



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 179 - maggio/agosto 2003

INDICE

Relazione morale	p. 3
Relazione finanziaria	p. 9
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 14
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Giovanni Casertano	p. 16
Gianni Paganini	p. 22
Paolo Parrini	p. 27
Giangiorgio Pasqualotto	p. 32
Vincenzo Vitiello	p. 38
Studi e interventi	
A. Cherubini, <i>Eraclito e la religione. Le interpretazioni moderne</i>	p. 45
M. Soldini, <i>Tecnica, medicina ed etica. Il caso della clonazione umana</i>	p. 54
Didattica della filosofia	
M.T. D'Orrico, <i>Esperimenti di laboratorio didattico nell'ambito della SSIS calabrese</i>	p. 71
Convegno Nazionale sulla didattica della filosofia	p. 83
Convegni e informazioni	p. 85
Le Sezioni	p. 95
Recensioni	p. 99
D. Bigalli, <i>In memoria di Maria Assunta Del Torre</i>	p. 109

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: € 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

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL XXXIV CONGRESSO NAZIONALE 2003 (Ancona, 26 aprile 2003)

Gentili socie, cari soci, colleghi, ritorno a prendere la parola in un'assemblea generale della nostra Associazione dopo l'incontro di Foggia, nello scorso ottobre. Le esigenze organizzative hanno fatto sì che non sia passato un anno intero dall'ultimo convegno, e quindi si dà il caso che io riprenda il discorso sullo stato della nostra Associazione a distanza di pochi mesi dall'ultima relazione morale. Ma la circostanza non è sfavorevole, perché mi consente di indicare le mete dell'ultimo anno della mia Presidenza. Infatti, se tutto andrà come da progetti, tra un anno esatto si celebrerà il XXXV Congresso nazionale a Bari, con la previsione del rinnovo delle cariche sociali e della Presidenza nazionale. Vi prego allora di dedicare qualche minuto per ascoltare un breve bilancio di questi mesi ed un'indicazione di prospettive.

In primo luogo debbo ancora felicitarmi con gli organizzatori del Convegno di Foggia per aver reso possibile un serrato confronto tra filosofi, teorici dell'informazione, epistemologi, e studiosi della nostra società in trasformazione, confronto che indubbiamente è stato utile per tutti. Utile per i filosofi di professione, che si sono resi conto che il loro lavoro di chiarificazione concettuale e di ricerca del senso passa anche attraverso schemi e procedure che oggi sono occupati dall'informatica, e che l'informatica esalta. Utile per gli studiosi delle diverse scienze, che hanno inteso anch'essi che esiste una mediazione comunicativa e logica nell'enunciazione di principi e di teorie. Utile in generale per tutti gli operatori della scuola, perché hanno meglio inteso quale orizzonte si offre all'insegnamento con nuove tecnologie e con nuovi approcci alle classiche problematiche della filosofia. Il mio ringraziamento va ai professori Di Giandomenico e Di Iasio per il lavoro che hanno compiuto. Alla sezione SFI di Foggia, nel suo presidente Di Iasio, va il mio più sentito ringraziamento per l'ospitalità squisita dimostrata, mentre alla sezione SFI di Bari, che ha organizzato il convegno, va il mio plauso per il contributo in idee ed in iniziative. Tale impegno credo abbia contribuito ad orientare il Direttivo nazionale nell'accoglienza positiva della candidatura di Bari quale sede del XXXV Congresso nazionale. La scelta della sede del congresso del prossimo anno non è stata indolore, lo riconosco, perché in vista di esso è avvenuto un fatto molto significativo: il concorrere di diverse sedi, che hanno offerto con dovizia di

argomenti la loro candidatura. Debbo ringraziare per la generosità delle offerte sia la sezione palermitana, nella persona del prof. Piero Di Giovanni, che la sezione romana, nella persona della prof.ssa Francesca Brezzi. Entrambe le offerte erano molto interessanti ed hanno concorso a rendere la scelta non facile. La prevalenza della sede di Bari, che ha poi visto, dopo un'ampia discussione, l'unanimità di tutto il direttivo, si è delineata, credo, anche per la considerazione dei notevoli contributi culturali ed organizzativi offerti dalla sezione barese nel corso di parecchi anni.

