIGALLI DAVIDE, CASERTANO GIOVANNI, CIOFFI FABIO, CRISPINI FRANCO, DI GIANDOMENICO MAURO, DI GIOVANNI PIERO, FIRRAO FRANCESCO PAOLO, FRANCO REPELLINI ANDREINA, GIROTTI ARMANDO, MALUSA LUCIANO, MARTINI STEFANO, MASTROBUONO LUCIANA, MELCHIORRE VIRGILIO, PAPULI GIOVANNI, PIAIA GREGORIO, RUFFALDI ENZO, SPINELLI EMIDIO, TATASCIORRE CARLO, VENDITTI PASQUALE. Bigalli comunica la rinuncia della Prof.ssa Franco Repellini. Vengono quindi discusse e deliberate all'unanimità tutte le questioni relative ai dettagli organizzativi del Congresso, dalle modalità e tempi di voto alla nomina dei membri della commissione verifica poteri e del seggio elettorale. La riunione del Direttivo successiva alle votazioni viene fissata per il giorno 29 aprile p.v., alle ore 8.30.

4. Vengono illustrate dal Presidente alcune proposte di attività futura finora giunte. In primo luogo è stata avanzata la candidatura della sezione di Foggia per il Convegno nazionale 2002, da tenersi nella primavera del 2002, probabilmente sul tema "Filosofia e società della conoscenza". Sempre nel 2002 Casertano propone l'organizzazione da parte della sezione di Napoli di un convegno su tematiche platoniche, con l'utilizzazione anche di parte dei fondi MURST, concessi alle sezioni meridionali SFI. Per la primavera o l'autunno del 2003 viene avanzata la candidatura della sezione di Ancona per il Convegno nazionale, da tenersi probabilmente sul tema "Filosofia e scienza: interrogativi epistemologici ed etici". Nessuna candidatura è finora pervenuta per le attività convegnistiche dell'anno 2004.

5. Il Presidente dà la parola a De Pasquale, che illustra in dettaglio una lunga relazione sull'attività della commissione didattica relativa ai documenti e agli studi già

realizzati (e fatti pervenire alle opportune sedi ministeriali) e ai progetti in cantiere; fra questi particolare attenzione viene data a una possibile azione di monitoraggio a tappeto dei contenuti e delle modalità di funzionamento delle SISS. Il Direttivo approva all'unanimità e in particolare dà mandato a De Pasquale di impostare e avviare la ricerca appena menzionata.

6. Il Direttivo all'unanimità dà mandato ai rappresentanti SFI in seno al comitato paritetico MPI-SFI (Berti, Casertano, Spinelli) di fissare gli ultimi dettagli organizzativi del corso di Ferrara, il cui tema sarà incentrato sui rapporti fra la filosofia e i saperi scientifici 'forti', con particolare riguardo alla matematica, alla fisica e alla biologia.

7. Su proposta del Presidente, vengono suddivise in apposite sezioni, contenutisticamente omogenee, le varie comunicazioni pervenute per il Congresso e approvate per la lettura dal comitato interno al Direttivo (costituito da Berti, Casertano, Malusa e Spinelli). Si precisa tuttavia che per la pubblicazione definitiva ogni decisione sarà rinviata all'approvazione finale del curatore degli Atti.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI tenutosi alle ore 8.30 del 29 aprile 2001, presso l'Aula 2 della Facoltà di Scienze della Formazione (via Saffi, 15, Urbino) con il seguente Ordine del giorno:

1. Elezione del Presidente e dei Vice-Presidenti; nomina del Segretario-tesoriere;
2. Cooptazioni;
3. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Bigalli, Casertano, Di Giovanni, Di Giandomenico, Malusa, Piaia, Spinelli, Tatasciore, Venditti; sono assenti giustificati i Proff. Crispini e Papuli.

1. Assume temporaneamente la Presidenza Casertano, che propone il nome di Luciano Malusa quale presidente della Società Filosofica Italiana (SFI) per il periodo 2001-2004 (con proroga fino allo svolgimento del prossimo Congresso nazionale, nella primavera del 2005). Il Direttivo accoglie la proposta e, con la sola astensione dell'interessato, elegge Luciano Malusa Presidente della SFI per il triennio indicato. Malusa ringrazia della fiducia e si impegna a lavorare con continuità e in costante spirito di collaborazione con gli altri membri del Direttivo, con le sezioni e con i soci tutti per una più fattiva ed efficace presenza della Sfi nel panorama culturale nazionale e internazionale. Malusa propone quindi di nominare subito il Segretario-tesoriere nella persona di Emidio Spinelli; il Direttivo approva, con la sola astensione di Spinelli, che comunque ringrazia per la fiducia nuovamente accordata alla sua persona e al suo lavoro. Malusa propone quindi come Vice-presidenti i nomi di Gregorio Piaia e Pasquale Venditti.

Dopo breve discussione il Direttivo elegge all'unanimità Vice-presidenti Gregorio Piaia e Pasquale Venditti.

2. In tema di cooptazioni Malusa avanza i nomi di Enrico Berti, Anna Sgherri e Salvatore Veca. Di Giandomenico interviene per richiamare l'attenzione su una maggiore presenza dei colleghi della secondaria; come fa notare Malusa, però, tale esigenza, pur condivisa, non va fatta valere tanto in sede di cooptazioni, quanto piuttosto con un loro costante coinvolgimento nei passaggi più importanti della futura attività della SFI, con una loro partecipazione alle decisioni future, anche attraverso il lavoro della Commissione didattica. Dopo breve discussione il Direttivo approva all'unanimità le proposte avanzate dal Presidente e decide la cooptazione di Berti, Sgherri e Veca.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 9.30.

AVVISO IMPORTANTE

Si comunica che la quota sociale per l'iscrizione alla nostra Associazione - Anno 2002 (da versare sempre sul c.c.p. 43445006, intestato a: Società Filosofica Italiana, "Villa Mirafiori", Via Nomentana 118, 00161 Roma) è pari a:

€ 20,66

A quanto ci comunica la Direzione Centrale delle Poste, però, entro e non oltre il 28 febbraio 2002 è ancora possibile versare la quota in Lire; in questo caso l'importo resta fissato a L. 40.000.

Si ricorda infine che nella causale del versamento vanno sempre riportati (in stampatello e soprattutto in modo leggibile): nome-cognome, indirizzo completo, eventuale sezione di appartenenza, eventuale qualifica di "nuovo socio" e soprattutto codice fiscale personale.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Niccolò Cusano tra Germania e Italia

In occasione del sesto centenario della nascita di Niccolò Cusano (1401-2001), il Grabmann-Institut dell'Università di Monaco e il Centro italo-tedesco "Villa Vigoni" hanno organizzato il Simposio internazionale "Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien/ Niccolò Cusano tra Germania e Italia" a Lovenjo di Menaggio (Como) dal 28.3 all' 1.4. 2001. La figura del Cardinale Cusano considerata nella prospettiva interculturale delle relazioni italo-tedesche è così divenuta per la prima volta oggetto specifico di un convegno.

L'idea fondamentale del Simposio è stata inizialmente indicata da Richard Heinzmann (München) nell'esigenza di uno studio interdisciplinare dell'opera di Niccolò Cusano lungo la linea dei suoi rapporti italo-tedeschi allo scopo di individuarne quegli elementi sovranazionali, di respiro europeo, volti verso una possibile attualizzazione della sua esperienza intellettuale. Ma il quadro sistematico dei contributi della storiografia moderna sulle relazioni italo-tedesche di Cusano, e dei nuovi percorsi di ricerca, è stato delineato da Martin Thurner (München), che ha emblematicamente problematizzato il tema del Simposio con il celebre ritratto del Cardinale fornito da Vespasiano da Bisticci: "tedesco di nazione, ma non di costumi". L'indagine di Thurner ha scandagliato il vasto orizzonte della letteratura critica attraverso tre principali direttrici (le fonti, gli studi d'insieme e le ricerche specifiche sulla biografia), dimostrando, da un lato, il fondamento storico della prospettiva italo-tedesca su Cusano, e rilevando criticamente, dall'altro, l'inadeguatezza del punto di vista che intende spiegare la complessa figura di Cusano in termini parziali: "tedesco" o "italiano"? Il ricorso alla *coincidentia oppositorum* quale chiave esplicativa della personalità del Cardinale, visto come mediatore tra le due culture, sembra essere per Thurner, come già era stato per Erich Meuthen a proposito di altri 'contraddittori' aspetti biografici, quasi inevitabile.

Allo studio dell'influenza della cultura tedesca e italiana su Cusano si sono indirizzati i contributi di Piaia (Padova), Imbach (Paris) e Haug (Tübingen). Gregorio Piaia ha studiato la critica alla "Donazione di Costantino" svolta da Cusano in *De concordantia catholica* III, 2 (1433), inserendola comparativamente tra la sua probabile fonte ispiratrice – rappresentata, secondo Domenico Maffei, dal giurista Raffaele Fulgosio (m. 1427), docente a Padova negli anni degli studi di Cusano, – e la successiva celebre *Declamatio* di Lorenzo Valla (1440). I tre autori, unanimemente concordi nel sancire l'inautenticità storica della *Donatio* sulla base del cosiddetto argomento storico (silenzio delle fonti), denunciano tuttavia, nelle differenti strutture argomentative, una diversità di intenti. La posizione di Cusano, sostanzialmente ridotta all'argomento storico e priva del ricorso ad una trattazione giuridica, riconosce però al Papa la validità di una *donatio minor*, cioè la cessione del Patrimonio di San Pietro. Questo atteggiamento 'moderato' di Cusano è stato interpretato da Piaia, da una parte, come l'espressione di una politica attenta a non rompere trop-

po nettamente con il partito curialista e, dall'altra, come un deciso distacco dall'accesso 'ghibellinismo' di autori italiani come Marsilio da Padova e lo stesso Valla. Ruedi Imbach ha illuminato la relazione di Cusano con il maestro albertino Eimerico da Campo. Amico e maestro di Cusano nello *studium* di Colonia, Eimerico svolse una fondamentale influenza nel processo della sua formazione filosofico-teologica. L'analisi dei rapporti Eimerico-Cusano è stata storicamente avviata dai fondamentali contributi di Rudolf Haubst e Eusebio Colomer, che hanno per lo più studiato Eimerico come mediatore tra Lullo e Cusano. Ma Imbach – direttore e coordinatore del progetto di edizione critica delle opere di Eimerico da Campo – ha ora sottolineato con forza la necessità di considerare Eimerico in sé stesso, proprio ai fini di una corretta valutazione degli influssi esercitati su Cusano. E l'esame di tre importanti opere eimericane (*l'Ars demonstrativa*, il *De sigillo aeternitatis* e il *Colliget principiorum*) ha consentito a Imbach di evidenziare nuove identità dottrinali tra i due pensatori, come l'impiego del principio di contraddizione nella fondazione della scienza e la via di ascensione *ad divina per symbola*. Walter Haug (Tübingen) ha centrato il suo studio sui temi della creatività dell'uomo e dell'ascesa dell'anima a Dio. L'interpretazione scritturale dei Padri rileva la differenza tra creatività di Dio e dell'uomo come tra *creator* e *factor*: solo Dio si può appellare *creator* in quanto crea dal niente; l'uomo, invece, è *factor* in quanto crea da una materia precedentemente data. Così, la pretesa dell'uomo di poter creare il 'nuovo' si presenta non divina, ma luciferina. Nel XV secolo, ha affermato Haug, la metafora dell'uomo *creator* si rinviene presso Landino in ambito poetico, presso Ficino (che la patrocina in un senso generale) e presso Cusano, che la intese in senso analogico. Lo studio dell'analogia in Cusano ha indotto Haug a chiarire i termini del rapporto tra Dio e il creato in riferimento al processo dell'ascesi mistica. Cusano accoglie, reinterpretandoli originalmente, da un lato il modello neoplatonico cristiano di una ascesi che rintraccia la similitudine divina nei diversi gradi dell'essere fin sulla soglia dell'ultimo passo, dove incontra la grazia divina, dall'altro lato il modello opposto di Eckhart, che riposa sul concetto della radicale differenza tra l'essere di Dio e quello delle creature.

Il rapporto di Cusano con la cultura dei manoscritti, delle edizioni e delle biblioteche è stato descritto da Schnarr (Trier), Cortesi (Pavia), Rotzoll (Heidelberg) e Perini (Firenze). Hermann Schnarr ha posto il problema dell'origine della formazione umanistica di Cusano. La sua cultura appare fortemente orientata verso gli autori classici della letteratura latina. Quando e dove Cusano apprese tali conoscenze? La prima area di indagine indicata da Schnarr è stata quella degli ambienti di Heidelberg e Padova, analizzando i programmi di studio dell'epoca e gli autori classici in essi compresi. Secondariamente, lo studioso ha rivolto la sua attenzione alle scoperte dei codici contenenti opere dei classici, studiandone il modo di impiego. In fine, ha studiato le relazioni di Cusano con gli umanisti italiani, tra i quali spicca Bussi, che delinea il quadro degli interessi culturali del Cardinale non tanto volto verso la lettura degli *auctores Romani*, quanto piuttosto impegnato nello studio dei Padri. E sulla presenza di autori patristici nella biblioteca di Cusano ha relazionato Mariarosa Cortesi, richiamando l'attenzione sull'importanza storica della letteratura patristica per la rinascita culturale del primo Quattrocento. L'ampio patrimonio librario di Cusano rappresenta una perfetta testimonianza delle sue esperienze intellettua-

li, sospese tra le istanze culturali della Germania del tardo Medioevo e l'Italia dell'Umanesimo. Ma il confronto con analoghe raccolte coeve di umanisti tedeschi rivela, secondo Cortesi, la matrice padovana della biblioteca. Le annotazioni autografe di Cusano alle opere di Cipriano, Giovanni Crisostomo, Ilario, Eusebio nelle versioni umanistiche di Teodoro Gaza, Giorgio da Trebizonda, Ambrogio Traversari conservate nei manoscritti della sua biblioteca ne dimostrano i prevalenti interessi di natura filosofica e teologica, con un particolare riguardo ai temi della speculazione trinitaria. Maike Rotzoll ha studiato la figura di Pierleone da Spoleto, medico personale di Lorenzo il Magnifico e amico di Ficino. La sua ampia biblioteca, paragonabile per molti aspetti a quelle di altri grandi eruditi dell'epoca come Giovanni Pico della Mirandola, testimonia interessi e inclinazioni che egli condivise con i circoli culturali fiorentini. Tra i manoscritti annotati da Pierleone, Rotzoll ha identificato alcune opere di Cusano. Le annotazioni di Pierleone, oltre ad attestare documentalmente la presenza e circolazione degli scritti di Cusano nella cultura fiorentina, risultano in se stesse di grande interesse. Rotzoll ha così analizzato i *marginalia* al *De pace fidei*, evidenziando temi come l'universalità della sapienza, la trinità e il potere salvifico della fede. Leandro Perini, dopo aver descritto la nota originariamente germanica della personalità di Cusano e averne illustrato l'immagine 'romana' fornita da Bussi nella prefazione all'*editio princeps* di Apuleio (Roma 1469), ha ripercorso la fortuna del pensiero del filosofo nella prima modernità attraverso la storia delle edizioni a stampa delle sue opere. Lo studio delle prefazioni ed epistole dedicatorie delle prime tre edizioni documenta la 'tenuta' della prospettiva legata all'Umanesimo italiano, poiché riecheggia con diverse sfumature l'elogio steso da Bussi. Ma la quarta e ultima edizione (Basilea 1565, a cura di Henricus Petri) ricollega l'immagine di Cusano alle sue origini germaniche. Nell'ambiente culturale di Basilea, sede del dibattito europeo sulla tolleranza religiosa, si manifesta un volto di Cusano che non è né umanistico né riformatore, come indicato da Ernst Cassirer: la *Docta ignorantia* fondamento del *De pace fidei*.

All'influenza di Cusano sui contemporanei tedeschi e italiani si sono rivolti gli interventi di Enders (Freiburg im Breisgau), Baum (Klagenfurt), Pieper (Aachen), Girgenti (Milano). Uno studio, dal taglio fortemente teoretico, sul tema della comprensione dell'infinito presso Cusano in rapporto alla coeva recezione tedesca è stato presentato da Markus Enders. La sua investigazione, centrata sull'analisi del *De docta ignorantia* (1440) e del *De visione Dei* (1453), si è soffermata sull'*Apologia doctae ignorantiae* (1449), come fondamentale elemento di articolazione dell'intero discorso. Illustrando, inizialmente, le caratteristiche della comprensione dell'infinito nel *De docta ignorantia* – desunte, nel libro I, dalle caratterizzazioni di Dio come massimo assoluto, *coincidentia oppositorum*, unità perfetta, non numerabile e assoluta e, nel libro II, dalla considerazione del mondo come massimo contratto – Enders ha posto il problema della differenza tra l'infinità di Dio e del mondo. Il rapporto tra creatore e creatura, espresso nei termini della dialettica *unus-omnia*, e il tema più generale della conoscenza mistica, illuminata sullo sfondo della differenza noetica dei gradi della *ratio* e dell'*intellectus*, guidano all'analisi delle critiche rivolte da Johannes Wenck contro il *De docta ignorantia* e allo studio delle correlative risoluzioni approntate dall'*Apologia*, spianando il passo al tema della comprensione dell'assoluta infinità di Dio nel *De visione Dei*. Wilhelm Baum ha posto forte-

mente in dubbio i fondamenti umanistici del legame di amicizia di Cusano ed Enea Silvio Piccolomini, il dotto umanista che assurse al soglio pontificio col nome di Pio II, la cui biografia corse parallela a quella di Cusano a partire dal Concilio di Basilea (1433), dove si conobbero, fino agli ultimi anni della loro vita (1464). Baum ha disegnato così il quadro di due personalità perfettamente antitetiche nelle matrici etniche, negli interessi culturali, nelle finalità politiche, negli uffici ecclesiastici. In Piccolomini, da un lato, una scarsa passione per la filosofia fa riscontro ad un forte interesse per gli studi storici, mentre in Cusano, dall'altro lato, un interesse solo strumentale per la storia corrisponde a un intenso impegno filosofico. Mentre Piccolomini appare molto impegnato sul versante della letteratura e dell'arte, Cusano sembra invece prediligere le attività di natura scientifica. L'italiano Piccolomini è l'esperto diplomatico attivo nel gioco degli intrighi della curia, il teutonico Cusano risulta invece schivo ed estraneo a questo tipo di attività. Mentre Piccolomini affida alla costruzione di Pienza il compito di eternare la sua memoria, Cusano invece consegna la sua biblioteca all'Ospedale di St. Nikolaus in Kues. Entrambi furono umanisti ma, secondo Baum, mentre Piccolomini fu un rappresentante del primo Rinascimento a tutto tondo, Cusano fu un umanista più interessato alla riforma della Chiesa. Rintracciare, invece, gli elementi ispirativi comuni a queste due grandi personalità del Quattrocento è stato compito particolare di Jan Pieper. La sua ricerca ha individuato nella matrice neoplatonica la comune origine ideale delle loro opere, ponendo in stretta relazione l'architettura di Pienza – ricostruzione di Corsignano, luogo natale di Pio II – con lo spirito della filosofia di Cusano. In particolare, Pieper si è soffermato sull'edificio del Duomo quale elemento centrale della sua interpretazione. Una precisa analisi architettonica della sua struttura rivela la chiara inserzione nello spazio cristiano di elementi pagani, quali, per esempio, le tre lastre a forma di arco di trionfo, intenzionalmente prive di scritte, che indicano la metafora stoica dell'anima immortale individuale capace di essere virtualmente tutto; le nove strisce del basamento o le nove sezioni della piazza del Duomo, e l'impiego sapiente del rapporto tra luce e tenebra rivelano la presenza di concezioni ascrivibili a Dionigi l'Areopagita, fonte prediletta di Cusano. La chiesa di Pienza sembra così assurgere al ruolo di sede ideale di raccolta delle diverse religioni, di dialogo delle culture, e di incontro dei diversi volti dell'unica verità mediante il linguaggio enigmatico-figurativo, via comune di accesso alla dimensione universale dello spirito. L'unità armonica del reale, dunque, il valore noetico del simbolo, la *concordantia philosophorum et theologorum*, la tolleranza religiosa e l'ideale dell'unica Chiesa universale sono alcuni tra i temi più tipici dell'opera di Cusano, che Pieper ha visto intessuti in questa struttura architettonica di Pienza. Giuseppe Girgenti ha analizzato il rapporto di Cusano con alcune importanti fonti del neoplatonismo rinascimentale mediante un approccio indiretto, cioè studiando teoreticamente l'evoluzione di alcuni temi fondamentali delle fonti in oggetto considerate in se stesse, per estrarne teoremi paradigmatici esplicativi della filosofia di Cusano. In questo senso, le opere di Porfirio e Giamblico costituiscono, secondo Girgenti, un esempio di estremo interesse. Il tema della concordia tra Platone e Aristotele, ripreso da Cusano e Pico, conosce in Porfirio una significativa formulazione originaria. La speculazione di Porfirio offre un modello teorico capace di coniugare le due diverse prospettive metafisiche presenti nell'opera di Cusano, quella

ontologica del *De docta ignorantia* e quella henologica del *De coniecturis*, e pertanto di giustificare la pensabilità di un edificio filosofico apparentemente contraddittorio. In Giamblico risulta di grande importanza l'idea della concordia tra Pitagora e Platone ai fini di una comprensione metafisica della matematica, che nell'opera di Cusano, come precedentemente in quella di Teodorico di Chartres, acquista un significato gnoseologico affatto speciale.

I rapporti di Cusano con la cultura e la filosofia italiana del Quattrocento sono stati investigati da Santi (Lecce), Schwaetzer (Trier), Tarabochia Canavero (Milano), Euler (Trier). Francesco Santi ha mostrato come le riflessioni di Cusano su numero, armonia e fede riposino sull'impiego innovativo della tradizionale autorità del *De institutione musicae* di Boezio da parte della trattatistica musicale coeva. Lo studioso ha analizzato particolarmente i problemi correlati alla nozione tecnica di semitono, riconoscendole carattere fondativo per le congetture musicali di Cusano, tra le quali spicca l'idea dell'armonia come coincidenza di elementi contrapposti. Il legame di Cusano con i *novatores* della trattatistica musicale italiana – identificati da Santi nella linea che da Vittorino da Feltre e Giovanni di Namur giunge fino a Bartolomeo Ramos de Pareja – risulta chiaro non solo sul piano teorico, ma anche e specialmente sul piano delle circostanze storico-culturali. A questo riguardo, Santi ha evidenziato la connessione tra il progetto di Niccolò V volto ad incentivare la musica e le osservazioni musicologiche di Cusano contenute nei dialoghi dell'*Idiota*. La ricerca musicale di Cusano non è fine a se stessa, ma sembra orientarsi, nel solco della tradizione lulliana, secondo la direzione di un significato esclusivamente umano. Harald Schwaetzer ha studiato il rapporto di identità e differenza tra le dottrine antropologiche di Nicola Cusano e di Giovanni Pico della Mirandola, dimostrando la natura prevalentemente contrappuntistica della loro correlazione. Le due concezioni antropologiche, convergenti sul tema della natura intrinsecamente libera dell'uomo, mostrano, infatti, nell'analisi di Schwaetzer, due orientamenti contrapposti. L'interesse di Cusano è prevalentemente volto alla comprensione della questione delle facoltà specifiche dell'uomo, mentre quello di Pico si rivolge verso la questione della posizione dell'uomo nel cosmo. Si tratta di due diversi interessi antropologici, che non si escludono, ma caratterizzano specificatamente le concezioni dei due pensatori. Sono entrambi concordi sul fatto che il tema della posizione dell'uomo nel cosmo non possa fungere da principio, ma entrambi discordi sulla direzione delle due diverse prospettive antropologiche. L'*Oratio* e l'*Heptaplus* di Pico con il *De mente* e il *De coniecturis* di Cusano hanno fondato testualmente la dimostrazione di Schwaetzer, che ha conclusivamente indicato, sul piano degli sviluppi storici, la posizione antropologica di Cusano come la più efficace e aperta al futuro. Più stabile dell'antropologia cosmologica di Pico risulta, infatti, quella del Cusano, per aver rinunciato all'idea del mondo come punto di appoggio, apparso problematicamente soggetto nel corso del tempo a ordini e strutture accidentali. Alessandra Tarabochia Canavero si è occupata dei rapporti tra Cusano e Ficino, avendo come riferimento il tema dello spirito. In particolare, ha posto in correlazione i due filosofi attraverso l'immagine della 'caccia', che richiama le opere mature del *De vita* di Ficino e del *De venatione sapientiae* di Cusano, due testi che ne compendiano le dottrine caratteristiche. Tra queste, il tema dello spirito si presenta di speciale importanza storico-filosofica per la

molteplicità delle sue valenze speculative, teologiche e metafisiche, e dei suoi risvolti pratici, medico-astrologici e magici. Ficino e Cusano concepiscono la dottrina dello spirito in modo fondamentalmente simile, ma con particolari differenze. In entrambi lo spirito risulta connesso all'amore e alla sapienza, presentando un significato di natura cosmologica. Tuttavia, l'interpretazione di Cusano sembra essenzialmente orientata in senso teologico – lo spirito cioè quale terza persona della Trinità, amore divino tra il Padre e il Figlio; la lettura di Ficino, invece, che richiama la natura dei suoi interessi medico-ermetici, pone l'accento sulla valenza antropologica – lo spirito cioè quale mezzo magico di realizzazione umana nel mondo. Walter Andreas Euler ha mostrato l'identità delle comprensioni della religione in Cusano e Ficino. Il punto di vista di Cusano in materia di religione risulta espresso nel modo più acuto e compiuto nel *De pace fidei* (1453), scritto come reazione alla conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi per mostrare una via di riconciliazione tra le diverse religioni. Tale via è individuata da Cusano nella *connata religio*, fondamento comune di ogni religione, costituito dalla naturale tensione dell'anima umana verso la beatitudine eterna. Ogni religione, infatti, afferma l'ultima beatitudine dell'uomo come tensione verso l'infinito e si presenta come via a tale realizzazione con un'autorivelazione. Il cristianesimo è la vera religione, poiché esprime nel modo più chiaro l'idea dell'autorivelazione con il principio della mediazione tra finito e infinito in Gesù Cristo, ma ciò non impedisce di apprezzare le molteplici forme di adorare Dio. Ficino esprime le sue idee sulla religione nella *Theologia platonica* e nel *De christiana religione*, dove alla dottrina dell'anima immortale riconosce titolo di fondamento stesso della religiosità. La dottrina dell'immortalità è il presupposto necessario al ricongiungimento perenne con Dio; è la *communis religio*, supporto naturale della tensione dell'uomo verso la beatitudine eterna, condizione di base in ogni forma religiosa. Il *proprium* del cristianesimo è nel maestro di vita Gesù Cristo, anello di congiunzione tra creato e creatore.

La posizione di Cusano nel contesto della filosofia italo-tedesca dal tardo medioevo all'epoca moderna è stata illustrata dagli studi di Blum (Budapest), Meier-Oeser (Berlin), Falcioni (Perugia/München), Senger (Köln). Paul Richard Blum ha analizzato lo sviluppo storico dei modelli teorici di pace tra le religioni e teologie nel corso dell'epoca rinascimentale, considerata come premessa dell'epoca confessionale. L'esame concerne le teorie sulla pace di: a) Cusano, che è fondata sull'idea dell'unità implicita delle religioni nell'apparente molteplicità – *una religio in rituum varietate*; b) Ficino, che nega la pluralità delle religioni riconducendola alle comuni radici antropologiche; c) Giovanni Pico, sostenitore di una concezione eclettica ovvero di un sincretismo teoretico; d) Machiavelli e Campanella, che si basano sull'interpretazione politica del ruolo della Chiesa; e) Suárez, che contempla l'estensione dell'obbligo della prassi religiosa a tutti i credenti; f) Campanella, che insiste sui fondamenti teologici della politica. Questo percorso europeo della riflessione moderna sulla pace religiosa rappresenta, per Blum, il fondamento dello sviluppo confessionale post-tridentino. Tutti i modelli teorici di pace qui considerati dipendono infatti, in Italia, dalla posizione della Chiesa nel suo confronto con l'Ebraismo e l'Islamismo o, in altri contesti, dall'incontro tra Cristianesimo e altre espressioni della religiosità pagana, come platonismo e stoicismo, o ancora dalla differenziazione interna della teologia cristiana. Stephan Meier-Oeser ha studiato la fortuna di Cusano nel

Rinascimento tedesco, muovendo dal riconoscimento della mancata formazione nella prima età moderna di una scuola cusaniana in Germania. La fortuna europea di Cusano si mostra così essenzialmente articolata intorno a due importanti centri di studio e diffusione della sua opera: il circolo umanistico di Parigi, fiorito intorno alla figura di Jacques Lefèvre d'Étaples, e quello di Vienna, fondato da Conrad Celtis. L'interesse del circolo viennese è in prevalenza scientifico. Sono, infatti, i lavori matematici e di scienza naturale di Cusano ad esercitare attrazione in ambito cosmografico (C. Peutinger), cosmologico (G. Reisch, U. Pinder, J. Ziegler) e nella riforma del calendario (G. Tannstetter, A. Stiborius). Nella cerchia di Faber Stapulensis, invece, l'interesse è di carattere filosofico-teologico. Sia dagli amici di Faber (Ch. de Bouvelles, G. Roussel, A. Varenus) sia dagli umanisti tedeschi in relazione con costoro (J. Reuchlin, C. Agrippa, B. Rhenanus, J. Eck) Cusano viene riconosciuto come interprete della teologia mistica dello pseudo-Dionigi e rappresentante di una teologia simbolico-matematica. In entrambi i casi il fondamento della fortuna cusaniana risiede nel concetto di *prisca sapientia* a suo tempo elaborato nell'Accademia fiorentina (Ficino e Pico). Alcune dottrine di Cusano, come ad esempio la *coincidentia oppositorum* e la dottrina del *verbum divinum*, consentono di ricostruire taluni aspetti e di spiegare la *perennitas* della *prisca sapientia*. A sua volta Mauro Falcioni ha comparato da un punto di vista metafisico-teologico la dottrina del Verbo di Cusano con gli infiniti mondi di Bruno. Il punto di partenza della sua ricerca riposa nell'opera di Hans Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, dove si stabilisce una stretta equivalenza tra la dottrina degli infiniti mondi di Bruno e la concezione cusaniana della seconda persona della Trinità. Falcioni ha individuato nell'evoluzione del concetto di *anima mundi* presso i due filosofi la via per dimostrare la validità della tesi di Blumenberg. Anche se all'*anima mundi* i due filosofi non attribuiscono il medesimo significato – essendo anzi su posizioni divergenti – lo studioso ha ravvisato un punto di vicinanza decisivo nel momento della trascendenza. In Cusano, infatti, l'*anima mundi* si risolve nella vita della correlazione intratrinitaria come Verbo. In Bruno, l'esegesi del *De la causa, principio et uno* dimostra altresì l'irriducibilità dell'*anima mundi* al mondo. Le concezioni dei due filosofi sembrano in definitiva porsi sotto la cifra della comune valenza della *connexio rerum*. Infine Hans Gerhard Senger ha affrontato l'importante nucleo teorico del non-sapere come forma di conoscenza nei casi emblematici di Petrarca, Cusano, Agrippa ed Erasmo. Francesco Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367/74) svolge una critica della scienza e un'esaltazione dell'*ignorantia* sviluppandone il senso educativo-morale, in quanto l'*ignorantia* guida a vivere meglio. Nicola Cusano nel *De docta ignorantia* (1440) muove dall'accertamento gnoseologico della deficienza razionale dell'uomo, derivando due vie: da un lato, la rinuncia al sapere razionale come presupposto del conseguimento del sapere mistico; dall'altro, la definizione di un sapere congetturale. Il modello umano ideale è l'"idiotia". Agrippa di Nettesheim nel *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et de excellentia verbi Dei* (1527) porta alle estreme conseguenze l'antirazionalismo petrarchista elaborando l'idea di una *skepsis* radicale. Gli esiti sul piano morale si esprimono nella proposizione radicale: "chi sa si ammala" e nella lode dell'asino come portatore del mistero. Erasmo da Rotterdam nel *Morías encómion seu laus stultitiae* (1511) conduce un esame della follia in senso non scettico, ma sarcastico. La follia dei

cristiani culmina nella *stultitia crucis* che, secondo l'ideale paolino espresso nella *I lettera ai Corinzi*, considera il vero sapiente come non-saggio. Senger ha così evidenziato che secondo i quattro autori la conoscenza resta sempre a un gradino inferiore rispetto alla verità, ma che il merito proprio di Cusano è di aver cercato di rimediare costruttivamente a questo stato di fatto con una soluzione che salvaguarda le diverse forme del sapere umano: ragione ed intelletto trovano in lui uno spazio adeguato, in un rapporto d'irriducibile eppur complementare diversità.

Pasquale Arfé

Essere e libertà

Convegno internazionale in memoria di Luigi Pareyson
(Torino 11-13 ottobre 2001)

A dieci anni dalla scomparsa (8 settembre 1991) il Centro Studi filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" ha promosso e organizzato insieme all'Università degli Studi di Torino e all'Università del Piemonte Orientale "A. Avogadro" un grande convegno in memoria di Luigi Pareyson, uno dei maggiori pensatori del Novecento, la cui «eredità filosofica è tutt'altro che un patrimonio del passato», come afferma Gianni Vattimo a chiusura dell'articolo *Pareyson, esistenzialismo no global*, apparso su «La Stampa» di sabato 8 settembre 2001. Il convegno si è svolto nell'Aula magna dell'Università degli Studi di Torino per le prime due giornate e al Centro Studi "Luigi Pareyson" nell'ultima mattinata. Hanno partecipato filosofi e teologi: Mario Ruggenini, Piero Coda, Francesco Botturi, Jean-Luc Nancy, Pietro De Vitiis, Michel Henry, Massimo Cacciari, Pierre Bühler, Giuseppe Cantillo e Giovanni Moretto. Grandi assenti Jean-François Courtine (Università "La Sorbona" di Parigi), che avrebbe dovuto parlare di "Luigi Pareyson, lecteur de Heidegger", e Bernhard Casper (Università "Albert-Ludwig" di Friburgo), la cui relazione "Franz Rosenzweig. Die Grundung der Freiheit im Ereignis der Offenbarung", pervenuta, e tradotta da Leonardo Lotito, è stata letta da Paolo Ciglia (Università di Chieti), studioso del pensiero di Pareyson come del pensiero di Rosenzweig. In apertura dei lavori Giuseppe Riconda (Università degli Studi di Torino), presidente del Centro Studi filosofico-religiosi "Luigi Pareyson", invita a riflettere sul tema di fondo del convegno, "Essere e libertà", tema fondamentale dell'ontologia esistenziale pareysoniana, incentrata sul rapporto problematico dell'uomo con l'essere, un rapporto libero di fedeltà o di tradimento: l'essere non si riduce alla libertà, anzi i due termini si coniugano come esigenze inscindibili da mantenere nel loro reciproco rapportarsi.

Appellandosi decisamente ad una libertà finita della responsabilità, Mario Ruggenini (Università di Venezia) nella sua relazione "La libertà finita dell'esistenza" si

muove nell'ambito di un'ermeneutica che non è né trascendentista, né nichilista, perché risponde ad *altro* e di *altro* in termini di pensiero finito. «La parola apre l'uomo al mondo e fa dell'uomo un essere aperto alla possibilità», dice Ruggenini insistendo su un'ermeneutica della finitezza, un'ermeneutica che si apre al mistero di questo mondo in quanto dal mondo e nel mondo l'essere si rivela come «esistenza, che riconosce nell'ordine che interpreta la traccia dell'alterità che la fa essere». Esperienza ineludibile dell'esistenza è la libertà, libertà di parola responsabile in un contesto di verità aperta, intesa come «l'altro che ci fa parlare». Custodire la parola è ciò che indica il nostro essere disposti all'alterità del linguaggio, sostiene Ruggenini, con e oltre Heidegger, ma che ne è della ricettività della verità, che per Pareyson, osserva Riconda, naviga nella parola?

Sarebbe stato interessante a questo punto poter procedere con la relazione tanto attesa di Jean-François Courtine, «Luigi Pareyson, lecteur de Heidegger», come previsto dal programma del convegno, tuttavia sia l'assenza del relatore che la mancanza effettiva del testo hanno reso impossibile dare luogo sia pure alla sola lettura del suo discorso.

Riconda, che presiede la seduta, decide di anticipare i lavori, previsti nel pomeriggio del giorno 11 e invita Ciglia a leggere nella traduzione italiana la relazione di Bernhard Casper, assente per motivi di salute.