Dal convegno di Foggia, comunque, è uscita l'approvazione di un importante progetto, che la presidenza nazionale aveva proposto, e che coinvolgerà tutte le sezioni della nostra Associazione: un convegno nazionale, per così dire straordinario, dedicato espressamente alle prospettive dell'insegnamento della Filosofia nel nostro paese, nel contesto di profonde trasformazioni della scuola e nella direzione di una sempre più stretta collaborazione tra Università e scuola secondaria. Tale convegno si terrà in Roma tra il 27 ed il 29 novembre e sarà dedicato a ragionare su proposte e prospettive che scaturiranno in larga parte dal lavoro delle nostre sezioni. Il convegno infatti si svolge proprio in sintonia con gli orientamenti del MIUR, per realizzare quel protocollo d'intesa tra la SFI ed il MIUR che prevede la più stretta collaborazione tra la nostra Associazione e le iniziative ministeriali per una riforma della scuola secondaria. Se è pur vero che il nuovo Protocollo d'intesa da me firmato presso il MIUR nel luglio dello scorso anno non ha avuto finora applicazione per la sopravvenuta stretta finanziaria, che ha portato alla sospensione dell'erogazione del contributo necessario per svolgere le attività previste, è pur vero che i fondi stanziati negli anni scorsi e previsti dal vecchio Protocollo sono ancora disponibili e potranno servire soprattutto all'ospitalità in Roma dei delegati di quelle sezioni SFI che avranno approntato entro ottobre documenti significativi, che illustrino uno dei temi previsti per le attività nei due pomeriggi espressamente dedicati al lavoro di sezioni parallele. Sul sito internet della SFI, a cura della Commissione didattica, sono già presenti tutti i temi prescelti per la trattazione, a cui dovranno riferirsi le sezioni nell'impostazione del loro lavoro.

Con questo convegno straordinario la SFI intende anche ricordare i cento anni di inizio di un'attività associativa che prende nome appunto di "Società filosofica italiana": fu infatti a Parma che si tenne, nel 1903, un primo incontro di studiosi di filosofia, promosso da Federigo Enriques, con l'intenzione di divulgare nella società italiana, nella scuola e nelle sedi politiche, l'interesse per l'indagine filosofica. L'inizio ufficiale della Società coincise con la pubblicazione di un «Bollettino» che indicava la destinazione della Società, nel 1905. Seguirono i Congressi del nuovo sodalizio (Milano 1906 e Parma 1907),

avviando una consuetudine di manifestazioni che si svolsero con una certa regolarità fino alla seconda guerra mondiale, per poi riprendere nel 1953 e continuare fino ad oggi. Pensando che la fondazione della SFI si verificava al culmine di un intenso dibattito sul senso dell'insegnamento della filosofia nella scuola e nell'Università italiana (in cui si illustravano gli apporti significativi di Gentile, di Croce, Cantoni, Enriques, Vidari, per dire solo alcuni nomi), e pensando anche che la filosofia ha conosciuto nel nostro paese una sorte particolarmente significativa nella scuola secondaria, divenendo ad un certo punto una disciplina-cardine degli studi, e mantenendo tale ruolo fino quasi a questi anni, il mio intento sarebbe stato, per la celebrazione del centenario dell'incontro di Parma, anche di redigere un bilancio di questa presenza. Le strettezze finanziarie accennate, e l'orientamento assunto dai colleghi della sezione romana di privilegiare sul bilancio le prospettive, hanno impedito che si dedicasse uno spazio adeguato nel convegno di novembre alla storia dell'insegnamento della filosofia in Italia, dall'unità ad oggi, passando attraverso la fondazione della SFI e la sua storia, senza dubbio complessa.

L'impegno che avevo preso per una valorizzazione del «Bollettino della Società filosofica italiana» è continuato. La preziosa collaborazione del Segretario-tesoriere, prof. Spinelli, e del Vice-Presidente prof. Piaia, ha permesso di migliorare il periodico di numero in numero. Ricordo a tutti che è stato mutato il *logo* della nostra associazione, che ora è la riproduzione della Minerva raffigurata in un vaso attico. Il nuovo «Bollettino» sta coinvolgendo i soci, gli esperti e gli studiosi in ambiti rilevanti come la teoresi, la storiografia filosofica, l'epistemologia, le problematiche etiche e bioetiche, la didattica della Filosofia ed il dibattito contemporaneo sullo *status* dell'insegnamento filosofico. La collaborazione con la presidenza della Consulta filosofica nazionale è iniziata.

Dopo il Congresso di Foggia sono usciti del «Bollettino» i nn. 177 e 178: con questo sono quattro i fascicoli del nuovo corso. Si sono verificati ritardi dovuti a problemi postali, cui si è potuto ovviare solo parzialmente, perché la legge relativa alle facilitazioni nelle spedizioni ora penalizza un'associazione come la nostra che non è strettamente parlando professionale, né è una associazione di volontariato. Sul problema il direttivo e le assemblee future dovranno ritornare.