Casper ha inteso esaminare il rapporto tra libertà, rivelazione e redenzione nel «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig, precisando il modo di intendere la fondazione della libertà nella rivelazione attraverso il rapporto tra Rosenzweig e Schelling. Assumendo la *temporalità* (*Zeitigung*) come «la radice di tutta la sua possibilità» il nuovo pensiero si radica nell'*accadere del linguaggio* ed è fondamentalmente «pensiero della parola», come precisa Rosenzweig nella sua opera. «La stella della redenzione» svolge la fenomenologia della libertà in giochi linguistici a partire dai tre fenomeni originari trascendentali (Dio, mondo e uomo) come *pure possibilità del pensiero*, che attendono di essere esperite, di entrare in relazione con la *Zeitigung* della libertà stessa, che accade effettivamente nell'*evento linguistico*, rivelativo di un «evento avvenuto», pensabile tuttavia solo nella sua produzione. Pertanto la libertà «nella sua storicità agente e conoscente, e quindi in grado di parlare, si trova fondata in questo evento avvenuto»; la sua fondazione cioè non può essere pensata secondo la categoria della causalità, ma piuttosto essa deve venire compresa «a partire dalla comprensione ebraica della verità come *emet*, come *fondazione in una fedeltà*», una fedeltà che si produce e si realizza come *conversione*. L'idea della rivelatività inesauribile della verità/libertà «supera la sintesi temporale» e avvicina Rosenzweig a Pareyson, sostiene Casper. Orientata dall'evento avvenuto della rivelazione, ogni libertà storica nel suo accadere è in cammino verso la realtà della redenzione, quella realtà che è in gioco in ogni storia e che è indicata dall'espressione «Dio è tutto in tutti»; tuttavia «la produzione storica della libertà umana come libertà per il bene e per il male è data solo nella condizione di *precarietà*», sia per Rosenzweig che per Pareyson, osserva Casper. Si tratta della condizione dell'esistenza situata nella tentazione, «condizione già discussa dal giovane Heidegger in sintonia con Agostino e che risulta dal rapporto della libertà creatrice e rivelativa di Dio con la libertà dell'uomo, libera non di creare o di rivelare, ma di fare». Impiegando in un nuovo senso le categorie schellinghiane di «filosofia negativa» e «filosofia positiva» in riferimento alla fenomenologia della

libertà di Rosenzweig, Casper avanza la possibilità di chiamare «filosofia negativa» *La Stella della redenzione* in rapporto alla filosofia positiva che è «la vita vissuta stessa intesa come testimonianza per la fondazione della libertà nella rivelazione».

Nel pomeriggio presiede i lavori Nynfa Bosco (Università degli studi di Torino), che invita a parlare i due relatori previsti: Piero Coda (Pontificia Università Lateranense) e Francesco Botturi (Università cattolica del Sacro Cuore di Milano).

Coda nella sua relazione «Trinità e libertà» parte dall'«ontologia della libertà» di Pareyson come «provocazione alla teologia cristiana» per mostrare attraverso un'ardua argomentazione come tale ontologia possa «rinvenire proprio nell'orizzonte e nel ritmo trinitario della rivelazione una interessante pista di verifica e di approfondimento». In tal senso Coda, seguendo l'indicazione di metodo suggerita da Pareyson, tenta e sviluppa un'ermeneutica del racconto genesiaco della creazione dell'uomo e della donna, «realizzata però alla luce dell'evento di Gesù Cristo», che segna «la rilettura dell'*arche* genesiaco, rinviandolo all'indietro nell'*arche* trinitario e, insieme, spingendolo in avanti verso l'*eschaton* del «Dio tutto in tutti»». Il simbolo della Trinità, colto nell'evento del suo darsi originario, rivela una co-originarietà, che è insieme unità e distinzione non rappresentabile, né tematizzabile e tuttavia pensabile, come suggerisce Pareyson, avanzando la sua «preziosa e irrinunciabile provocazione alla teologia e alla filosofia». Ma la direzione in cui tale provocazione va accolta deve tener conto «del possibile significato originario della co-originarietà trinitaria», significato che, alla luce dello spessore speculativo del simbolo della Trinità, Coda mostra in tutta la sua fecondità positiva, approfondendolo nella prospettiva dell'«ontologia della libertà» pareysoniana. Si tratta certo di una rilettura, intesa a costruire una possibile altra interpretazione dell'ontologia pareysoniana, come emerge chiaramente dal dibattito; infatti, non c'è in Pareyson una dottrina trinitaria da esplicitare, ma una dottrina cristologica da interpretare: «è in Cristo che la libertà come scelta si coniuga con la libertà come grazia», precisa Riconda.

F. Botturi relaziona su «Semantica dialettica della libertà», svolgendo la libertà nel «dinamismo effettivo del suo esercizio». L'ontologizzazione della libertà è pensabile solo a partire dall'esperienza antropologica della libertà, e tale esperienza suggerisce che *la libertà si dà solo al plurale* e cioè «come organismo dialettico di molteplici significati». Pluralità e dialetticità sono le caratteristiche dell'agire libero come della fisiologia dell'essere libero, che include, per opposizione, anche le situazioni di scissione patologica. La prima categoria intrinseca all'agire libero è l'*autodeterminazione*, che si costituisce nell'*automotivazione* e non nella scelta, che viene ad essere piuttosto l'esercizio graduato della libertà secondo i modi distinti dell'*elezione* e della *decisione*. Botturi esclude così che la scelta sia il costitutivo della libertà e la separa dall'inizio della libertà, distinguendo il piano antropologico da quello ontologico. Tuttavia le due forme di libertà, quella di scelta come esercizio di decisione indipendente ed elezione indifferente e quella di scelta del bene sono aspetti contrari di un'unica libertà, che si alimenta delle figure antropologiche del giudizio (d'esistenza) e del desiderio, figure che si intrecciano vigorosamente nell'esercizio dialettico della libertà, mostrando la loro coappartenenza e la stretta «solidarietà» delle due forme di libertà. In definitiva la libertà ha una storia «perché e nella misura in cui nel tempo essa esegue un lavoro, il lavoro della soddisfazione del desiderio». Il

riconoscimento di altri in quanto libero è un'esigenza storica della libertà, ma risponde anche a un desiderio strutturale, il desiderio d'essere in relazione con altra libertà: «alla base della relazione tra libertà vi è dunque un'ontologia della partecipazione», ma è l'esperienza della libertà come relazione che rende comprensibile *il senso del dono e della reciprocità* insieme, diversamente dall'interpretazione del dono avanzata da Derrida, da Marion, e anche da Lévinas. La figura antropologica che esprime compiutamente questa libertà in relazione è quella della generazione, per cui in definitiva *l'ontologia della libertà è un'ontologia della generazione*: «la libertà è in relazione per generare altra libertà ed è in grado di relazionarsi in quanto è capace di generare». Tuttavia la massima «gratuità» generativa, l'*amicizia*, che è la figura terminale, l'*ideale della libertà*, «subisce costantemente lo scacco dell'estraneità, dell'infedeltà, del dominio, del conflitto», per cui nel limite delle sue possibilità la libertà finita dovrebbe ripetere il dono, ma solo scoprendo la verità della meditazione kierkegaardiana la libertà può compiere l'opera del *perdono*, restituendo all'intero organismo della libertà la sua integrità.

Nella mattinata di venerdì presiede la seduta Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale) e hanno luogo le relazioni di Jean-Luc Nancy (Università di Strasburgo), Pietro De Vitiis (Università di Roma-Tor Vergata) e di Michel Henry (Università di Montpellier).

Nancy relaziona su «La liberté de l'amour», intendendo i due termini nella loro implicazione reciproca. Avanza pertanto la necessità di coniugare la tesi pareysoniana dell'inizio della libertà con l'amore, in quanto principio di elezione, inteso a promuovere l'energia necessaria ad una scelta, che superi l'indeterminazione del libero arbitrio e attinga all'«effettività di un cominciamento». La libertà dell'amore spiega il principio di una *creazione*, intesa nel senso più stretto della *creatio ex nihilo*; infatti, la libertà apre una differenziazione all'interno del nulla e l'amore si decide a favore di un'alterazione: la creazione dell'altro che il medesimo non può aver preceduto. L'amore in sostanza produce *senso* proprio attraverso l'alterazione di tutto ciò che è dato e la libertà dell'amore definisce la questione propria di una «a-teologia», il cui significato è nell'unione di una libertà che si dona e di un amore che altera assolutamente, d'un sol tratto, il supposto «essere-a-sé» della libertà: «libertà affetta dall'amore che produce alterazione».

De Vitiis nella sua relazione «Verità e ideologia» affronta il problema della *Weltanschauung* nel suo rapporto con la verità e con l'ideologia per mostrare come tale concetto sia determinante nel dibattito della filosofia contemporanea tra fenomenologia, esistenzialismo ed ermeneutica. Con Husserl il termine *Weltanschauung*, distinto dalla filosofia come scienza rigorosa, assume il senso di ideologia, in quanto rientra nella sfera della cultura o addirittura della saggezza pratica. Heidegger invece, riprendendo il tema husserliano del rapporto tra filosofia e *Weltanschauung* vede piuttosto una *compenetrazione* tra di esse, in quanto «il filosofare è visione del mondo come condotta». Sulla scia di Heidegger, Gadamer accentua la storicità della visione del mondo, identificandola con la filosofia come «riflessione immanente alla vita». Tuttavia il problema del rapporto tra permanenza della verità e processo storico viene approfondito ulteriormente da Pareyson, che tende a distinguere il pensiero rivelativo dal pensiero esclusivamente espressivo e perciò ideologico. Ma De Vitiis precisa che si tratta di un approfondimento ontologico

che per un verso «avvicina Pareyson alla nozione di differenza ontologica heideggeriana» e per l'altro ne costituisce la distanza perché Pareyson tende a «permanere in una posizione personalistica ed esistenzialistica, che, almeno dal punto di vista heideggeriano, si colloca al di qua della *Kehre*».

Henry nella sua relazione «Incarnation» avanza l'esigenza di una fenomenologia radicale, in grado di rispondere alla costellazione di problemi sollevata dall'incarnazione e cioè dalla condizione dell'essere che possiede un corpo o più precisamente una *chair*. Non vi è corpo che nel mondo, come non c'è carne che nella vita, rispettivamente intesi come fenomenalità pure: il mondo come apparire ex-statico; la vita come auto-rivelazione immanente e patetica. La carne, data a sé stessa nell'auto-donazione della vita, ci permette di conoscere il corpo attraverso le proprietà fenomenologiche dell'«impressionalità», dell'«ipseità», che fanno di ogni carne, di ogni sofferenza, la carne e la sofferenza di qualcuno. Costituendosi nella vita questo sé carnale – che ha lo statuto fenomenologico dell'auto-donazione e non dell'intenzionalità – definisce la condizione unitaria dell'uomo di là da ogni dualismo tradizionale e da ogni doppia appartenenza del corpo al mondo (Merleau-Ponty). L'incarnazione ha nella vita assoluta la sua condizione di possibilità, per cui essa rinvia ad un avvento nella carne come al suo ineludibile presupposto, derivandone quell'*Affectivité*, intuita da Kierkegaard, e tematizzata da Henry come condizione fenomenologica ultima dell'intera azione. In definitiva il problema fenomenologico della carne vuole essere una fenomenologia dell'incarnazione in senso radicale e come tale interseca l'Incarnazione in senso cristiano, aprendo alla possibilità di riconoscere in essa un'intelligenza archetipica, sfrondata da ogni residuo gnostico, perché ridotta al suo corpo fenomenologico di *chair*, che sperimenta in noi, in ogni nostra sofferenza, il potere senza limiti che si è dato e che ci fa carne.

Nel pomeriggio di venerdì 12 i lavori riprendono con gli auspici di un buon proseguimento da parte di R. Bertolino, rettore dell'Università di Torino, che ricorda Pareyson come maestro di dottrina e di vita per chiarezza e profondità.

Presiede la seduta Maurizio Pagano (Università degli Studi di Trieste), che invita Massimo Cacciari (Istituto Universitario di Architettura di Venezia) e poi Pierre Bühler (Università di Zurigo) a relazionare.

«La più alta necessità» è il titolo della relazione di Cacciari, che esplicitamente si riferisce ad una pagina nicceana «poco frequentata» e tuttavia esplicativa dell'atteggiamento di Nietzsche, per il quale «non esistono scappatoie alla rigorosa necessità delle azioni umane». Lo spirito libero è forte perché sa che la libertà è originaria, necessaria credenza, illusione senza la quale non vi sarebbe storia, accadere, per cui obbedisce al proprio demone, al proprio essere. Da qui la coincidenza di essere e operare, ma anche la conseguenza di questo paradosso: «lo spirito libero sarà altrettanto irresponsabile del servo». Quale allora il significato del «crearsi la libertà per una nuova creazione? Forse il crearsi è quello del fanciullo, che crea giocando... Tutta l'opera nicceana è il tentativo di esprimere la libertà, la danza libera del nostro destino segnata dall'evento, che mostra tutta la potenza della necessità, angustia della libertà». Kierkegaard e Lequier fanno da controcanto a Nietzsche, conducendo il discorso della necessità fino all'estremo, perché possa aprire una breccia, un salto alla libertà. Si tratta di un salto che non ha nulla di irra-

zionalistico, perché «risposta dell'intelligenza al problema della libertà». Per Kierkegaard, per Lequier come anche per Pareyson la libertà è «credenza intelligente» di una decisione che tuttavia scaturisce da un «gratuito libero dono» e non di una decisione che accade come libero credo della creazione umana della libertà, come invece avviene in Nietzsche. Questa la condizione aporetica-antinomica da cui parte Heidegger, che inizia con la critica del *cogito* per esprimersi nella fatticità dell'essere gettato come necessità. In tale prospettiva ontologico-esistenziale la libertà è apertura incondizionata e coincide con il poter essere che è il carattere stesso del *Da-sein*, e cioè dell'orizzonte manifestativo dell'essere.

La relazione di Bühler "La liberté en jeu entre Dieu et l'homme: un théologien protestant lit l'«ontologie de la liberté»" svolge in forma dialogica alcuni punti cruciali della filosofia dell'esperienza religiosa di Pareyson: un dialogo serrato e stimolante tra il teologo protestante P. Bühler e il pensatore torinese L. Pareyson; un confronto tra teologia e filosofia sul tema dell'ambiguità, che è al centro della speculazione pareysoniana: ambiguità della realtà, della libertà, di Dio. La filosofia dell'esperienza religiosa appare al teologo non rispettosa fino in fondo del carattere indiretto del discorso su Dio, in quanto si traduce in un procedimento "speculativo" su Dio. Per Pareyson l'ambigua libertà umana come divina si situa in un rapporto *facie ad faciem*, mentre per la Riforma la libertà umana deve essere pensata solo esistenzialmente perché totalmente serva al cospetto di Dio. Pareyson vede giustamente intersecarsi il male e la sofferenza in Dio e nell'uomo, ma l'interpretazione filosofica che ne dà rischia forse di pervenire ad una giustificazione del male e della sofferenza. Infine Pareyson rimprovera alla teologia di soffocare il mito con la "demitizzazione", ma ciò costituisce un malinteso, dice Bühler, in relazione al programma di demitologizzazione di Bultmann.

La mattinata di sabato 13 è conclusiva dei lavori. Presiede Giovanni Ferretti (Università degli Studi di Macerata) e relazionano: Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli) e Giovanni Moretto (Università di Genova).

Cantillo in apertura alla sua relazione "Libertà e personalità nel pensiero di Piovani" fa osservare che – malgrado non ci siano negli scritti di Piovani significativi riferimenti a Pareyson – molti sono i temi comuni ad entrambi e interpretati in modo differente: il nesso esistenza e persona; la verità pensata come una e plurale insieme; il problema della libertà, del male e del dolore. L'angoscia come «vertigine della libertà», scelta radicale sospesa tra l'esistenza e l'inesistenza percorre l'intero *iter* speculativo di Piovani, qualificando profondamente il suo «storicismo esistenziale», o meglio la sua «filosofia degli esistenti», che rinvia ad una originale forma di «ontologia negativa», da lui definita «assenzialismo». Di là dalla pretesa di fondare «nuovi ontologismi» la proposta esistenziale di Piovani, animata dalla ricerca costante delle profonde ragioni della "crisi" dell'esistenzialismo – "filosofia nella crisi" per Piovani come per Pareyson – privilegia «quanto di kierkegaardiano» può essere rinvenuto nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* di Heidegger e nelle analisi fenomenologiche della «chiarificazione dell'esistenza» di Jaspers. Alla luce di questi assunti teorici della filosofia dell'esistenza, coniugati con alcune rivisitate intuizioni blondeliane, l'impegno teoretico di Piovani, nutrito della lezione vichiana come dell'eredità kantiana e diltheyana, e fedele al concetto cassireriano dell'uomo *animal symbolicum*, scava nella storicità dell'esistente, sperimentandone blo-

chianamente l'inesistenza, e individua nella «norma come dover essere e misura» la possibilità dell'esistenza. Il tema dell'accettazione o del rifiuto dell'esistenza come «atto di libertà» è anche il tema pareysoniano, ma l'esistenza per Pareyson, a differenza di Piovani, è «accettazione o rifiuto di un dono», da parte di Dio, che nella sua abissale libertà è soprattutto «generosità» e come tale non può essere solo «assenza», che spinge l'uomo a «resistere» per esistere.

La relazione di Moretto "Essere e libertà fra religione e mito" è svolta alla luce dell'intenso carteggio Caracciolo-Pareyson, rivelativo delle rispettive posizioni teoretiche. Legati da vincoli di affetto personale e da affinità culturali, i due pensatori consolidano «nel nome della verità e della libertà» una sincera amicizia, come si evince dal loro carteggio, che ha inizio nella seconda metà degli anni '50, s'intensifica negli anni '60-'70 e si protrae fino agli inizi degli anni '80, anni in cui la loro corrispondenza epistolare si dirada, data la loro maggiore vicinanza (Pareyson soggiorna a Rapallo e s'incontra più facilmente con l'amico genovese). Tuttavia le loro vie si separano intorno alla riflessione sul religioso e sul mitico, nodo tematico dell'ultima filosofia di Pareyson, che si presta, sottolinea Moretto, ad un confronto con la meditazione di Caracciolo, «una meditazione che nel religioso ha individuato il proprio centro di gravità». Fedele alla lezione jaspersiana sulle cifre della trascendenza, Caracciolo infatti considera l'«ontologia della libertà», sprofondata in «discorsi temerari», nient'altro che una cifra e cioè «un tentativo umano, sempre esposto alla critica di relatività di dire la trascendenza». Nella visione caraccioliana, volta a distinguere il religioso dal sacro, «la cifra aspira a legarsi strettamente all'etica», accampandosi nel dominio del religioso, «come il frutto di una libertà che, aperta alla rivelatività del pensare e parlare filosofici, continua a considerarsi qualità umana senza tuttavia mai dimenticarsi della sua dimensione divina». Non così accade nella visione pareysoniana, intesa a privilegiare il sacro, che «è lo spazio trascendentale di Dio come di Satana», là dove, dice Caracciolo, «l'imperativo etico-ontologico dell'eterno opera solo in modo confuso, quando non addirittura stravolto» da una libertà, precisa Moretto, «declinantesi in *Liberalität*, esperta di linguaggi mitici, che, per essere compresi si schiudono all'ermeneutica di una remitizzazione *in novitate et libertate spiritus*». A differenza di Caracciolo, filosofo della religione, Pareyson può essere definito, secondo Moretto, filosofo del sacro.

I lavori si concludono con un vivace quanto interessante dibattito, che vede impegnati i relatori a difendere le loro posizioni e ad accogliere anche ciò che di propositivo è emerso come: a) la possibilità di riconsiderare oggi la «generazione esistenzialista», che comprende nelle loro rispettive differenze: Piovani, Pareyson e Caracciolo; b) la possibilità di reintrodurre la categoria di «esistenzialismo religioso», di là dalla tradizionale distinzione tra teisti e ateisti in modo da riprendere e recuperare nell'ambito di quelli che per Pareyson sono i «veri» esistenzialisti: Heidegger, Jaspers, Marcel e Berdjaev, soprattutto gli ultimi due, perché spingono più a fondo il problema religioso, svolto da Pareyson attraverso un'ermeneutica del mito le cui fonti sono: Vico-Schelling-Berdjaev.

Rosaria Longo

LE SEZIONI

Aversa

La Sezione di Aversa della SFI, in collaborazione con la Delegazione Terra di Lavoro dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, ha realizzato quest'anno, presso l'Aula Magna del Liceo Classico Statale "D. Cirillo", una serie di "Incontri di Ricerca - Laboratorio - Didattica - Drammatizzazione su testi" coordinati dai proff. Maria Molinaro (Segretaria della Sezione) e Domenico Rosato (Vicepresidente della Delegazione) e destinati a docenti ed alunni dei Licei e dell'Istituto Magistrale di Aversa.

I lavori sono stati articolati in quattro sezioni della durata di tre ore ciascuna e si sono svolti nei giorni 23/4, 24/4, 26/4 e 2/5. Il primo incontro è stato aperto con il saluto del dirigente scolastico del Liceo "Cirillo", prof. Michele Costanzo, e della presidente della Delegazione prof. Maria Chirico della II Università di Napoli, oltre che con un'introduzione del prof. Antonio Serpico, presidente della SFI aversana. I relatori e gli argomenti via via trattati sono stati: prof. Domenico Rosato (del Liceo Classico di Aversa), *Seneca e l'itinerario per un recupero dell'identità della persona attraverso le Epistole*; Anna de Lieto (dello stesso Liceo), *La possibilità della ricerca della speranza e della forza della volontà in sé stessi a partire dalle intelligenze del passato*; prof. Luigi Mozzillo (del Liceo Scientifico di Aversa), *Appunti su trascendenza e immanenza tra fede religiosa e filosofia nella prassi del I secolo. Questioni di metodo e cenni bibliografici*; prof. Maria Ricciarelli (del Liceo Classico e del C.I.D.I. di Caserta), *Il disagio e la crisi: l'etica del ribaltamento dei valori e la funzione repressiva dell'obbedienza*; prof. Antonio Varriale (del Liceo Classico di Caserta), *La decostruzione della morale in Nietzsche*; prof. Fortunato Allegro (del Liceo Scientifico di Aversa), *Le procedure di evidenziazione e di cancellazione nella genesi dei valori in una società informatizzata*; prof. Claudio del Villano (del Liceo Classico di Aversa), *L'etica materiale in Max Scheler*; prof. Marilisa Di Mauro, *L'urgente compito della filosofia politica di Alain. Educare alla politica: interpellanza, obbedienza e resistenza*; prof. Maria Molinaro (del Liceo Classico di Aversa), *Etica come relazione, ulteriore o estrema possibilità dell'essenza o forse dell'umano (E. Levinas) e il principio di responsabilità per la difesa dell'integrità dell'uomo (H. Jonas)*; prof. Elena Giunnelli (del Liceo "Cirillo"), *Bioetica: l'etica degli scienziati?*; prof. Giampaolo Graziano, *Le ragioni delle Passioni. racconti e riflessioni per un'Etica dei sentimenti*.

Il ciclo di incontri è stato chiuso dal prof. Giovanni Casertano (dell'Università di Napoli e presidente nazionale della SFI) che, dopo essersi congratulato con gli organizzatori ed i relatori per il lavoro svolto, ha trattato, con la profondità scientifica e la chiarezza espressiva che gli sono solite, il tema *La verità platonica*.

Antonio Serpico

Roma

Con l'assemblea del 10 aprile, tenuta nei locali dell'Università Roma Tre, la Società Filosofica Romana, sezione della SFI, dopo le relazioni del Presidente uscente Pujia e dei revisori dei conti, ha rinnovato il suo Consiglio Direttivo. Sono state convalidate dalla Commissione elettorale cinquantanove schede, dalle indicazioni delle quali sono risultati eletti: Francesca Brezzi,

Vincenza Celluprica, Sergio Cicatelli, Mario De Caro, Carla Guetti, Giacomo Marramao, Graziella Morselli, Roberto Pujia, Franco Restaino, Emidio Spinelli, Guido Traversa. Il Consiglio Direttivo così costituito si è riunito nella stessa seduta per eleggere le cariche sociali: presidente è stata eletta la professoressa Brezzi, vicepresidenti la professoressa Celluprica e il professor Pujia, segretaria-tesoriera la professoressa Morselli.

L'assemblea ha fatto seguito al seminario dedicato a: "La libertà e le libertà nel terzo millennio", del quale si è pubblicato il resoconto nel numero 173 del «Bollettino». Nello stesso mese di aprile si è svolta, a cura della commissione costituita dal Direttivo, la selezione laziale delle Olimpiadi studentesche di filosofia: la sezione romana ha avuto in seguito la soddisfazione di vedere la studentessa Saveria Arma, risultata prima per il Lazio, guadagnare il terzo posto nella finale internazionale di Filadelfia. Un'altra iniziativa di notevole successo, svolta in collaborazione con il Dipartimento di filosofia dell'Università Roma Tre, è stata quella della Scuola Estiva di filosofia, tenuta tra il 26 e il 30 agosto nel Convento di S. Silvestro di Montecompatri, dedicata a relazioni e laboratori didattici sulla filosofia del Novecento e intitolata "Pensare senza ringhiera (Hannah Arendt)". Hanno tenuto le relazioni i professori F. Bianco, F. Brezzi, P. D'Angelo, C. Di Marco, C. Dovolich, R. Egidi, G. Farina, G. Marramao, E. Matassi, M.T. Pansera, R. Pujia.

Il programma per il 2001-2002, varato il 7 novembre dal Direttivo, prevede una nutrita serie di iniziative, sempre in collaborazione col Dipartimento di Filosofia di Roma Tre. Tra queste iniziative segnaliamo in particolare un corso di aggiornamento per i docenti di scuola secondaria della durata di cinque mesi, con il titolo "Pensare il Novecento": sia per il tema sia per l'attivazione di laboratori didattici il corso proseguirà, in un certo senso, sulla via aperta dalla Scuola Estiva. Tra novembre e gennaio il Dipartimento ha già previsto i seminari "Amore e empatia", "Religione e conoscenza scientifica", "Donne e Bioetica", mentre la Società Romana terrà a date da stabilire la serie di incontri "Cinema e filosofia", "Il caffè filosofico", "La riforma della filosofia nelle scuole secondarie", "Il mestiere del filosofo" (Ciclo di orientamento agli studi filosofici per gli studenti delle secondarie). Il Dipartimento di Filosofia di Roma Tre, inoltre, organizzerà un convegno in memoria di Valerio Verra e, in collaborazione con altre istituzioni, i convegni sulla filosofia ebraica Etty Hillesum e su "Rivelazione e filosofia".

Graziella Morselli

Oddone Longo, *L'universo dei Greci. Attualità e distanze*, Venezia 2000, pp. 336.

Il lavoro dell'A. si apre con una domanda: «Qual è l'uso che possiamo fare, l'utilità che possiamo ancora ricavare, sulle soglie del terzo millennio, dallo sterminato retaggio culturale e conoscitivo consegnatoci dalla civiltà e dal pensiero dei Greci?» (p. 11). Lo scopo che il Longo si prefigge non è quello di fornire una risposta esaustiva al predetto quesito, ma ciò rende il suo percorso di indagine tutt'altro che meno impegnativo. Questo lavoro si presenta infatti come una raccolta di studi, parafrasando l'A., "incontestabilmente eterogenei", ma tale diversità è innanzitutto il riflesso dell'assenza di un "universale greco", perché, come si sostiene, «il pensiero dei Greci fu sempre dibattito, alternativa e diversità» (p. 12). Se dunque Longo non cede alla tentazione "sistemica", non concede neppure spazio all'illusione, figlia del riduzionismo storico, di poter fornire una pura "ricostruzione di fatti". Ci troviamo perciò di fronte ad una esaltazione della multiformità del mondo greco, che tuttavia, per chi voglia guardare oltre, cela una più profonda unità, costituita da quei fondamenti donde la variegata esperienza dei Greci ha potuto e saputo trarre la propria linfa vitale. È questo un testo certamente complesso, tanto denso concettualmente quanto ricco di informazioni da cui anche il lettore specialista non può che trarre profitto; ed è altresì prolifico nel fornire spunti per approfondimenti personali della più diversificata natura. Naturalmente, non potendo dedicare qui a ciascun saggio lo spazio che meriterebbe, abbiamo compiuto una scelta radicale, che come tale non potrà che offrire una visione del lavoro di Longo condizionata da una certa parzialità. Siamo tuttavia convinti che tale scelta sia comunque in grado di offrire una panoramica sufficientemente rappresentativa della ricerca dell'A.: difatti è esattamente nella possibilità di operare una selezione che intravediamo un ulteriore pregio di questo libro, oltre che una conferma dell'adeguatezza dell'impostazione metodologica delineata inizialmente dall'A.: esso consente infatti di non attenersi rigidamente alla successione cronologica in cui i saggi sono presentati, di modo che ogni capitolo si presta ad essere fruito come un inizio, una tappa intermedia o una fine, senza che il senso complessivo dell'argomentazione e dello sviluppo dei temi affrontati perdano la loro intrinseca continuità. Una menzione va fatta, per cominciare, dell'interpretazione che l'A. propone, nel primo saggio (*Ippolito e Fedra fra parola e silenzio*, pp. 17-35), per il rinomato atto d'accusa rivolto da Ippolito contro il sesso femminile nell'omonima tragedia di Euripide (vv. 645-650): in esso il protagonista auspicava la coabitazione delle donne con gli animali, la loro privazione della compagnia delle ancelle quali elemento di connessione fra l'interno e l'esterno dell'*oikos*, ed infine l'osservanza della regola del silenzio (e l'A. suggerisce qui, p. 17, di vedere nel "parlare il meno possibile, sia in bene che in male", un modello culturale scontato per i Greci, richiamandosi all'*Epitafio di Pericle* di Tucidide, II 45.2). L'elemento emergente dell'utopistica tesi di Ippolito è dunque quello che si può definire un autentico progetto

di "soppressione della comunicazione", tanto più significativo per il suo affacciarsi in un dramma la cui trama si regge interamente proprio sul potere della parola. Il dato interessante è che la stessa Fedra si attiene sin dall'inizio della vicenda ai principi enunciati da Ippolito nel suo monologo, sia scegliendo volontariamente la segregazione ed il silenzio, per meglio occultare l'insana passione per il figliastro, sia nel suo successivo pronunciare il proprio desiderio di fuga, progettando come luoghi di evasione non gli spazi "ortodossi" della *polis*, bensì i luoghi silvestri abitati da mute fiere consacrati ad Artemide. Ed è esattamente l'analisi del rapporto fra Ippolito e la dea dei luoghi selvaggi che consente al Longo di rintracciare elementi di sottile comunanza fra i due personaggi del dramma euripideo. La propensione di Ippolito a trascorrere la gran parte della propria esistenza nei boschi, dedito ad attività venatorie, la sua rivendicazione dell'unicità e del privilegio del proprio legame con la dea (vv. 84 ss.), legame che Afrodite condanna nel prologo come "rapporto eccessivo per un mortale" (v. 19), contribuiscono a trasmetterne un'immagine di personaggio profondamente avverso a ricoprire il ruolo di "cittadino" di Trezene, in palese contrasto, sottolinea l'A., con le norme vigenti, che «prescrivono la disponibilità ad essere *euprosegoroi* (v. 95), e cioè accessibili alla comunicazione con tutti, e non solo con una divinità» (p. 21). Il rifiuto di integrazione sociale, la castità, che Ippolito si impone in nome della vergine Artemide, e Fedra persegue costringendosi alla forma estrema della reclusione per evitare qualunque contatto con l'oggetto del suo amore, il digiuno di Fedra come estrema negazione della comunicazione con quel corpo che si sforza di dominare, inducono l'A. alla convinzione che «Euripide abbia voluto sottolineare la specularità dei due comportamenti, l'omologia dei due ascetismi» (p. 22). Seppure animati da motivazioni divergenti, i due protagonisti del dramma si riflettono costantemente l'uno nell'altra, ed ambedue nel loro comune destino. Il crescendo drammatico manifesta sino all'epilogo la sua "forza motrice" nella parola, che opera anche sul versante deleterio della falsità e dell'inganno: bella l'analisi che l'A. propone del ruolo giocato dalla nutrice che carpisce abilmente la confessione verbale di Fedra, e la svela ad Ippolito strappandogli una irrevocabile promessa di silenzio che lo renderà prigioniero e complice suo malgrado (pp. 27-29); ed ancora, Fedra, lascia scritto il suo atto d'accusa testamentario, sapendo che la sua morte non avrebbe consentito di metterne in discussione l'attendibilità; Ippolito muore infine innocente, impossibilitato a discolarsi per non sottrarsi al vincolo del giuramento prestato, potendo recare a sua difesa soltanto dei «testimoni muti» (p. 31). Molto suggestiva l'ipotesi conclusiva di Longo: Fedra è consapevole di trascinare con sé Ippolito alla rovina, e non sceglie la morte solo per salvaguardare agli occhi dei più la fama che le proviene dalle proprie nobili origini e la sua condizione sociale di aristocratica, ma per abbattere le barriere di incomunicabilità con l'amato che la rifiutava, e che nel trapasso le sarà legato al di là di ogni tempo (pp. 33 ss.). Al confine, se è lecito porre questo genere di limiti, tra biologia e filosofia si colloca la settima ricerca di Longo (*La mano e il cervello da Anassagora a Leroi-Gourhan*, pp. 112-124), che prende spunto dall'antica domanda relativa a quali siano i rapporti, in termini di priorità, fra cervello e mano, intelligenza e capacità di impiego manuale della realtà: la questione è esplicitata e discussa, nonché diretta polemicamente contro Anassagora, ancora da

Aristotele. Dal confronto di alcuni brani (*Parti degli animali*, 686a25 ss., 687a5, 687a6 ss., *Locomozione degli animali*, 706a26 ss., 706b3 ss., ed infine *Brevi trattati di storia naturale*, 468a5 ss.), appare chiaro che per il filosofo il possesso e l'uso delle mani sono nell'uomo una mera «conseguenza logica della bipedalità», e qui Longo giustamente rileva il carattere «non temporale», in quanto non fondato su una concezione evolutiva, bensì solo «strutturale» di quest'ordine causale (p. 113). Inoltre il moderno concetto di «liberazione della mano» è anticipato da Aristotele nella sua precisa consapevolezza che l'essere umano è l'unico animale contraddistinto dalla postura eretta. Anassagora, in base a quanto riportato dallo stesso Stagirita, avrebbe sostenuto che l'uomo «è il più intelligente di tutti gli animali perché ha le mani» (A 102 D.-K.), mentre nell'ottica aristotelica la mano è mero «strumento» dell'intelligenza pratica, dispensato dalla natura in funzione di quella. Partendo dall'assunto che la testimonianza di Aristotele sia fededegna, l'A. propone una lettura intrigante dell'affermazione anassagorea, e specificamente «diacronica», meglio capace di far comprendere le ragioni del dissenso aristotelico: Anassagora sosterrrebbe una concezione «evoluzionistica», in quanto le mani precedono cronologicamente l'intelligenza; ne è una spia innanzitutto l'utilizzo del verbo λαμβάνειν, «che rinvia all'idea di un'acquisizione, e non di un possesso già dato», di cui l'A. lamenta l'elusione in numerose traduzioni (p. 115). Secondariamente l'evoluzionismo del filosofo di Clazomene si desume dalla testimonianza concorde di Plutarco, Aezio e Censorino su Anassimandro (A 30 D.-K.). Anassagora ed Aristotele confliggono dunque sul terreno fondamentale delle prospettive «evoluzionista» e «fissista»; quale dunque il valore di questo contrasto per noi moderni «neodarwiniani»? L'A., nel rispondere a tale quesito, si cimenta in una spiegazione tanto specialistica quanto chiara: nella storia evolutiva dei Vertebrati, dagli Anfibi sino ai Primati non umani, la mano continua a svolgere funzioni prevalentemente locomotrici e non prensili. Se con mano si intende dunque «un'estremità anteriore pentadattila, indipendentemente dai suoi impieghi» (p. 118), bisogna dare ragione ad Anassagora, perché la mano è anteriore (e non di poco, visto che siamo nell'ordine di decine di milioni d'anni) al cervello. Tuttavia la stretta correlazione esistente fra mano e cervello, provata dalla asimmetria fra emisferi cerebrali destro e sinistro, dimostra per contro l'impossibilità di affermare un primato della mano nello sviluppo diversificato delle funzioni cerebrali (sebbene siano state fatte alcune ipotesi proprio in questa direzione). È dunque più corretto parlare di integrazione mano-cervello nell'intero corso del processo di encefalizzazione. Se si considera infine che l'interazione fra questi due organi è la manifestazione di un fenomeno evolutivo molto più complesso, che include anche la conquista della stazione eretta (la quale ha consentito l'ampliamento della scatola cranica), bisogna allora prendere atto della profondità delle considerazioni che aveva svolto Aristotele; e la tesi dello Stagirita è confermata proprio dagli studi di Leroi-Gourhan, che ne *Il gesto e la parola* (Torino 1977), afferma, non senza dichiararsi stupito dalla sua stessa conclusione, che l'uomo «è stato cominciato dai piedi» (p. 78). Concludiamo questa panoramica spendendo qualche parola sulla quattordicesima indagine (*La luce nell'ottica dei Greci*, pp. 228-238). Goethe afferma in un distico divenuto celebre che «Se l'occhio non avesse la natura del sole, / Il sole non potrebbe mai