Nella relazione di Foggia avevo detto che il tesseramento, terminata la "tensione" congressuale, era diminuito. Debbo ora constatare nel 2003 una caduta verticale di tale tensione. Ancora non si pensa all'appuntamento del 2004, cui i soci dovranno arrivare essendo in regola anche con il tesseramento del 2003. Al momento i tesserati sono meno di 700, certo molto pochi rispetto

all'attività che l'Associazione svolge nel suo complesso in Italia, e rispetto alla circolazione di idee che provoca. Stento a credere che una parte dell'Associazione si svegli solo in occasione dei Congressi nazionali, cioè ogni tre anni, al fine di realizzare la composizione del consiglio direttivo. Se così fosse avverto fin d'ora che la Presidenza nazionale è intenzionata a sorvegliare sulla massima trasparenza nei tesseramenti, e per il rispetto delle norme statutarie che prevedono non solo il voto nelle assemblee congressuali ai soci in regola con il tesseramento dell'anno precedente, ma anche l'accettazione come soci dei laureati in Filosofia o discipline affini, o di cultori di discipline filosofiche, che abbiano maturato una loro esperienza di studio, riconosciuti dall'attestazione di quattro soci della loro sezione.

Stento comunque a pensare che certi presidenti rinviino il tesseramento alla fine del 2003 e lo saldino con quello del 2004. Il fatto forse è che i presidenti ed i segretari tesoreri sono ancora adesso in letargo invernale. Per pura cronaca riscontro che i presidenti ed i segretari delle sezioni di Arezzo, Aversa, Salerno, non hanno ancora iniziato la campagna dei tesseramenti, e che sono pure a livelli molto bassi di iscrizioni (inferiori a cinque soci) le sezioni di Avellino, Bergamo, Bologna, Ferrara, Firenze, La Spezia, Macerata, Messina. Sarà bene che escano dal torpore e che provvedano a dare una scossa alle loro sezioni. Tra l'altro è paradossale che vi siano tante iniziative delle sezioni, veramente brillanti e culturalmente qualificanti, e che invece i soci disposti a versare la loro quota di Euro 20,66 siano stati finora pochissimi.

Ho assistito comunque nel corso di questi mesi a manifestazioni di vitalità veramente interessanti. Debbo ricordare l'attivismo che sta dimostrando la sezione di Teramo, che ha recentemente organizzato un apprezzatissimo convegno sulla filosofia del Quattrocento, incentrato sull'ermetismo, e che si appresta ad organizzare, a Roseto degli Abruzzi, un premio di filosofia in ricordo del compianto Vincenzo Filippone Thaulero; e l'impegno rinnovato e continuativo della sezione di Francavilla al Mare, che, oltre al successo nell'organizzazione del convegno del 2000 sui filosofi e la città, prosegue un'attività preziosa di corsi di formazione e di aggiornamento, molto seguiti e finalizzati ad esperienze didattiche significative; e pure l'impegno della sezione di Treviso, che si sta muovendo con grande entusiasmo, e che sale costantemente in presenza e in maturità di iniziative. Debbo ricordare che la Presidenza nazionale ha segnalato per il monitoraggio del MIUR due corsi di formazione-tipo organizzati rispettivamente dalla sezione di Catania e dalla sezione di Francavilla. Tuttavia farei torto alle molte altre sezioni nel ricordare solo queste, perché nel periodo che è trascorso dopo Foggia vi sono state moltissime iniziative.

Naturalmente nel novero delle sezioni vivaci sta anche quella che ora ci

ospita, la sezione di Ancona, che ringrazio per il lavoro organizzativo compiuto e per la gentile ospitalità. Il tema di questo convegno è della massima attualità, e dimostra che la sezione di Ancona, nelle persone del suo presidente prof. Giancarlo Galeazzi, del segretario prof. Roberto Morelli e della professoressa Bianca Ventura dell'IRRE Marche, attraversa un momento di grande vitalità. Il che ci riempie di soddisfazione, in quanto la presenza della nostra Associazione nel contesto della cultura italiana si misura da convegni come questo cui stiamo partecipando, in cui si saldano le esigenze della ricerca, della didattica e della partecipazione civile ai grandi problemi del nostro tempo.

La preoccupazione per il decremento degli iscritti non deve inoltre far dimenticare il posto che la nostra Associazione ha saputo conquistarsi come associazione di categoria o professionale. Infatti è stato stipulato un impegno con l'INDIRE per questo anno scolastico, che ribadisce il ruolo della SFI nella organizzazione di forum telematici per gli insegnanti in servizio e per gli insegnanti appena nominati. Il direttivo e la commissione didattica hanno affidato al prof. Fulvio Cesare Manara l'organizzazione e la gestione dell'attività di formazione *on line*, con la collaborazione del prof. Armando Girotti. Tutti i soci sono pregati quindi di far capo a questi due soci (che ringrazio per l'impegno, non indifferente, e molto pressante) per interventi aggiuntivi relativamente a questo tipo di attività. Naturalmente di supporto a questa attività sta l'intera commissione didattica, che è ancora validamente coordinata dal professor Mario De Pasquale. Ricordo per i soci nuovi che ne fanno parte, oltre al sottoscritto, i professori: Berti, Costantini Sgherri, Spinelli, Tatasciore, De Pasquale, Bianchi, Cosentino, Franco Repellini, Girotti, Manara, Morselli, Ventura.