mirare» (con qualche variante, ma non di senso, esso compare nella *Teoria dei colori*, 1810). La fonte di Goethe è, secondo Longo, Plotino, che nelle *Enneadi* I 6, 9, utilizza, riferendosi all'occhio, il termine *helioeides*, di cui il «sonnenhaft» goethiano è un calco perfetto. L'A. rintraccia correttamente un antecedente di quest'impiego linguistico in Platone (*Repubblica*, 508a-b): occhio e vista, pur non essendo il sole, sono *helioeidestaton ton organon*. L'esame compiuto dall'A. delle teorie greche sull'ottica della luce parte dunque, opportunamente, dal *Timeo* platonico (45b ss.), dove il meccanismo della visione è spiegato mediante la teoria dell'incontro combinato del «flusso visivo» interno con la luce diurna; questa «partecipazione attiva» dell'occhio nel processo della visione, di cui Platone è un grande fautore, ritorna peraltro nei trattati pervenutici dell'*Ottica* di Euclide, dove, nelle Proposizioni 18 e 20, si parla, accanto al «raggio solare», anche del «raggio visivo» (mentre Aristotele notoriamente sosteneva, con gli atomisti, che solo il «raggio luminoso» concorreva a determinare la visione, nei *Brevi trattati di storia naturale*, 437b 10 ss.). Il problema che l'A. affronta nel procedere dell'analisi è il seguente: uno dei postulati dell'ottica antica (rimarcato con forza da Teone Alessandrino nel suo *Euclidis Optica*, seppure in relazione al solo raggio luminoso), è che la direttrice del raggio, visivo o solare che sia, deve seguire il percorso più breve tra due punti, e cioè quello rettilineo (postulato che avrebbe ricevuto per la prima volta una formulazione scientifica con Anassagora, in A 77 D.-K.). Eccezioni che confermano questa regola unanimemente condivisa dagli scienziati «ufficiali» dell'antichità sono i fenomeni di riflessione (*anaklasis*) e di rifrazione (*diaklasis*), in cui però viene deviato solo il percorso del raggio, che risulta segmentato, ma non la sua configurazione strutturale. La supposizione che Longo delinea a questo punto è veramente di grande rilevanza storico-scientifica: pur senza ricevere un'adeguata formalizzazione matematica, accanto alla concezione «euclidea» dello spazio, che l'ottica rettilinea presuppone, devono aver probabilmente convissuto ipotesi esplicative dei fenomeni ottici basate invece su una nozione di «spazio curvilineo», e dunque «non euclidean», o quantomeno, come afferma cautamente l'A., «pre-euclidean». Ce ne vengono fornite due indicazioni: l'una la ritroviamo nelle teorie fisiche di Zenone di Cizio (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, 101), che parla, anticipando concezioni «relativistiche», di «movimento circolare della luce celeste». La luce disegnerebbe sulla terra un percorso rettilineo solamente perché la superficie terrestre appare piana ai nostri sensi, mentre per sua natura si curverebbe, a causa della curvatura della volta stellata; il secondo indizio proviene da un passaggio dell'*Agamennone* di Eschilo (vv. 280-316), laddove Clitennestra narra il tragitto compiuto dal messaggio di vittoria da Troia al palazzo degli Atridi in Argo. In questa descrizione, frutto della ricostruzione fantastica di Clitennestra, Longo vede «l'applicazione di una vera e propria balistica della luce» (p. 236), in quanto il segnale luminoso riceve il duplice effetto curvante della superficie terrestre e della volta celeste, descrivendo una sequenza di traiettorie paraboliche. Ci sembra infine doveroso segnalare il diciannovesimo saggio (*Quella colonna del Sunio. Forma e frammento in Carlo Diano*, pp. 301-313) in cui l'A. celebra questa eminente figura di «filologo atipico» (p. 301), di cui viene ricordata l'interpretazione della cultura greca come «civiltà della forma» (e consegnata da Diano a *Forma ed evento. Principi per una*

interpretazione del mondo greco, Venezia 1952), e a cui, va detto, Longo dedica l'intero lavoro. "Attualità e distanze" è il sottotitolo di questo libro: le "distanze" che ci separano dalla grecità sono innanzitutto storiche, e per ciò stesso ineludibili; tuttavia questo immenso patrimonio culturale è anche un'eredità che è la stessa storia a consegnarci, e come tale è sempre suscettibile di divenire "attuale", funzionalmente alla nostra capacità di riallacciare con esso le fila di un dibattito basato sul confronto fra diversità. *Dialogos* quindi, che se non costituiva l'universalità greca in senso debolmente astratto, ne manifesta però di certo "l'essenza".

Claudia Luchetti

K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, a cura e con una postfazione di S. Giammusso, Napoli 2001, pp. 161.

A 40 anni dall'influente saggio di Hans-Georg Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik* (1961), il rapporto tra la filosofia hegeliana e il pensiero greco non cessa di essere oggetto di un vivo dibattito filosofico, che ha dato e che continua a dare luogo ad interpretazioni diverse, talvolta in netto contrasto fra di loro. Il volume di Klaus Düsing *Hegel e l'antichità classica* si inserisce in questo contesto come un documento di eccezionale importanza. In primo luogo perché è il primo libro pubblicato in lingua italiana da questo eminente studioso, noto a livello internazionale per i suoi fondamentali contributi sul rapporto recettivo-interpretativo di Hegel nei confronti del pensiero antico - basti citare il volume *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983; ma tantissimi e di gran pregio sono i saggi che ha dedicato all'argomento, in parte elencati nella Bibliografia (pp. 119-134) e nella postfazione di Giammusso (pp. 135-161) (un elenco delle sue pubblicazioni è consultabile su internet: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/phil/org/duesing.htm>). In secondo luogo perché, riproducendo cinque lezioni tenute presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel 1998, questo libro offre al lettore italiano il privilegio di trovare analizzata nella forma chiara e sintetica, che solo uno scritto preparato per l'esposizione orale può avere, una materia di per sé molto articolata ed estremamente complessa.

Il libro è suddiviso in cinque sezioni, le prime due dedicate a Hegel e Platone, la terza e la quarta a Hegel e Aristotele, l'ultima all'estetica hegeliana in rapporto all'arte classica. Nell'*Introduzione* Düsing chiarisce subito le linee che dirigono il suo lavoro critico-interpretativo, scrivendo: «Nella sua ricezione produttiva dei Greci Hegel non si rivolge affatto contro le teorie moderne della soggettività; in verità queste sono per lui provvisorie, astratte o unilaterali; si tratta quindi di concluderle ad un compimento sul terreno speculativo dell'ontologia e della dialettica antiche. È manifesto che l'interpretazione hegeliana dell'antichità greca classica è caratterizzata dalla propria prospettiva sistematica, anche se lo sviluppo del suo pensiero è sollecitato intensamente dalla stessa anti-

chità classica. Per riconoscere nell'interpretazione hegeliana proprio le trasformazioni ed il loro senso sistematico, è necessaria una breve interpretazione delle teorie di Platone e di Aristotele, indipendente dalle prospettive interpretative hegeliane, che tenga conto dei risultati della ricerca; poi si potrà far emergere il modo in cui Hegel le comprende ed il loro significato per la sua filosofia speculativa. Nella considerazione della teoria hegeliana dell'arte classica si dovrà determinare la ricezione hegeliana del classicismo di Winckelmann, il suo oltrepassamento e la fondazione speculativa di un platonismo estetico» (p. 10). Nel seguito del discorso, lo studioso si attiene scrupolosamente ai criteri ermeneutici che ha enunciato e procede sviluppando gli intenti programmatici che ha delineato in un coerente intreccio argomentativo, che qui può essere soltanto accennato.

Nella prima sezione, *La dialettica nel Parmenide di Platone e l'interpretazione hegeliana* (pp. 13-32), ricostruisce la dialettica della seconda parte del dialogo (che non ritiene platonica, bensì eleatico-zenoniana, anche se rielaborata da Platone), incentrata sulla dimostrazione di ipotesi contrapposte, in un contesto che rimane programmaticamente aporetico e che prepara *ex negativo* la strada per l'ontologia degli *eide* delineata nel *Sofista*. Sottolinea poi come questa dialettica "negativa" sia stata un importante punto di riferimento per Hegel fin dalle prime fasi del suo pensiero e soprattutto nel periodo di Jena, quando costituisce il modello della dialettica e della logica che precedono la metafisica, ossia la conoscenza positiva dell'Assoluto. Nella seconda sezione, *Ontologia e dialettica nel Sofista di Platone e nell'interpretazione speculativa di Hegel* (pp. 33-52), Düsing ripercorre la dialettica dei generi sommi abbozzata in questo dialogo, che non è di tipo specificante, come il procedimento diairetico che investe le altre idee, ma è una dialettica del collegamento, che connette alcuni generi e ne separa altri, secondo precisi schemi di partecipazione, che non implicano un'inclusione o una coincidenza di significato fra gli opposti, per cui la contraddizione viene evitata. Quanto all'interpretazione di Hegel nelle *Lezioni sulla Storia della filosofia*, in base alla quale nel *Sofista* viene affermata l'unità di determinazioni contrapposte, Düsing chiarisce che è guidata dalla logica dialettico-speculativa di Hegel. Se, infatti, Platone e Hegel condividono il tipo fondamentale di un'ontologia universalistica, idealistica e dialettica, tuttavia Platone, con la metessi dei generi sommi, evita la contraddizione, mentre Hegel non solo la "commette", ma ne fa il processo essenziale nell'autodeterminazione pensante della soggettività attraverso le categorie da essa stessa prodotte.

La terza sezione si intitola *Tipi fondamentali dell'ontologia in Aristotele e Hegel* (pp. 53-75). Düsing traccia i contorni dell'ontologia aristotelica, così come si è evoluta dallo scritto sulle *Categorie* alla dottrina dell'*ousia* contenuta nei libri VII e VIII della *Metafisica*. Nella sua fase più matura, Aristotele mantiene la concezione dell'*ousia* come fondamento indipendente, ma intende l'*eidos* come sostanza prima, in quanto essenza (*ti en einai*) di un individuo; sviluppa inoltre la dottrina della differenza fra *dynamis* ed *energeia*, fra possibilità e realtà, che rende possibile la processualità degli enti, e concepisce il motore immobile come attività pura, collegando la sua ontologia realistica alla teologia filosofica. Düsing mostra poi che Hegel interpreta la metafisica aristotelica come ontoteologia che porta a compimento la teoria platonica delle idee sul

piano della individualità e della soggettività. Nella quarta sezione, Noesis noeseos e soggettività assoluta. La teologia aristotelica e la trasformazione di Hegel (pp. 77-96), ripercorre la dottrina del motore immobile, del *Nous* divino, così come è sviluppata da Aristotele in *Metafisica* XII e poi mostra come Hegel la reinterpreti in base alla teoria della soggettività, per cui è il *Nous* divino che, pensando, produce esso stesso le proprie determinazioni noetiche e le collega, fondando, come intelletto intuitivo, l'unità di soggetto ed oggetto, di possibilità e realtà.

Infine, nella sezione intitolata *Compimento e fine dell'arte classica. L'estetica di Hegel* (pp. 97-117), Düsing concentra il suo discorso sul valore attribuito da Hegel all'arte classica come espressione sensibile dell'ideale o «esposizione del divino nella sfera della sua exteriorità», cioè come religione dell'arte. Nell'opera d'arte ben riuscita, cioè bella, l'idea si manifesta nella sua apparenza (*Schein*) e nell'*Estetica* Hegel definisce il bello proprio come «apparire sensibile dell'idea» o «soggettività concreta», cioè realizzata nell'individuale. Così, «specie nelle sculture degli dei, l'arte classica forma l'ideale estetico come criterio valido di quello che l'arte è e può fare. Hegel interpreta quest'arte con determinazioni di un platonismo estetico integrato nella sua teoria e fondato speculativamente. In maniera paragonabile Hegel intende l'ontologia e la dialettica di Platone e l'ontoteologia di Aristotele come teorie classiche i cui contenuti essenziali sono di validità paradigmatica, e li integra nella sua filosofia» (pp. 115-116).

Raffaella Santi

M. Capati, *Il maestro abnorme. Benedetto Croce e l'Italia del Novecento*, Firenze 2000, pp. 164.

Quello di Massimiliano Capati è un libro difficile da classificare; tanto più difficile se si pensa all'ampiezza e al tipo dell'argomento che vi è trattato. Un saggio dedicato a Benedetto Croce e l'Italia del Novecento sembra, in effetti, inevitabilmente "stretto" tra due alternative. La prima è quella di una ricerca erudita, che analizzi e ordini nel dettaglio le fonti, i testi e i documenti. La seconda alternativa è quella di un libro "militante", filosoficamente e storicamente impegnato, nel quale sia discussa la personalità filosofica – e non soltanto – di Croce e, con essa, la sua presenza nell'Italia del secolo scorso. Entrambe queste linee hanno avuto rappresentanti illustri. Ripercorrerle adesso, dopo decenni di ricerche e polemiche, sarebbe stato difficile, se non proprio impossibile, senza dare l'impressione di ripetere un libro in buona parte già scritto; un lavoro in fondo accademico nel senso peggiore, sterile, stantio. Capati è riuscito a sfuggire a questo rischio in modo personalissimo, "inventando" un libro insieme documentato e sorprendente, rigoroso e piacevole da leggere, del tutto singolare. L'idea centrale è racchiusa nel titolo: "Il maestro abnorme". In questa formula sta la chiave di lettura che permette a Capati di selezionare un materiale vastissimo e di presentare, in un volume compatto, la sua affascinante lettura del rapporto tra Croce e l'Italia del Novecento. Il problema viene impostato nei primi tre saggi: "Evento e ossessione", "Un pensiero

eversivo", "La decisione al sistema". Capati scava fino a scoprire le origini del pensiero crociano: origini filosofiche, storiche, ma anche psicologiche. La grandiosità di un'opera e di un'esperienza di pensiero, spesso interpretate come se costituissero un blocco monolitico, nasconde tensioni e punti irrisolti nel momento stesso in cui quel pensiero nasce, prende forma. Capati le mette in luce partendo da un singolo evento a cui assegna un significato, per così dire, simbolico: «Non spiega nulla ma è tuttavia motivo di meditazione il fatto che l'esperienza più intensamente *normativa* del Novecento italiano abbia inizio con un trauma incancellabile: la perdita della famiglia nel terremoto di Casamicciola del 1883» (pp. 9-10).

Normatività e trauma; eversione e codificazione, magistero e carattere abnorme di esso: questi sono i poli entro cui si muove l'esperienza crociana. All'inizio del Novecento, l'epoca in cui viene pubblicata l'*Estetica*, il pensiero di Croce doveva ancora assumere quel carattere "definitivo", che avrebbe determinato il tono della sua produzione seguente e delle reazioni suscitate da essa. A questa fase ancora incerta, in cui sono più visibili i contrasti che la successiva esperienza crociana avrebbe in qualche modo celato (senza risolverli o cancellarli) sono dedicate pagine molto suggestive. Dell'*Estetica* Capati ricostruisce l'effetto dirompente, eversivo: «Non si fa storia degli intellettuali italiani di primo Novecento se non si capisce la carica di novità che il discorso di Croce riusciva a portare ogni volta nella cultura contemporanea. (...) Il panorama culturale di allora era molto diverso da quello attuale, frantumato e in certo senso irraggiungibile. Un solo libro poteva produrre mutamenti decisivi. L'*Estetica* fu uno di questi libri. (...) Un libro in cui era spiegato che nell'opera d'arte nulla valeva il riferimento a un sentimento, a una morale, a un oggetto di natura, nulla valeva la sua collocazione in una serie cronologica o in un genere letterario» (pp. 23-24). Il potenziale eversivo dell'estetica crociana fu avvertito proprio dai lettori più giovani e inquieti, da Longhi, Boccioni, Serra, fino a Papini e, addirittura, a Rensi: «È qui la stranezza. Quest'uomo di sentimenti risorgimentali, ottocenteschi, aveva decretato in Italia l'inizio del Novecento» (p. 27). L'intrico di reazioni, giudizi, prese di posizione che hanno segnato la prima ricezione dell'*Estetica* – e, dunque, la "nascita" del Novecento italiano –, le "schermaglie" nate intorno a questo libro, tutto ciò è ricostruito con grandissima ricchezza di documenti, ma anche con vivacità davvero inusuale. Ne emerge un'immagine sorprendente, "improbabile", per usare un aggettivo caro all'autore: l'*Estetica* consacra Croce maestro di "discepoli" che egli non può non guardare con diffidenza; costoro colgono motivi reali del suo pensiero proprio nel momento in cui il loro atteggiamento, il loro modo di essere e di pensare, segna una inconciliabile frattura rispetto al filosofo; il sistema di Croce si costruisce, almeno in parte, attraverso il confronto critico e il contrasto verso coloro che pure potevano richiamarsi a posizioni e motivi ispiratori autentici dell'*Estetica*. Le tensioni del Croce di inizio secolo sono come esemplificate dal suo rapporto con l'opera di Pascoli e D'Annunzio. La polemica verso i contrasti e gli squilibri dei due poeti è, come Capati mette finemente in luce, una lotta che Croce conduce anche contro se stesso, contro una "tendenza" profonda della sua personalità e della sua filosofia: «L'uomo che aveva dovuto ricomporre le tendenze dirompenti della sua psiche, portava una sorta di rancore verso gli irresoluti, i confusi. Lo squilibrio di Pascoli doveva creargli una specie di rigetto» (p. 36). L'*Estetica* gode di una straordi-

naria fortuna, ma il suo influsso è, nella cultura del Novecento – non solo italiana: si vedano le interessanti pagine su René Wellek – tanto più profondo e ramificato, quanto meno è riducibile a una semplice “filiazione” dottrinale. Proprio il carattere “abnorme” di questo libro, delle sue tensioni, ne fa ritrovare motivi ispiratori in esperienze all’apparenza disparate.

Il percorso che porta Croce dalla dispersione giovanile all’elaborazione, filosofica ma anche stilistica, del sistema è ricostruito nel terzo saggio. Ancora una volta, Capati insiste sul trauma che segna la primissima esperienza crociana. Segue, in anni di lavoro difficile, tormentato, una ricostruzione ottenuta attraverso l’impressionante dedizione alle ricerche storiche ed erudite, attraverso lo stesso interessamento e l’infatuazione per il marxismo. L’*Eстетica* è collocata alla fine di questo tortuoso processo. Essa «annuncia ma non decide il futuro impianto sistematico: è invece una sorta di primo profondo chiarimento» (p. 62). È con la produzione e il continuo confronto critico e polemico degli anni seguenti (la *Critica* nasce appunto nel 1903) che l’opera di Croce acquisisce la sua configurazione definitiva. Nel 1907 l’*Eстетica* è sottoposta a una decisa revisione stilistica: solo allora comincia a diventare l’*Eстетica* che tutti hanno letto. Si ha qui una delle intuizioni più interessanti di Capati. Non filosofo o storico della filosofia di mestiere, egli trova nell’analisi stilistica una chiave di lettura originale, e per molti versi illuminante, per seguire la formazione della filosofia di Croce. La questione della “nascita” del sistema crociano nella sua forma compiuta diviene allora quella del processo attraverso cui Croce diventa scrittore e scrittore filosofico. Più ancora che la *Logica* è la *Filosofia della pratica* a offrire gli spunti più suggestivi in questo senso. Di quest’opera Capati riesce a cogliere le tensioni che ne fanno un libro singolarmente composito, ambiguo e multiforme dietro il suo volto «seriale e didascalico» (p. 82). Le parole del *Contributo*, in cui Croce riconosce alla *Filosofia della pratica* un aspetto quasi autobiografico, acquistano così il loro significato più pieno: «L’organizzazione trattatistica e didascalica della massa di dati portati dall’esperienza risponde infatti a un sistematico lavoro di distruzione e formalizzazione non solo empirica del vivente. Senza riuscire ad evitare – nonostante la conquista della *distinzione* – la contaminazione dei diversi piani del discorso, che a un certo punto è evocata e esorcizzata col nome di *morbo*» (pp. 84-85). La novità e l’intelligenza di una simile lettura sono, a mio parere, indiscutibili: l’analisi stilistica non porterebbe soltanto, come osserva Capati, un contributo nuovo alla critica su Croce (p. 81), ma permetterebbe di leggere in modo inaspettato le pagine di tanti classici del pensiero.

Non mi soffermo sui restanti saggi che compongono il volume (su tutti, va segnalato “Metamorfosi del barocco”), volume che è concluso da una elegante e utilissima serie di note bibliografiche relative ai singoli capitoli. Vorrei soltanto sottolineare ancora una volta l’originalità, l’interesse e la singolare capacità di attrarre il lettore. Il *maestro abnorme* è stato pubblicato nella “Biblioteca di letteratura” diretta, per le edizioni Pagliai Polistampa, da Enzo Siciliano. La veste tipografica è curata, ma non mancano purtroppo alcuni refusi. Ne segnalo soltanto uno, proprio sul risvolto di copertina: Massimiliano Capati non è nato nel 1948, ma venti anni dopo.

Riccardo Chiaradonna

Una scelta di inediti di Luigi Scaravelli, sezione a cura di M. Corsi, in «il cannocchiale», 1999, n. 1, pp. 148-253.

L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell’astratto*, a cura di V. Stella, Soveria Mannelli, 1999, pp. 147.

L. Scaravelli, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Soveria Mannelli, 1999, pp. 216.

L. Scaravelli, *Le lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. Brazzini, Soveria Mannelli, 2000, pp. 258.

Grazie al lavoro di alcuni studiosi coordinati da Mario Corsi negli ultimi due anni sono stati pubblicati diversi scritti inediti di Luigi Scaravelli, che riportano l’attenzione su un pensatore la cui notorietà non è pari al valore speculativo delle sue riflessioni.

La prima serie di scritti, apparsa su «il cannocchiale» (1/1999), comprende: *Due scritti sul Sofista*, *Scritti su Cartesio*, *Alcuni manoscritti per la seconda edizione delle Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, *Due scritti su Hegel* e *Note di lettura agli Scritti giovanili di Hegel*. Inoltre nella rivista sono presenti un *Curriculum* e le *Notizie sulla carriera didattica e sulla operosità scientifica* redatti dallo stesso Scaravelli, che ne chiariscono il percorso speculativo. Il valore scientifico degli scritti, curati rispettivamente da Guido Traversa, Giuseppe D’Acunto, Hansmichael Hohenegger e Massimiliano Biscuso, è rilevante per un duplice motivo. In primo luogo vengono esaminate alcune tematiche della filosofia cartesiana, kantiana ed hegeliana che, oltre ad essere di notevole interesse speculativo, sviluppano alcune riflessioni presenti nelle opere pubblicate. In secondo luogo l’esame della questione dell’immagine e del non-essere, svolto nei *Due scritti sul Sofista*, mostra come l’interesse rivolto da Scaravelli alla filosofia platonica sia fondamentale per comprendere alcune concezioni della sua opera principale, la *Critica del capire*, pubblicata nel 1942.

Il secondo testo apparso è *La logica gentiliana dell’astratto*, curato da Vittorio Stella; in esso sono pubblicati ampie parti della tesi di laurea che Scaravelli discusse all’Università di Pisa nel 1923, relatore Armando Carlini, e, in appendice, appunti su testi di Gentile, De Ruggiero e Carlini. Nella tesi Scaravelli concentra la sua attenzione sulla logica dell’astratto e sulla sua funzione all’interno della filosofia attualistica. Il filosofo fiorentino si interroga sul rapporto che lega la *Teoria generale dello spirito* ed il *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cercando di comprendere se i due testi gentiliani ripropongano in modo identico il nucleo teoretico dell’attualismo, oppure se la teoria venga sviluppata. L’analisi della relazione fra logo astratto e logo concreto conduce Scaravelli ad affermarne l’inscindibilità nell’unità dello spirito: il pensato è *unum et idem* con il pensiero che lo genera. In tal senso l’astratto è «il problema del formarsi dell’oggetto in cui si appunta la coscienza con cui si compie il ritmo autocoscien-te» (p. 60). Il *Sistema di logica*, in cui viene approfondito il problema del conoscere inteso come processo del formarsi dell’oggetto e del rapporto con il soggetto, è quindi un proseguimento ed uno sviluppo della *Teoria generale*. Mediante questa interpretazione dell’astratto Scaravelli opera una rivalutazione delle scienze, che nei testi gentiliani sono invece relegate alla pura oggettività, separata dall’attività concreta dello spi-

rito. Se l'astratto è inscindibile dal processo dialettico dello spirito, le scienze particolari assumono il valore assoluto della vita spirituale; in tal modo le leggi scientifiche non sono chiuse nell'oggettività del dato ma connesse con l'attività di ricerca che le scopre. La tesi di laurea getta luce dunque sulla riflessione successiva del filosofo fiorentino.

Nel volume *Il problema della scienza e il giudizio storico*, curato da Mario Corsi, sono stati pubblicati diversi inediti, oltre ad essere stati ristampati gli scritti di Scaravelli dedicati a Kant, Hegel ed Heidegger apparsi negli anni in varie riviste. Il primo gruppo di inediti, intitolato *Riflessioni su l'Analitica dei principi*, fa parte del lavoro che il filosofo fiorentino svolgeva sull'Analitica kantiana e di cui pubblicò solo il saggio *Kant e la fisica moderna*. Nell'*Avvertenza* viene ribadito il centro delle riflessioni di Scaravelli sul Kant teorico della conoscenza scientifica: la dimostrazione della presenza nella *Critica della ragion pura* della «giustificazione teoretica proprio di quella concezione della scienza che oggi è in fiore» (p. 13). Ne *La forma mentis della fisica classica*, che doveva essere il primo capitolo del lavoro sull'Analitica, Scaravelli analizza una conferenza del fisico H. A. Lorentz evidenziando come nelle concezioni di corpuscolo, spazio, tempo, moto sia presente la struttura concettuale della fisica classica. Il secondo gruppo di inediti pubblicato è *Prime redazioni della Critica del capire ed altri scritti*. In esso sono presenti l'*Introduzione alla Critica del capire* e la *Critica del metodo*, entrambi eliminati dalla versione definitiva dell'opera. Attraverso la *Critica del metodo*, che doveva essere il capitolo iniziale della *Critica del capire*, trova compiutezza l'esegesi scaravelliana di Croce. Scaravelli analizza la possibilità del sistema crociano di assumere e giustificare la novità del reale, al fine di determinare se la realtà elaborata dalla logica crociana mantenga la sua individualità storica o se si dissolva nell'universalità delle forme dello Spirito. Gli ultimi inediti pubblicati sono relativi al lavoro che Scaravelli preparava su Croce che non venne mai ultimato, intitolato *Dalla logica come scienza del concetto puro alla logica come teoria del giudizio individuale*. In questi scritti si evidenzia la necessità di analizzare l'identità crociana di filosofia e storia sulla base della genesi e struttura del concetto puro, cercando di delinearne una sorta di "storia ideale".

L'ultimo testo pubblicato, *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, curato da Gianfranco Brazzini, riproduce uno degli ultimi corsi tenuti all'Università di Pisa. Il volume è basato sulla revisione dei quaderni di appunti di alcuni allievi: nella prima parte del corso vengono esposti i fondamenti della fisica cartesiana (lezioni I-VIII), nella seconda (lezioni IX-XLIX) viene analizzata la teoria fisica, logica e metafisica di Leibniz. Dopo aver mostrato come Leibniz critichi la concezione cartesiana dello spazio elaborando il principio del *conatus* che segna il passaggio dalla fisica alla metafisica, Scaravelli espone la problematica logica leibniziana attraverso l'esame accurato di testi quali l'*Ars combinatoria* e il *Discorso di Metafisica*. Nel capitolo dedicato alla metafisica leibniziana Scaravelli approfondisce il tema del possibile e del reale all'interno della *Teodicea*, la concezione della sostanza individuale nella *Monadologia* e il rapporto tra prescienza divina e significato del male nel *Dialogue effectif sur la liberté et sur l'origine du mal*. Nelle *Lezioni su Leibniz*, oltre a manifestarsi il talento di Scaravelli nell'analizzare le teorie filosofiche, è evidente l'importanza data dal filosofo fiorentino a Leibniz nel tra-

passo storico da Cartesio a Kant. Il corso del 1953-54 è rilevante per un duplice motivo. In primo luogo si ha la possibilità di osservare, attraverso l'analisi della fisica cartesiana e leibniziana, la riflessione scaravelliana sul rapporto fra metodologia delle scienze e filosofia, che occupa una parte fondamentale della sua speculazione. In secondo luogo tutti i temi esaminati nelle lezioni – verità di ragione e verità di fatto, sostanza individuale, possibile e reale – sono analizzati alla luce del problema della libertà e della giustificazione teoretica dell'individuo: si evidenzia così il legame con le concezioni della *Critica del capire*, oltre a potersi notare un possibile sviluppo delle tematiche della contrarietà, della contraddittorietà e dell'identità rispetto all'opera del '42, il che permette di comprendere meglio la parabola teoretica di un pensatore tanto importante quanto ancora troppo poco noto.

Fabrizio De Luca

Filosofie della religione, in «Hermeneutica», Brescia 2000, pp. 429.

L'annuario di filosofia e teologia, fondato da Italo Mancini, ha dedicato il numero unico relativo all'anno 2000, curato e introdotto da Piergiorgio Grassi, al tema delle "Filosofie della religione". Nel volume confluisce una serie d'interventi (quattordici), quasi tutti di studiosi italiani, che vanno a sondare e ad indagare ambiti anche abbastanza lontani tra di loro, con il risultato di fornire un quadro rappresentativo e variegato dei nuclei tematici dominanti soprattutto negli ultimi decenni del Novecento. Ne viene fuori un'opera che, pur non avendo pretese di sistematicità, rappresenta un ottimo supporto per chi volesse rendersi conto degli esiti e degli sviluppi recenti raggiunti nel campo della filosofia della religione, non solo in area continentale. Ciononostante è possibile cogliere e notare una particolare e diffusa sensibilità nei lavori proposti, rintracciare un filo rosso o un fattore comune trasversale all'interno degli articoli, alla luce del quale potere leggere o interpretare l'intera raccolta. Innanzi tutto l'attenzione ad autori affermati e autorevoli come Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion etc., non impedisce anzi integra una trattazione che procede per aree geografiche; così abbiamo una serie d'interventi, ad esempio, di Giacomo Canobbio sulla teologia della liberazione, oppure di Adriano Fabris, Marco Ravera, Armando Savignano, Carlo Scilironi, i quali si preoccupano di fare il punto della situazione, riguardo alla filosofia della religione in ambito tedesco, francese, spagnolo o italiano, fornendo una serie di contributi di ampio respiro. Lo sforzo tangibile è quello di rielaborare ed offrire *input* che provengano un po' da tutte le fonti e direzioni, in modo da proporre un quadro ampio e sfaccettato delle posizioni presenti all'interno del dibattito contemporaneo. Cosicché si spiega la trattazione di autori come Casper, Dalferth, Henry, Zubiri, Caracciolo, Mancini, come pure l'inclusione di una scheda storiografica, che traccia le linee dei vari movimenti e delle scuole principali presenti sul territorio italiano, a dimostrazione di un riguardo non esclusivamente rivolto alla dimensione teoretica.

A uno studio della filosofia della religione come fatto prettamente occidentale si affian-

ca, in aggiunta, il tentativo di esaminare la valenza di tradizioni filosofico-religiose, generalmente meno scandagliate, nelle quali tuttavia l'intreccio risulta ugualmente fruttuoso e complesso. Stiamo parlando del tentativo di portare alla luce esperienze che nascono dal confronto con la tradizione orientale, con il pensiero religioso russo o con il pensiero patristico bizantino (così come vengono recepiti ed assimilati nell'ambito della filosofia neogreca contemporanea), confronto indispensabile per evitare la cosiddetta idolatria dell'europeizzazione e recuperare, invece, la specificità della tradizione autoctona (Begzos). Stiamo parlando, tuttavia, anche del complicato intreccio esistente all'interno del mondo islamico, tra una filosofia tradizionalmente screditata, poco fruibile e soprattutto considerata, almeno fino alla fine dell'Ottocento, fonte di contaminazione del messaggio rivelato, e l'Islam, tendenzialmente autosufficiente e antimoderno e ostile a ogni forma di relativismo religioso e culturale, che al contrario l'Occidente tenderebbe mirabilmente ad incarnare. Contro ogni 'pensiero debole' la filosofia islamica mira a recuperare «l'eredità», la *turath*, come elemento di garanzia a partire dal quale fondare la propria stabilità e intraprendere l'islamizzazione della modernità. Se nell'intervento di Massimo Campanini appare chiaro, quindi, il problema di instaurare un dialogo non specioso tra filosofia e religione all'interno dell'ecumene islamica, non meno problematico e arduo appare il compito quando, con Natale Terrin, si va a prendere in considerazione l'eventualità di rintracciare vere e proprie filosofie indù della religione. L'intento è espressamente quello di sollevare una questione, di per sé nevralgica, ossia in che misura e fino a che punto sia possibile parlare, in contesto induista, di un pensiero e di una filosofia della religione, così come normalmente viene intesa in contesto occidentale. Tanto più che il concetto di «religione» in quanto tale, proviene dalla tradizione cristiana e viene importato in epoca di colonialismo; a maggior ragione il concetto di «filosofia della religione», che, completamente avulso e disancorato dalla cultura autoctona, è frutto di un'impostazione illuministica eteronoma. Ciò che si evince, infatti, è l'assoluta contraddittorietà di una tale disciplina, essendo essa una prima sostanziale forma di separazione del soggetto dall'oggetto, di presa di distanza, di perdita dell'unità totale e originaria alla quale l'uomo, contrariamente, dovrebbe sempre tendere. Il pensiero induista, la filosofia religiosa induista, mira strutturalmente alla liberazione, alla *reductio ad unum*, alla riscoperta di un immediato rapporto contemplativo con il mondo (di cui le composizioni poetiche Haiku sarebbero un esempio); pertanto l'introduzione di una riflessione separata, di una cesura rispetto al supremo, non solo è infruttuosa e priva di senso, ma anche pericolosa, perché origine della prima forma di «dissipazione dell'esperienza religiosa». La vera filosofia religiosa induista, è la conclusione, non può che essere mistica!

In questo modo siamo giunti all'individuazione di un secondo tema trasversale, di una seconda preoccupazione che traspare dagli interventi di più o meno tutti gli studiosi: quella di salvaguardare la specificità della filosofia della religione, o meglio, di indagarne lo statuto epistemologico, allo scopo di garantirla, ma anche di distinguerla da altro (ad esempio dalla filosofia religiosa o dalla fenomenologia della religione). Di certo gli esiti sono differenti a seconda degli autori e delle scuole di riferimento, tuttavia comune è l'esigenza e il bisogno di una trasparenza metodologica, che denota

il desiderio di una fondazione, di un riconoscimento disciplinare. Non stupisca, dunque, la diversa accezione con cui, autori quali Caracciolo o Mancini, utilizzano la definizione *filosofia religiosa*, ora intesa come studio del religioso, in quanto struttura costitutiva apriori dell'uomo, ora come ricerca della religione con la sola logica filosofica. Né più semplice e univoco è il discorso quando, con i lavori di Micheletti e Di Caro, ci trasferiamo in ambito anglosassone e analizziamo la più recente filosofia analitica della religione, e nello specifico autori quali Plantinga, Phillips o Sweetman. Per cui si passa da posizioni evidenzialiste e fondazionaliste, a posizioni che tendono a ricondurre il ruolo della filosofia della religione all'analisi e al chiarimento del discorso religioso, anche da un punto di vista grammaticale, senza che essa intervenga nella presa di posizione relativa alla credenza religiosa. Le molteplici possibilità, comunque, sembrano indicare un attenuarsi dell'ostruzione radicale nei riguardi degli asserti religiosi.