L'Associazione è stata in prima linea nella realizzazione di un seminario ministeriale di formazione svoltosi a Latina, il quale ha in un certo senso sostituito i corsi di Ferrara, giunti al capolinea. A tale iniziativa ha contribuito la nostra socia prof. Anna Sgherri Costantini, che ringrazio, anche perché, dopo aver lasciato il servizio attivo al MIUR come Ispettrice centrale, ha svolto un'attività instancabile a vantaggio della nostra Associazione. Così come dall'interno del Ministero ha operato infaticabilmente per un ruolo sempre più incisivo della SFI, così ora, nella sua nuova condizione, libera da impegni pressanti, sta mettendo a disposizione della nostra associazione tutte le sue forze e le sue non piccole competenze.

Per concludere ricordo che si svolgerà ad Istanbul, tra il 10 ed il 17 agosto di quest'anno il X Congresso mondiale della FISP, in cui la parte riguardante le relazioni e le sezioni è stata organizzata dal nostro prof. Berti. Tutti i soci sono invitati a partecipazione ad un'assise molto significativa. La nostra associazione, che ha diritto a due voti nell'Assemblea plenaria, sarà rappresentata

dal sottoscritto Presidente, e, spero, da altri soci. Ricordo che parteciperà, nella persona del prof. Agazzi, anche l'Associazione filosofica ligure, che, per la sua autonomia, è direttamente riconosciuta dalla FISP, ed ha diritto ad un voto nelle elezioni per il direttivo mondiale.

Chiudo ringraziando per quel che hanno fatto nel periodo coperto da questa mia relazione le figure istituzionali: il Segretario-tesoriere dell'Associazione, il prof. Emidio Spinelli, che si è dimostrato nella collaborazione con il sottoscritto molto efficiente e ricco di risorse e di umanità; i due Vice-presidenti, il prof. Venditti, che ha chiuso brillantemente le "code" del XXXIV Congresso urbinato, da lui organizzato (mi complimento per la pubblicazione di un elegante volume degli Atti); ed il prof. Piaia, che mi ha affiancato validamente nella direzione del «Bollettino», e della cui collaborazione preziosa non potrei fare a meno. Ringrazio i membri del consiglio direttivo e tutti i presidenti di sezione ed i segretari con cui ho avuto contatti, e che considero il vero nerbo dell'associazione. Incoraggio questi presidenti a fare sempre meglio perché possa crescere la presenza della SFI e perché risulti sempre più rispondente alle necessità che salgono dalla classe docente italiana e dalla stessa variegata struttura universitaria che si occupa del sapere filosofico.

AVVISO IMPORTANTE

Si ricorda a tutti i Soci che, per poter esercitare il diritto di voto per il rinnovo delle cariche sociali in occasione del XXXV Congresso Nazionale SFI, che si terrà a Bari nella tarda primavera del 2004, occorre essere in regola con l'iscrizione relativa agli anni 2003 e 2004. In particolare il versamento della quota associativa relativa all'anno 2003 dovrà essere effettuato tassativamente **entro e non oltre** il 31 dicembre 2003. Le quote versate dopo tale data saranno considerate valide unicamente per l'anno 2004.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

n. 1.176

SOCI ISCRITTI PER IL 2002:
(di cui n. 50 contabilizzati nel 2001)