All'interno della preoccupazione di giungere ad uno statuto epistemologico per la filosofia della religione, notiamo un terzo fattore di interesse, che ci sembra ricorra con una certa insistenza. Sin dall'intervento di De Vitiis, relativo al metodo fenomenologico-trascendentale di Richard Schaeffler, si evince (anche in autori quali Hessen e Trillhaas) la volontà di difendere la specificità e il primato del fenomeno religioso rispetto a qualsiasi tipo di indagine razionale, che su di esso necessariamente si fonda. In questo può risultare d'aiuto la fenomenologia della religione, che agisce da correttivo di una filosofia che pretende di porre e produrre, e non di presupporre l'oggetto della propria riflessione. Ontologia fenomenologica e fenomenologia della religione hanno in comune la consapevolezza che in principio c'è la rivelazione, la manifestazione, il sacro inteso come nascondimento di qualcosa di cui innanzi tutto prendere atto. La stessa filosofia di Heidegger sarebbe, secondo Schaeffler, fortemente radicata nella fenomenologia, proprio in virtù di un'ontologia considerata strutturalmente legata all'evento, alla manifestazione epocale storica; per cui l'*Ereignis*, l'*Es gibt*, introdurrebbe la dimensione storica nella fenomenologia della religione, e addirittura, se seguiamo l'interpretazione di Bernhard Welte, potrebbe significare non più il Dio dell'onto-teologia, ma il sacro da cui il Dio proviene. Inoltre, per Schaeffler, va riconosciuto a Dio un'autonomia e una priorità legata al fatto che Egli, non solo non può essere ritenuto oggetto fra gli oggetti (poiché l'esperienza religiosa ha la caratteristica di essere un dono, che sfugge alla rappresentatività), ma in più si impone come ciò che è in grado di aprire nuovi orizzonti e dunque nuovi modi di darsi degli oggetti.

Interpretata da Jean-Luc Marion (di cui riferisce Aguti) invece, la filosofia di Heidegger, congetturando l'essere come orizzonte di possibilità della divinità e appiattendolo il religioso a un'esperienza del divino "secondo la misura del *Dasein*", assume una vera e propria sembianza idolatrica, poiché s'inserisce in una tradizione che predilige il primato dell'essere a quello del bene o dell'amore. Al contrario, anche in questo caso, si sente il bisogno di porre l'accento sull'antioriorità del tempo donato, dell'inapparente, dell'appello assoluto rispetto all'io, il quale è chiamato a riconoscere il proprio carattere decisamente non-originario, e a lasciarsi saturare dalla donazione gratuita e paradossale. Anche in Marion la filosofia della religione tende a prendere le difese del

Kerygma, dell'icona inesauribile, e dunque a identificarsi in linea di principio con una fenomenologia della rivelazione.

La stessa riflessione eseguita da Ciglia, in particolar modo su Cohen, Rosenzweig, Buber e Lévinas, lascia evincere l'originale attenzione rivolta dal pensiero neoebraico alla categoria della intersoggettività, capace di garantire la relazione senza violare l'integrità del divino. Per questo tra i bersagli preferiti dalla critica neoebraica ci sono l'antropocentrismo della cultura occidentale e i suoi conseguenti approdi antiumanistici, che non solo rischiano di chiudere l'io in un solipsismo disperante, ma impediscono ogni possibilità di salvaguardare l'uno. Nell'interrelazione il tu divino non è più oggetto e l'io umano non è più ego centrato, né il mondo ormai appare come semplice materia. Esempio il caso di Rosenzweig, per il quale creazione, rivelazione e redenzione, sarebbero la cifra delle rispettive aperture tra Dio e mondo, Dio e uomo, uomo e mondo.

In conclusione possiamo senz'altro riconoscere che la filosofia della religione proposta in questa raccolta di saggi, ci pare ricca, molteplice e dalle tante sfumature. Certo, sostiene Piergiorgio Grassi al cominciare del testo, sembrano allontanarsi i tempi nei quali la teoria della secolarizzazione sembrava incarnare un destino sicuro e irreversibile.

Oreste Tolone

D. Massaro, A. Grotti, *Il filo di Sofia. Etica, comunicazione e strategie conoscitive nell'epoca di Internet*, Torino 2000, pp. 290.

Il libro nasce sotto lo stimolo delle lezioni sul *testo filosofico e sulle forme di comunicazione filosofica* tenute nell'anno accademico 1998-1999 presso l'Università di Bari. Nella suddivisione in capitoli autonomi e nel linguaggio spesso "a braccio" (vedi in particolare i capitoli 7-9 scritti da A. Grotti) il testo sembra rispecchiare l'organizzazione didattica e l'oralità ad essa sottesa e coniuga tecnicismi storico-filosofici con un'esposizione piana e alla portata di molti, giusto compromesso tra correttezza scientifica e divulgazione.

Il tema centrale dell'opera è di grandissima attualità: come si conciliano le nuove forme di comunicazione umana e sociale, germinate dall'uso dei computer e delle reti telematiche, con la tradizione del pensiero filosofico occidentale? Ovvero: che rapporto può esserci tra il libro, con i processi conoscitivi e riflessivi ad esso associati, e il modello comunicativo ipertestuale e multimediale suggerito dalla rete Internet? La soluzione proposta dagli autori batte l'aurea via mediana, che sulle gambe di equilibrio ed ironia scansa gli eccessi di catastrofismi ed ingenui ottimismo. Le nuove tecnologie non rappresentano né la sospirata panacea ai molteplici problemi della comunicazione umana, né l'orrido abisso che inghiottirà nell'oblio delle macchine onnipresenti la tradizione filosofica e umanistica donde proveniamo.

Costituiscono, senz'altro, uno strumento ricco di prospettive, attuali e futuribili, che,

come tutti gli strumenti, neutro non è, giacché influenza e dà forma all'uso che se ne fa. La sfida di oggi, per la filosofia, è riuscire ad interrogarsi, il più serenamente possibile, riguardo alla *tecnhe* o alle *technai*, indispensabili per un utilizzo 'umano', 'umanistico' e finanche 'dialettico' e 'didattico' dell'informatica.

Con l'inizio del nuovo millennio - è curioso che gli autori ci ricordino a più riprese il fatto di esser entrati nel XXI secolo con l'anno 2000 e non con il 2001 - non ci capita di porgere l'orecchio istupidito agli ultimi rantoli di una filosofia che molti davano per spacciata. L'avvento di Internet - e in questo, checché se ne dica, non vi è niente di paradossale - segna invece un rifiorire della riflessione filosofica e umanistica in senso lato. Ci si interroga in una maniera nuova, frutto degli stimoli molteplici che ci vengono dai mutamenti rivoluzionari in atto, nella società, nella cultura, persino nel nostro quotidiano, lento ma inarrestabile, deporre carta e penna per battere le dita frenetiche su una tastiera. Viviamo in un'epoca di passaggio, ma come sempre è accaduto nella storia del pensiero umano, non è dato traghettarci verso il futuro se non sulla scorta del passato. Dinanzi ad un computer, soggiogati dalla luminosità del monitor, dal cupo ronzio del modem che segnala l'accesso alla rete Internet, siamo ancora i nipoti di Platone. Anzi, rispetto al passato, abbiamo una *chance* in più per comprendere il pensiero del grande Ateniese. Perché se fu lui l'interprete principale del passaggio epocale da oralità a scrittura, noi, in qualche modo, lo possiamo essere rispetto alla transizione dalla scrittura libraria a quella elettronica, da un pensiero lineare ad uno ipertestuale. Come Platone, avvertiamo il dramma di testimoniare la perdita di qualcosa, l'immediatezza del discorso filosofico per le ampie, ma immobili, spire della riflessione affidata al testo scritto, la reale fisicità del libro per la fluida immaterialità del testo elettronico, immediatamente disponibile da un capo all'altro del mondo lungo i sentieri virtuali ed incerti delle reti telematiche. Come lui, nel battere nuovi sentieri, ci sforziamo di onorare e di recuperare la tradizione nella quale ci siamo formati, quella libraria, come un figlio fa con il padre: Platone inventò dialoghi scritti, noi inventiamo scritti elettronici. Ma alla fine del processo, ad una riflessione più attenta, la drammaticità del cambiamento si stempera nell'ironia serena di sapere, comunque, mantenuto il vecchio accanto al nuovo, perché il libro non ha soppiantato, bensì ha arricchito l'oralità filosofica ed Internet non soppianterà il libro ma ci fornirà, ci sta già fornendo, nuovi strumenti comunicativi e conoscitivi, che consegneremo alle future generazioni.

In discussione, oltre al rapporto tra filosofia e nuove tecnologie, è qui il ruolo stesso della filosofia, come palestra del pensiero umano, cui spetta di interpretare e di fornire senso, nel rispetto della tradizione, alle immense potenzialità del virtuale. Nella prima parte del libro, Massaro mostra, capitolo dopo capitolo, come il pensiero che ha prodotto l'attuale rivoluzione informatica e telematica scaturisca, o comunque non possa prescindere, dalle conquiste filosofiche del Novecento, nel campo della gnoseologia, dell'ermeneutica, della semiologia, della filosofia del linguaggio, della sociologia. È il *fil rouge* che unisce XX e XXI secolo, da Heidegger a Gadamer a Lyotard, da Frege, Russell e Wittgenstein a Popper, ai contemporanei Mc Luhan e Levy, per citare solo alcuni nomi. I capitoli dal primo al sesto, pur ricchi di suggestioni interpretative e godibili per la linearità della prosa, possono essere studiati come una sorta di manuale stori-

co-filosofico retrospettivo. L'autore non lesina, certamente, citazioni e spunti bibliografici per chi voglia approfondire questo o quell'argomento.

La seconda parte, curata da Grotti, unisce l'indagine teoretica ad un approccio più concreto, teso a mostrare come, di fatto, computer ed Internet possano essere utilizzati a fini educativi e didattici. Il linguaggio è quello dell'uomo abituato a parlare ai ragazzi, fiorito di suggestioni tratte dall'esperienza quotidiana e di metafore volte a solleticare la curiosità di un pubblico attento ed entusiasta. Per questo, c'è spazio all'analisi dell'approccio conoscitivo proprio delle nuove generazioni, cresciute con grande dimestichezza dell'audiovisivo, della comunicazione parcellizzata e complessa nel medesimo tempo, dal cellulare alla chiacchiera elettronica sulle *chat*, dal videogioco potenzialmente autistico alla comunità virtuale, che ridefinisce i concetti di spazio, tempo e socialità, mettendo in discussione il ruolo della coscienza individuale dinanzi ai fenomeni di globalizzazione e mondializzazione di cui Internet è la più esemplificativa delle metafore. L'irrompere delle nuove tecnologie nella società e nelle scuole di ogni ordine e grado rimettono in discussione i tradizionali metodi formativi e il conseguente approccio didattico alla materia. In quest'ottica, la filosofia non è semplicemente una materia come le altre, ma gode, in potenza, di un ruolo sovradisciplinare ed interdisciplinare.

A conclusione, vengono date indicazioni precise di come creare ed utilizzare concretamente un laboratorio didattico multimediale, sciogliendo il significato, spesso oscuro, di acronimi e americanismi informatici.

Completano l'opera un agile dizionario e una bibliografia di approfondimento, ricca di riferimenti classici ed attuali. Un punto di partenza ed un approdo sicuro per il futuro svolgersi del dibattito che si promette acceso e fruttifero.

Francesco Dipalo

A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano 1999.

L'interesse e l'originalità di questo volume consiste nell'aver centrato il problema dell'identità sul tema dell'autenticità in termini che possono essere esplicitati dal seguente interrogativo: in base a quali nostre intuizioni siamo disposti ad ascrivere alla nostra esistenza il valore di una vita che realizza al meglio la nostra identità, la rende cioè autenticamente conforme a ciò che vorremmo o avremmo voluto essere? Così impostata la questione dell'identità personale esclude che si possa fornire alla domanda una risposta che si basi su parametri esterni di razionalità e quindi su una nozione cogente di universalità, ossia che escluda tutto ciò che attiene ad una prospettiva di prima persona, cioè riflessiva. L'autorealizzazione, – pena, in caso contrario, la caduta in una forma di solipsismo estremo – rappresenta il nucleo centrale di una costellazione di valori che hanno a che fare con quelli collegati alla socialità, alla giustizia ecc. e in genere alla relazione con altri individui, ossia al problema del miglior modo di contem-

perare il nostro piano di vita con dimensioni esterne di valore che chiamano in causa la nostra identità personale. L'autenticità, infatti, può esprimersi solo nell'intersoggettività che, peraltro, costituisce un dato originario e strutturante della soggettività fin dagli esordi delle prime relazioni familiari. Anche l'autonomia, intesa come capacità di operare scelte consapevoli in base a criteri di ottimalità dei risultati, non può che rappresentare solo una condizione di validità dell'agire autentico in quanto lo scarto tra ciò che vorremmo essere e ciò che effettivamente siamo esprime una condizione normale, non necessariamente negativa, che attraversa tutto lo svolgimento narrativo della nostra vita. Ciò non implica che noi non disponiamo di criteri di razionalità validi a priori – di solito trasmessi attraverso i normali canali di acculturazione – cui uniformare le nostre opzioni quotidiane. Tuttavia, non sempre possiamo richiamarci ad essi. In situazioni in cui tali canoni non ci permettano di fornire risposte a situazioni imprevedibili o che presentino molteplici alternative incompatibili dobbiamo invece affidarci a quella competenza a scegliere, alla *phronesis*, che è strettamente intrecciata con la struttura profonda delle nostre disposizioni personali, cioè dei nostri oggetti interni (in senso kleiniano). L'autenticità è dunque sempre una questione di grado, è cioè funzione sia del modo in cui misuriamo la distanza tra il nostro sé e il sé ideale, sia del modo in cui ponderiamo i singoli fattori che concorrono a costituire quella *Gestalt* simbolica che impronta, in ultima analisi, la nostra identità personale. Ogni operazione di scelta consiste dunque nell'integrare in modo il più possibile coerente nuovi elementi di valore (rappresentazioni, bisogni, aspettative, ecc.) entro l'architettura gestaltica della nostra personalità.

In quanto sistema coerente di elementi – cioè di rappresentazioni – che le danno una forma significativa, analogamente a quanto accade per un testo o un'opera d'arte, l'identità è dotata di proprietà specifiche senza le quali essa si priverebbe della possibilità di essere autentica: la coerenza, ossia l'esperienza incessante di continuità soggettiva; la vitalità, cioè l'esperienza di intima soddisfazione e di autostima che deriva dal sentirsi proiettati verso le proprie mete; la profondità, il sentirsi riflessivamente presenti a se stessi; la maturità, intesa come la capacità di porsi nei confronti del mondo esterno e del proprio mondo interiore in maniera sufficientemente critica e autocritica senza incorrere in rigidi atteggiamenti di diniego. Questi caratteri contraddistinguono anche le diverse forme di identità collettive che danno forma ad atteggiamenti o comportamenti collettivi fondati sulla condivisione di rappresentazioni e di emozioni.

La concezione dell'identità presentata in questo volume presenta diverse suggestioni. In primo luogo la valorizzazione della prospettiva di prima persona taglia i ponti con la tradizione analitica e con quella cognitivista che pongono l'accento sulla necessità di disporre di schemi metrici per commisurare le diverse articolazioni dell'io nel corso del tempo. In secondo luogo, e soprattutto, apre una breccia importante in quel muro di resistenze opposte all'integrazione del discorso filosofico con quello psicoanalitico. L'indagine delle differenti proprietà dell'autenticità personale è costruita infatti grazie ad un costante e attento utilizzo di categorie psicoanalitiche attinte (e discusse) prevalentemente al filone post-kleiniano. L'autore mostra inoltre con grande chiarezza due cose. In primo luogo, come la sfera dell'affettività non costituisce una condizione di

contorno di ogni progetto di autorealizzazione, bensì il motore principale; essa cioè è una componente di base dell'autenticità perché il voler realizzare un'esistenza autentica non è solo un "volere", ma anche un "sentire" che orienta e mette continuamente in forma una scelta di vita e che ha una sua storia non ininfluente sul presente e sul futuro di un soggetto. In secondo luogo, come ciò che possiamo definire "personalità" configura un sistema di rappresentazioni che, in quanto tale, è dotato di proprietà gestaltiche specifiche. Queste non sono strutturate secondo regole universali, bensì sulla base di modi di essere singolari non privi di una possibile universalità nel momento in cui, attraverso l'interazione con altri soggetti, la loro configurazione si offre come modello esemplare di riferimento. In terzo luogo, come l'unità simbolica costituita dalla personalità di ognuno di noi – analoga per molti versi a quella di un testo o di un'opera d'arte, data la sua natura irripetibile – fa sì che ogni valutazione di autenticità richieda un'interpretazione entro un contesto ermeneutico articolato su "giudizi riflettenti", cioè non improntati a un metodo. Abbiamo qui un'implicita presa di distanza da molti orientamenti psicoanalitici post-kleiniani di studio della personalità, i quali, in ragione della funzione clinica propria della psicoanalisi, affidano all'analista il compito di coniugare "giudizi riflettenti" con "giudizi determinanti", cioè con standard di giudizio che rispecchiano alcune linee metodologiche di intervento terapeutico.

Maurizio Zani

AA.VV., *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, a cura di Bianca Maria Ventura, Milano 2000, pp. 270.

Il volume raccoglie le riflessioni e i contributi di un Seminario di studi per docenti di filosofia, svoltosi ad Ancona nell'autunno 1999, organizzato dall'IRSAE, l'Istituto Regionale di Ricerca Educativa delle Marche in collaborazione con la Sezione provinciale della Società Filosofica Italiana di Ancona.

Con una felice formula, in tali incontri, alle relazioni scientifiche hanno fatto seguito le mediazioni didattiche condotte da insegnanti di scuola secondaria di secondo grado, i quali, come sottolinea la prof.ssa Bianca Maria Ventura nella presentazione del libro, «hanno offerto ai loro colleghi spunti di riflessione sulla spendibilità didattica delle grandi questioni che caratterizzano il '900 filosofico» (p. 8).

Attraverso questo duplice approccio, sono emerse alcune questioni di storiografia filosofica e di didattica della filosofia con particolare riferimento alla lettura diretta dei classici, alla modalità dei percorsi tematici e alla progettazione dei docenti.

Esaminando l'impianto e la struttura interna dell'opera collettanea si ha una visione d'insieme del rapporto dicotomico tra analitici e continentali come una tra le possibili chiavi di lettura del Novecento filosofico, il cui sottile e complesso "filo rosso" è rappresentato da una pluralità di punti di vista e di interpretazioni suscettibili di una continua revisione critica e di confronto dialettico.

Nella relazione introduttiva di Giuseppe Dall'Asta sono analizzati i temi e i problemi

della contemporaneità filosofica di fine Novecento attraverso il confronto tra la teoresi e la storicità del discorso speculativo con particolare riferimento alla filosofia italiana. Giancarlo Galeazzi, con alcune significative "chiavi di lettura", allarga l'orizzonte a tutto il Novecento, analizzandone la periodizzazione e richiamandosi al dibattito storiografico in corso su un secolo caratterizzato dalla complessità in senso diacronico e sincronico.

Segue un rapido intervento di Carlo Pesco sulle problematiche che il Novecento filosofico pone nella prassi dell'insegnamento.

Franca D'Agostino, nota studiosa del tema specifico, analizza la dicotomia analitici-continentali come criterio e categoria metafilosofica. Dopo un esame dei preliminari della teoria e della storia del problema, viene messo a confronto, con acribia e sicura preparazione, il duplice criterio storiografico metafilosofico con la proposta, a titolo di ultima alternativa, della distinzione tra "filosofie continue" e "filosofie discrete" da applicarsi alla serie di antitesi storico-teoretiche precedentemente indicate.

Roberto Morelli offre spunti per un possibile percorso didattico, con un vivace intervento che sottolinea la *vis* polemica della "zuffa" tra "cani analitici" e "gatti continentali". Attraverso un percorso storico tra l'Ottocento e il Novecento si arriva alla strana coppia analitici-continentali e allo scontro tra Severino e Mugnai che personificano l'incomprensione e l'incompatibilità tra filosofi e scienziati, tra cui è opportuno stabilire un corretto rapporto.

Maurizio Ferraris considera criticamente l'ermeneutica filosofica tra analitici e continentali. Con un documentato intervento, integrato da una ricca bibliografia, egli propone la costruzione di una nuova ontologia in cui operi il nesso tra sfera ermeneutica e sfera ontologica considerato come "debole metafora" per evitare quelle aporie che sono comuni agli analitici e ai continentali.

Bianca Maria Ventura affronta il tema della "precomprensione" nella sua valenza alternativa di risorsa o di limite, richiamandosi particolarmente al "pensiero dell'Altro" di E. Lévinas e tematizzando la "reciprocità degli sguardi" e il "gioco degli specchi".

Le implicazioni didattiche costituiscono il nucleo centrale dell'intervento che, sulla base di un'esperienza diretta intensamente vissuta, trova giustificazione nella proposta di "apprendimento cooperativo" di Richard Ferdner.

Alessandro Pagnini esamina le diverse forme di filosofia analitica considerando particolarmente il neo-positivismo nel suo programma di "eliminazione" della metafisica, la posizione di Wittgenstein in relazione al cattivo uso "metafisico" del linguaggio e la "metafisica descrittiva" di Peter Strawson.

Stefano Sassaroli si chiede se ci troviamo di fronte alla fine della filosofia analitica e sviluppa una serrata argomentazione logica e critica sulla scorta di autori di rilievo e con il richiamo diretto di testi pertinenti. In via preliminare osserva che, nelle questioni di filosofia, alcune interpretazioni storiografiche vincenti rischiano di assumere il carattere dogmatico di verità incontrovertibili. L'importanza dell'intervento sta nella sua impostazione rigorosamente dedotta dagli interessi personali dell'autore di carattere epistemologico.

Sempre Stefano Sassaroli e Bianca Maria Ventura considerano l'espressione "metafisi-

ca antimetafisica” come possibile percorso didattico e prendono in esame, in base alla loro preparazione e alla personale esperienza didattica, la lettura e la comprensione di alcuni accreditati autori come Kant, Wittgenstein, Heidegger, Carnap e Popper, mettendo a confronto testo e contesto attraverso un lavoro critico aperto a nuove problematiche e interrogativi.

Il volume si chiude con un'aggiornata e puntuale bibliografia di riferimento, curata da Giancarlo Galeazzi, articolata in specifici nuclei tematici sul Novecento filosofico.

Si può concludere, facendo nostra la presentazione editoriale di questo libro, ricco di stimoli e di suggestioni, secondo cui la distinzione tra analitici e continentali, nell'orizzonte temporale del tardo Novecento, «si è rivelata un utile strumento di ricostruzione della contemporaneità filosofica e di orientamento in relazione ai suoi eventi più significativi» cogliendo però attentamente il “senso della distinzione”, all'interno della quale è possibile considerare i nodi problematici comuni assai più che gli elementi di incompatibilità e di differenziazione.

Giuseppe Dall'Asta

R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari 2000, pp. 122.

«La domanda che ho tacitamente posto (...) è non tanto perché si delira, ma perché, per lo più, si continua a ragionare in modo normale» (p. IX): così Remo Bodei presenta il suo ultimo lavoro, che si può ben definire “viaggio di scoperta” dei sentieri della fantasia e del passionale, della follia e dell'irrazionale. E subito evidente che siamo davanti ad un volume di notevole interesse filosofico – e non solo – frutto di varie lezioni universitarie (promosse dalla Fondazione Sigma-Tau), ma anche impreziosito da un'ampia serie di rimandi bibliografici nonché da una sintesi finale di raccordi teorici che riaprono il tema. Interlocutore del discorso di Bodei è Freud, preso ora a modello imprescindibile della ricerca psicanalitica, ora quale suggeritore di nuove piste perché cercatore “ai margini”; tuttavia, l'eredità freudiana viene qui resa oggetto di revisioni ed integrazioni grazie ad una rilettura delle coordinate portanti della psichiatria a noi più vicina, sempre vagliate alla luce delle indagini “di confine” di certa filosofia del '900. Il libro, strutturato in quattro capitoli, prende le mosse proprio da ciò che dell'opera freudiana va oggi rivisto e riformulato, e cioè, in particolare, l'idea della sostanziale atemporalità di Es ed inconscio. Vengono affrontate le questioni dell'origine del delirio, della “ferita” della rimozione e della costruzione, da parte del delirante, di un tempo nuovo per una nuova realtà. Ma in verità l'Autore è alla ricerca delle “premesse nascoste” che influenzano la nostra idea di delirio: scopre così la vicinanza di delirio e sogno, entrambi luoghi del ritorno ossessivo di “elementi non sciolti”, di “voci” non espresse, e momenti di un'incessante opera (inconscia) di *ri-costruzione*. È il secondo capitolo, dedicato agli “sconfinamenti della verità”, a definire la natura del soggetto delirante come quella di un «direttore che cerca di far funzionare la sua – per noi cacofonica – orchestra secondo nuovi, improvvisati programmi» (p. 23). Il delirio ci appare allora

quale zona di confine tra logica della mente e logica delle passioni e come ciò che mette in discussione il mondo dell'ovvio (presunto) e del familiare-rassicurante. Al pari dell'allucinazione, esso rappresenta «la fatica di Sisifo di rifare e disfare incessantemente il mondo, rendendolo vivibile, coerente e consistente (...)» (p. 28). Forte di una sempre attenta cura filologica, Bodei analizza il delirio, appunto, vedendolo come qualcosa di strabordante rispetto al tracciato della ‘normalità’ comunemente accettata, ma anche paragonandola ad una “valanga psichica” autoalimentantesi con certezze da “errore cosciente”, da cui il delirio “malattia del credere” (cfr. p. 31). Liberata dai limiti, anche l'evidenza e la coerenza esprimono delirio, proprio perché assolute, incondizionate, e smettono di essere criteri veritativi. Delirio è oltrepassamento del campo dell'intelletto, ma non corrisponde ad un percorso errabondo senza direttive; verità psichica, poi, significa campo di battaglia: essa non è mai neutra, ma tesa tra forze contrastanti, per cui il delirante vive il disagio di voler esternare la propria ossessione e di non volerla far passare per illecita (la tensione è tra la volontà della manifestazione e quella del tacito nascondimento). Si passa, con gli ultimi due capitoli, a tematizzare il rapporto tra verità e storia e quello tra logica e affetti. Il primo riferimento è alla collettività, all'interno della quale ritroviamo delirio e religione, letti da Bodei attraverso Freud: e così, ecco i legami di fede e delirio, *déjà vu*, oblio e delirio, interiorizzazione della legge, senso di colpa collettivo e delirio, amore omosessuale e delirio di gelosia... Ma è nel mentre accosta delirio e schizofrenia che il volume coglie l'aspetto forse più interessante del tema, fino a rintracciare l'*alterazione semantica* dei concetti intenzionati dalla coscienza del delirante: qui, tra l'altro, Bodei avanza una critica ragionata e puntuale della Scuola di Palo Alto, e lo fa ponendosi un interrogativo fondamentale: se il delirio sia un fenomeno inintelligibile o abbia in sé più gradi di decifrabilità. Allo stesso tempo si ha l'occasione di scandagliare la psichiatria di tutto il '900 post-freudiano, incontrando così le figure di Jaspers, K. Schneider e Foucault, di Derrida, Binswanger, C. D. Frith, N. Cameron e tanti altri. Grazie alle conquiste di tali pensatori, si tratta ora, per l'Autore, di guadagnare – positivisticamente – sempre più spazio all'*incomprensibile* del delirio: ciò, prendendo in considerazione gli “scarti significativi” di questo rispetto alla norma e, insieme, interpretando le logiche di esso delirio alla luce del suo portato irreali, metaforico, cognitivo e affettivo. In particolare, l'accento va posto sull'importanza della sfera affettiva nella comprensione del delirio (e dei meccanismi delirio-ira, delirio-desiderio di onnipotenza...); una delle priorità, comunque, rimane quella di far parlare, per quanto possibile, il delirio nella *sua* lingua.

Giuseppe Moscati

La Storia dell'Associazione filosofica Ligure, a cura di P. Ruminelli, Genova 2000.

Nel suo sessantesimo anno di attività, l'Associazione Filosofica Ligure (A.F.L.), che si riconosce per statuto anche come Sezione Ligure della S.F.I., ha ricevuto un omaggio affettuoso e di grande pregio: Paola Ruminelli, sua segretaria da più di quindici anni, ne

ha scritto la storia, finora consegnata ai ricordi e ai racconti dei soci più anziani, oppure dispersa in documenti, parzialmente scomparsi o di difficile consultabilità. Un omaggio, quello di Paola Ruminelli, prezioso per l'intera Liguria – come ricorda nella prefazione Michele Marsonet, attuale presidente della A.F.L. –, e soprattutto per la città di Genova che, pur apprestandosi a diventare capitale europea della cultura, stenta ancora a presentarsi all'esterno – forse per la proverbiale riservatezza dei suoi figli – non solo come città portuale e siderurgica, o come luogo di transito fra altre mete, ma anche come centro di cultura e in particolare di cultura filosofica. Invece, «sono molti i filosofi di rilievo nazionale e internazionale che hanno operato presso... l'Ateneo» genovese «e, accanto a loro, è stato sempre presente in Liguria un nucleo di docenti – particolarmente nella scuola secondaria – impegnati a diffondere le tematiche filosofiche nella società» (p. 5).

Di questo impegno si è fatto carico il sodalizio filosofico ligure dalla sua fondazione a oggi, attraverso le «vicissitudini», che vengono ripercorse nella prima parte del volume (pp. 9-43). Si ricordano anzitutto le «nobili origini» dell'Associazione e la naturale «autonomia», che ne è scaturita (p. 9). Secondo quanto riporta Michele Federico Sciacca in alcune pagine del 1953, la costituzione della A.F.L. nel 1940 da parte di Adelchi Baratonio (primo presidente), insieme ad Andrea Galimberti (primo segretario) e a Raffaele Resta, «fu una presa di posizione» (*ibid.*): di fronte alla soppressione della libera Società Filosofica Italiana, e al venir meno di tutte le altre associazioni filosofiche indipendenti, i fondatori intesero rivendicare «la dignità del pensiero», cioè il suo diritto essenziale alla «libera ricerca della verità» (*ibid.*). Nato, dunque, «dallo spirito di libertà», il sodalizio porta per così dire nel proprio codice genetico una «vocazione all'indipendenza» (*ibid.*) e uno «spirito di autonomia» (p. 10), che continuano a riecheggiare nei documenti ufficiali più recenti che lo riguardano, quali sono lo statuto (presentato nel 1972 da Evandro Agazzi, modificato nel 1993 su proposta di Luca Obertello), e l'atto notarile con cui, nel 1995, il presidente allora in carica, Luciano Malusa, e il direttivo a nome dell'assemblea dei soci, hanno voluto conferire legalità all'Associazione. «La volontà di affermare i valori della ragione e l'accortezza di recepire i mutamenti connessi all'evolversi della cultura e della società» (ivi) emergono già nei primi anni di effettivo lavoro dell'A.F.L., segnato dagli incontri di cui è rimasta traccia dapprima nelle *Cronache d'arte e cultura* pubblicate dal Comune di Genova a cura di Salvatore Rotta (1949-1951), poi nelle raccolte di *Relazioni e discussioni* dell'Associazione (1951-1954) e negli *Atti dell'Associazione Filosofica Ligure* (1955-1961), di cui Paola Ruminelli si è servita per ricostruire il dibattito filosofico in Liguria dagli anni '50 alla fine degli anni '60: un dibattito a cui partecipano sia maestri dell'Ateneo genovese – quali, ad esempio, Sciacca, Carlo Mazzantini, Fausto M. Bongioanni, Romeo Crippa –, sia nomi di spicco, italiani e stranieri, che contano anche Pietro Prini, Guido Calogero, René Le Senne, Louis Lavelle, Karl Löwith. Negli anni '70, sotto la presidenza di Evandro Agazzi, si intensificano i rapporti con i docenti della scuola secondaria, oltre che con altre istituzioni culturali genovesi (ad esempio il Teatro Stabile) e, su piano nazionale, con la S.F.I. Sono anni inquieti per la scuola e l'Università, ma forse proprio per questa ragione l'A.F.L. (il cui direttivo risulta com-

posto, fra gli altri, da Alberto Caracciolo, Giovanni Cattanei, Luca Obertello, Carlo Arata, Carlo Angelino, Edilia Traverso) promuove numerosissime iniziative, continuando a organizzare seminari e convegni, e inaugurando la fortunata stagione dei corsi di aggiornamento per gli insegnanti di scuola secondaria. Con gli anni '80, aperti con la nomina a presidente di Dino Cofrancesco, i corsi di aggiornamento si estendono a tutta la regione e, specie a partire dal 1986, con una nuova presidenza di Agazzi, diventa più stretta la collaborazione tra la A.F.L. e alcuni centri culturali genovesi, allo scopo di diffondere la sensibilità per la cultura filosofica presso un pubblico non specializzato. Gli anni '90 sono caratterizzati da un intreccio più serrato, rispetto al decennio precedente, fra le attività dell'Associazione e il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, che viene coinvolto più massicciamente nelle iniziative dell'A.F.L., delle quali si fanno carico, insieme a molti dei docenti genovesi ricordati prima, anche Giulio Severino, Antonio M. Battezzatore, e la quasi totalità del corpo docente del Dipartimento, che in grande misura è attivo a Genova ancora oggi. Questo periodo molto intenso e ricco di lavoro per l'Associazione culmina nel 1998, quando l'allora presidente Luciano Malusa riesce ad organizzare con successo a Genova il XXXIII Congresso nazionale della S.F.I., intorno ad un tema di notevole interesse sia per la ricerca scientifica, sia per l'insegnamento scolastico e universitario: *La trasmissione della filosofia in forma storica*. Alcune pagine sull'Associazione filosofica nel Duemila concludono, quindi, la prima sezione del libro, presentando l'attuale direttivo e descrivendo le iniziative in corso, nella convinzione che, anche nel nostro tempo, «l'esercizio del pensiero sia più che mai necessario per alimentare lo spirito e garantire l'integrità dell'umano» (p. 43).

Al lato più schiettamente umano dell'A.F.L. – un lato non certo trascurabile, dato che l'Associazione stessa e tutte le sue attività consistono, essenzialmente, in un incontro fra persone – vengono dedicate le due sezioni successive del volume: *Ricordi di maestri scomparsi* (pp. 45-103), e *Attività dell'Associazione Filosofica Ligure nelle testimonianze di Segretari e Consiglieri* (pp. 105-140). Nella prima di queste due sezioni, sono presentati i ritratti di Baratonio, Galimberti, Sciacca, Mazzantini, Crippa, Caracciolo e Moscato, da parte di alcuni dei loro diretti discepoli (rispettivamente: Giuseppe Dagnino, Bruno Salmona e Ignazio Venzano, Pietro Prini, Gaetano Messina, Italo Bertoni, Flavio Baroncelli, Carlo Angelino, Francesco Camera); nella seconda, prendono voce, sugli anni in cui hanno partecipato più attivamente alla A.F.L., Maria Siniscalchi Seiberle, Maria Teresa Scarsi e Luciana Mastrobuono Del Fante, docenti di scuola secondaria, insieme a Enrica Bonanati e Santino Cavaciuti, della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Genova.

In conclusione (pp. 142-174), sono illustrate e commentate le pubblicazioni dell'Associazione Filosofica Ligure, che hanno goduto di un notevole incremento specie a partire dalla fine degli anni '80, per culminare con i due volumi degli *Atti del XXXIII Congresso nazionale* della S.F.I., usciti nel 1999 a cura di L. Malusa, presso la casa editrice Franco Angeli.

Chiudendo la *Storia dell'Associazione Filosofica Ligure*, chi scrive, che ha l'onore di essere uno dei membri più giovani dell'attuale direttivo dell'A.F.L., non riesce ad esi-

mersi dal sentire profondamente proprie alcune delle ultime parole della curatrice: «la condivisione di una umanità comune e persistente, nel trascorrere delle generazioni, ci permette di ravvisare nelle culture che ci hanno preceduti interrogativi sempre ricorrenti e di cogliere, nelle diverse situazioni storiche, istanze che ancora ci toccano. La comunicazione con il passato ci aiuta in tal modo a diventare più consapevoli di noi stessi e delle nostre più autentiche aspirazioni, favorendo quell'attitudine al dialogo e alla collaborazione, che fonda una convivenza armonica e feconda» (p. 174).

Elisabetta Cattanei

AVVISO IMPORTANTE

Si comunica che la quota sociale per l'iscrizione alla nostra Associazione - Anno 2002 (da versare sempre sul c.c.p. 43445006, intestato a: Società Filosofica Italiana, "Villa Mirafiori", Via Nomentana 118, 00161 Roma) è pari a:

€ 20,66

A quanto ci comunica la Direzione Centrale delle Poste, però, entro e non oltre il 28 febbraio 2002 è ancora possibile versare la quota in Lire; in questo caso l'importo resta fissato a L. 40.000.

Si ricorda infine che nella causale del versamento vanno sempre riportati (in stampatello e soprattutto in modo leggibile): nome-cognome, indirizzo completo, eventuale sezione di appartenenza, eventuale qualifica di "nuovo socio" e soprattutto codice fiscale personale.

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

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a:

Prof. Gregorio Piaia
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia,
P.zza Capitanio 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

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€ 20,66 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

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.

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.**