BILANCIO AL 31/12/2002

Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci n. 1.126 a Euro 20,66	25.825,00	- 2.561,84	23.263,16	- Bollettino n. 175; pagine 112; copie 1.650	13.944,34	- 2.447,36	11.496,98
- Iscrizioni Congresso 2002 - SFI	0,00	= 0,00	0,00	- Bollettino n. 176; pagine 112; copie 1.650			
- Quote soci anno 2001 incassate nel 2002	0,00	= 0,00	0,00	- Bollettino n. 177; pagine 112; copie 1.700			
- Quote soci anno 2003 incassate nel 2002	0,00	+ 268,58	268,58	copie in totale (175+176+177): 5.000			
- Quote soci non abbinata o doppie	0,00	+ 10,09	10,09	(litografia, spese varie)			
- Interessi ccp 2001 (accreditati nel 2002)	0,00	+ 184,45	184,45	- Spese segreteria (canc./telex/fax)	2.582,28	- 74,96	2.507,32
- Iscrizioni Sez. Romana SFI (da girare)	0,00	= 0,00	0,00	- Spese postali	1.291,14	- 62,42	1.228,72
- Contributo INDIRE per FORUM-MPI/SFI	0,00	+ 2.065,83	2.065,83	- FISP 2002	387,34	- 99,59	287,75
	0,00	= 0,00	0,00	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	- 1.083,63	1.498,65
TOTALI	25.825,00	- 5.090,79	25.792,11	- Compensazione redattori	4.648,11	+ 0,03	4.648,14
Totale entrate 2002 S.F.I.	€ 25.792,11	-		- Spesa commercialista	1.032,92	+ 7,08	1.040,00
Totale uscite 2002 S.F.I.	€ 26.387,42	=		- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	3.098,74	- 2.263,80	834,94
Residuo passivo 2002	€ 595,31	-		- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	- 240,47	275,99
Residui attivi anni precedenti	€ 6.090,21	=		- Spese FORUM INDIRE-MPI/SFI	0,00	+ 2.068,93	2.068,93
Totale disponibilità al 31-12-2002	€ 5.494,90			- Copertura spese AtI Convegno URBINO	0,00	+ 500,00	500,00
				TOTALI	30.083,61	- 3.696,19	26.387,42

CONTRIBUTO BENI CULTURALI BILANCIO AL 31/12/2000							
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Beni Culturali	4.131,65	- 131,65	4.000,00	- Spese di gestione sito INTERNET	2.582,28	- 1.032,91	1.549,37
TOTALI	4.131,65	- 131,65	4.000,00	- Sped. e nuova grafica Boll. + Altre spese	1.549,37	+ 926,38	2.475,75
				TOTALI	4.131,65	- 106,53	4.025,12
PROTOCOLLO DI INTESA SF/MIUR BILANCIO AL 31/12/2002							
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Min. Pubblica Istr.ne 2002	0,00	= 0,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa M.P.I.	0,00	+ 1.308,58	1.308,58
TOTALI	0,00	= 0,00	0,00	- Corso residenziale FERRARA	2.582,28	- 2.582,28	0,00
				- Olimpiade di Filosofia	1.032,92	+ 100,56	1.133,48
				TOTALI	0	+ 7.184,150	7.184,150
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA 24.318,49/1.176 = 20,68		TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE = COSTO MEDIO 11.496,98/1.650 = 6,97					

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

n. 1.176

SOCI ISCRITTI PER IL 2002:
(di cui n. 50 contabilizzati nel 2001)

BILANCIO AL 31/12/2002

Totale entrate 2002 S.F.I.	€ 25.792,11	-
Totale uscite 2002 S.F.I.	€ 26.387,42	=
Residuo passivo 2002	€ 595,31	-
Residui attivi anni precedenti	€ 6.090,21	=
Totale disponibilità al 31-12-2002	€ 5.494,90	+
Totale entrate 2002 Contrib. Beni Culturali	€ 4.000,00	-
Totale uscite 2002 Contrib. Beni Culturali	€ 4.025,12	=
Residuo passivo 2002	€ 25,12	-
Residui attivi anni precedenti	€ 1.075,25	=
Totale disponibilità al 31-12-2002	€ 1.100,37	-
Totale entrate 2002 Contrib. Min. Pubbl. Istr.	€ 0,00	-
Totale uscite 2002 Contrib. Min. Pubbl. Istr.	€ 2.442,06	=
Residuo passivo 2002	€ 2.442,06	-
Residui attivi anni precedenti	€ 23.904,80	=
Totale disponibilità al 31-12-2002	€ 21.462,74	+
Disponibilità complessiva al 31-12-2002	€ 25.857,27	

- Cassa contanti	+ 3.444,81
- C/c postale Roma	+ 22.412,46
- Totale disponibilità al 31-12-2002	+ 25.857,27

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA		BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2003					
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003
- Quote soci n. 1.200 a Euro 20,66	25.825,00	- 1.033,00	24.792,00	- Bollettino 178, 179, 180 per 5.000 copie (tipografia)	13.944,34	-	944,34
	0,00	= 0,00	0,00	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	2.582,28	+	250,00
TOTALI	<u>25.825,00</u>	<u>- 1.033,00</u>	<u>24.792,00</u>	- Spese postali	1.291,14	+	1.541,14
				- FISP 2003	387,34	=	0,00
Totale entrate 2003 - preventivate	24.792,00	-	-	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	=	0,00
Totale uscite 2003 - preventivate	26.547,61	=	-	- Compensio redattori	4.648,11	=	0,00
Residuo passivo 2003	1.755,61	-	-	- Spesa commercialista	1.032,92	+	7,08
Residui attivi anni precedenti (stima)	1.881,60	=	-	- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	3.098,74	-	0,00
Residuo attivo al 31-12-2003	75,99	< = >	(stimato)	- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	=	0,00
				TOTALI	<u>30.083,61</u>	<u>-</u>	<u>3.536,00</u>
							26.547,61
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2003							
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003
- Contributo Beni Culturali 2003	4.131,65	= 0,00	4.131,65	- Spese di gestione sito INTERNET	1.549,37	=	0,00
TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>= 0,00</u>	<u>4.131,65</u>	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.582,28	=	0,00
				TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>=</u>	<u>0,00</u>
							4.131,65
PROTOCOLLO DI INTESA M.P.I. PREVENTIVO ANNO 2003							
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	0,00	= 0,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa M.P.I.	0,00	=	0,00
TOTALI	<u>0,00</u>	<u>= 0,00</u>	<u>0,00</u>	- Corso residenziale FERRARA	2.582,28	-	2.582,28
				- Olimpiadi di Filosofia	1.032,92	+	258,22
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	0,00	+	10.329,14
				TOTALI	<u>3.615,20</u>	<u>+</u>	<u>8.005,08</u>
							11.620,28
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA				TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE = COSTO MEDIO			
26.547,61/1.200 = 22,12				13.000,00/5.000 = 2,60			

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Quote soci n. 1.150 a Euro 20,66	24.792,00	- 1.033,00	23.759,00	- Bollettino 181, 182, 183 per 5.000 copie (tipografia)	13.000,00	+ 1.000,00	14.000,00
TOTALI	<u>24.792,00</u>	<u>- 1.033,00</u>	<u>23.759,00</u>	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	2.832,28	+ 17,72	2.850,00
Totale entrate 2004 - preventivate	€ 23.759,00	-	€ 23.759,00	- Spese postali	11.541,14	+ 8,86	1.550,00
Totale uscite 2004 - preventivate	€ 27.218,11	=	€ 27.218,11	- FISP 2004	387,34	- 37,34	350,00
Residuo passivo 2004	€ 3.459,11	-	€ 3.459,11	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	- 482,28	2.100,00
Residui attivi anni precedenti (stima)	€ 3.735,00	=	€ 3.735,00	- Compenso redattori	4.648,11	= 0,00	4.648,11
Residuo attivo al 31-12-2004	€ 275,89	< = = >	€ 275,89	- Spesa commercialista	1.040,00	+ 160,00	1.200,00
				- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	0,00	= 0,00	0,00
				- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	+ 3,54	520,00
				TOTALI	<u>26.547,61</u>	<u>+ 670,50</u>	<u>27.218,11</u>

CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Contributo Beni Culturali 2004	4.131,65	- 131,65	4.000,00	- Spese di gestione sito INTERNET	1.549,37	+ 50,63	1.600,00
TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>- 131,65</u>	<u>4.000,00</u>	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.582,28	- 182,28	2.400,00
				TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>= 131,65</u>	<u>4.000,00</u>

PROTOCOLLO DI INTESA M.P.I. PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	0,00	= 0,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa M.P.I.	0,00	= 0,00	0,00
TOTALI	<u>0,00</u>	<u>= 0,00</u>	<u>0,00</u>	- Corso residenziale FERRARA	0,00	= 0,00	0,00
				- Olimpiade di Filosofia	1.291,14	= 91,14	1.200,00
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10.329,14	- 329,14	10.000,00
				TOTALI	<u>11.620,28</u>	<u>- 420,28</u>	<u>11.200,00</u>

TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA	
27.218,11/1.200	= 22,68

TOTALE SPESE BOLLETTINON/ COIPE = COSTO MEDIO	
14.000,00/5.000	= 2,80

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA S.F.I. AL 31-12-2002

Signori Soci,

Il Collegio dei Sindaci Revisori, nell'effettuare la dovuta verifica all'amministrazione della S.F.I. ha rilevato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione. Regolari anche i movimenti di cassa e di c.c.p. i cui saldi sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dello stesso conto corrente postale. Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2002, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/2002 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità. Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

TOTALE ENTRATE 2002 S.F.I.	€ 25.792,11
TOTALE USCITE 2002 S.F.I.	€ 26.387,42
RESIDUO PASSIVO anno 2002	€ 595,31
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€ 6.090,21
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2002	€ 5.494,90
TOTALE ENTRATE 2002 Contr. Beni Cult.	€ 4.000,00
TOTALE USCITE 2002 Contr. Beni Cult.	€ 4.025,12
RESIDUO PASSIVO 2002	€ 25,12
RESIDUI PASSIVI ANNI PRECEDENTI	€ 1.075,25
TOTALE DISPONIBILITA' AL 31.12.2002	€ 1.100,37
TOTALE ENTRATE 2002 Contr. M.P.I.	€ 0,00
TOTALE USCITE 2002 Contr. M.P.I.	€ 2.442,06
DISPONIBILITA' COMPLESSIVA AL 31/12/2002	€ 25.857,27
C/c postale Roma	€ 22.412,46
Cassa contanti	€ 3.444,81

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della SFI, dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Professore Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 2002 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci SFI convocata per sabato 26 aprile 2003 in Ancona presso l'Aula Magna del Rettorato, in occasione del Convegno Nazionale della SFI sul tema "Filosofia e Scienza nella società tecnologica". La presente relazione è stata approvata all'unanimità.

Ancona 26 aprile 2003

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

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Giovanni Casertano

(Università di Napoli “Federico II”)

Accadde tutto un pomeriggio assolato d’agosto. Molti anni fa, più di venti. La città deserta, come al solito, pochi passanti, pochi veicoli. Caldo, ma non umido; anzi, un leggero e gradevole venticello rendeva piacevole camminare per le strade sgombre e finalmente belle della mia città. Ero in uno di quegli stati d’animo in cui ci vediamo fare le cose che facciamo come dall’esterno, osservandoci come si osserva un qualsiasi altro passante che per caso si incontra, con una svagata attenzione, benevola ma distratta, complice ma distante. Ero soddisfatto di me stesso; no, non orgoglioso, piuttosto compiaciuto, di me e del mio essere nel mondo. E, come al solito, solo. Le mie compagnie, le più varie e tra di loro incompatibili, non facevano parte del mio animo, quel pomeriggio. Ero solo con me stesso. E i miei pensieri, non compiuti ma accennati, non pensati ma sentiti, vagavano liberi nella mia mente.

Come tante altre volte, anche quel pomeriggio, quella necessità casuale, che spesso ci costringe a fare ciò che vogliamo fare, mi portò dinanzi a *Le note*, il negozio di dischi e spartiti che preferivo. Era un locale enorme, pieno di sale e di angoli, dove ci si poteva aggirare tra scaffali che contenevano tutte le interpretazioni di tutti i pianisti di tutti gli autori, si potevano sfogliare tutti gli spartiti disponibili, antichi e moderni, in tutte le lingue della musica. Era un locale in cui ci si poteva perdere, se non si possedeva un criterio per muoversi, per leggere, per selezionare, per scartare o per acquisire, per trovare cioè quello di cui si aveva bisogno. Ma comunque era anche bello perdersi, pur possedendo quel criterio.

Io presumevo di averlo. In realtà, il mio stato di soddisfazione derivava dal fatto che ormai ero un pianista riconosciuto. Ed i pensieri piuttosto compiaciuti che mi si disegnavano nella mente si aggiravano intorno alla mia recente consacrazione. La *Gazzetta Ufficiale della Musica*, organo ufficiale dell’Accademia Musicale, aveva appena riportato la notizia del mio successo. Il mio cavallo di battaglia era stata l’esecuzione di alcuni *Preludi* e *Scherzi* di Antipiazza e Impetuoso, due autori antichi ben conosciuti, anche se le loro opere ci erano giunte mutilate, frammentarie. Molte si erano perse; di altre si conosceva soltanto il titolo o poche note sparse. Chi le aveva interpretate ed eseguite fino ad allora l’aveva fatto stancamente, secondo *cliché* che si tramandavano da un pianista all’altro senza convinzione meditata. Venivano eseguite senza attenzione, superficialmente, potremmo dire in punta di dita. Anzi con le sole dita, senza animo né cervello. In effetti le si citava, non le si interpretava.

La ragione principale di questo fatto era strana. La citazione delle loro sonate, la loro interpretazione, avevano ormai imboccato una strada obbligata: non si poteva ese-

guirle che in quel modo. In un modo anch'esso strano, in effetti. Perché era come se esse dovessero comparire sì nel repertorio di ogni pianista, ma solo per essere oltrepassate. Erano come gli esercizi di Czerny, che ognuno che aspiri ad essere un buon pianista deve studiare, ma solo per imparare a passare oltre, solo perché forniscono uno strumento indispensabile per poter interpretare altro, di molto più importante, non tanto dal punto di vista della tecnica, ma dell'animo.

E la ragione di questo, a sua volta, era costituita dal fatto che Migliorchiaive, il massimo compositore e pianista di tutti i tempi, ne aveva fornito un'interpretazione critica che sottolineava la loro leggerezza, la loro marginalità al discorso musicale vero e proprio. Anzi, di più: aveva sottolineato addirittura la loro pericolosità per i giovani che si avvicinavano alla musica, perché davano – a suo giudizio – l'illusione di poter giungere a possedere una tecnica per suonare indifferentemente tutti gli strumenti, in tutte le chiavi e in tutte le tonalità, perfino nelle atonalità. Ogni volta che li eseguiva, in sonate o in concerti per piano e orchestra, era quasi come se Migliorchiaive li prendesse in giro, come se suonasse i loro brani con l'intento di far notare la loro stonatura in un tessuto musicale che non potesse fare a meno di loro, ma solo per costruire melodie molto più serie ed impegnate. L'interpretazione di Migliorchiaive era stata resa canonica, per così dire, dalla sua scuola, in primo luogo da Migliorfine, il suo allievo più conosciuto, autore di numerosissime opere, per pianoforte e orchestra, che praticamente abbracciavano tutti i campi della cultura musicale dell'epoca. La differenza tra Migliorchiaive e Migliorfine era che, del secondo, si erano tramandati solo gli spartiti, ma si possedevano pochissime esecuzioni originali, e per di più in registrazioni molto antiche e frammentarie; mentre del primo si conservavano non solo gli spartiti, ma anche quasi tutte le esecuzioni, riprese poi da tutti i pianisti successivi nelle interpretazioni più varie che si erano succedute nel tempo.

Da alcuni decenni, però, si andava affermando una nuova tendenza: cercare di suonare le opere di Antipiazza e Impetuoso, nonché di altri autori della loro epoca, come Giudicato Prima e Cavallo, cercando di liberarsi dagli schemi dell'interpretazione di Migliorchiaive e Migliorfine. Io mi ero inserito in questa tendenza, e le mie esecuzioni avevano voluto restituire a quegli autori non solo la serietà, ma anche la profondità che pensavo dovesse esser loro riconosciuta. La mia interpretazione aveva richiamato su di me l'attenzione dei critici e del pubblico.

Ma quello che mi consacrò come pianista affermato furono, prima, un'invenzione, uno scherzo che composi semplicemente cambiando i toni e le chiavi di famosissime sonate che allora andavano di moda: ne risultò un'*Ouverture* insolita, con tutti i caratteri dell'introduzione ad un'opera che sarebbe stata ancora tutta da scrivere, eppure che apriva prospettive di collegamento tra testi antichi e nuovi che di solito venivano trascurate. E, poi, la mia interpretazione della famosissima sonata di Sedinem Rap, un autore misterioso, la cui unica opera costituiva, e costituisce per buona parte ancora

oggi, una *crux* per ogni pianista. Non tanto per le difficoltà tecniche del fraseggio, della linea melodica generale, quanto per la resa della sua struttura sintattica e per l'interpretazione degli intimi valori semantici e discorsivi del suo spartito. L'idea mi era venuta ascoltando le sinfonie polifoniche di Nietsnie, Kcnalp e Eilgorb Ed, tre autori notissimi, ma in tutt'altro campo della musica rispetto a quello che io praticavo. Ascoltando le loro difficili ma chiarissime melodie, mi era venuta l'idea che, se si riduceva la loro polifonia ad una trifonia, era possibile interpretare anche altri testi musicali, come quelli che io praticavo, in maniera nuova. Avevo quindi riletto la sonata di Sedinem Rap nelle chiavi di M, S ed E. L'avevo poi eseguita prima distinguendo chiaramente le tre chiavi, e poi di nuovo intersecandole e facendole interagire tra di loro. Ne era uscita fuori un'interpretazione nuova, che aveva suscitato sospetti, critiche, diffidenze; ma anche consensi e riconoscimenti. Questi ultimi prevalsero, e divenni un pianista noto, per lo meno a quei pochi che si interessavano di questo tipo di musica; comunque, un pianista ufficialmente consacrato.

Era con questi pensieri, più sentiti che pensati, come dicevo, che ero entrato nel negozio, e la mia vista, prima abbagliata dalla luce del sole, si andava gradualmente abituando alla morbida penombra del locale. C'era, come al solito, una musica trasmessa in sordina. Quasi un sottofondo, che discretamente invitava ad entrare in quell'atmosfera che sembra essere fuori dal mondo, ma che in realtà è l'unica maniera di essere al mondo, quell'atmosfera che solo la musica sa produrre in noi pianisti. E, come al solito, mi aggiravo tra gli spartiti e le esecuzioni senza sapere cosa cercare, senza sapere nemmeno se stavo cercando qualcosa. I miei occhi si posavano, interessati o distratti, su spartiti conosciuti o sconosciuti, su interpretazioni corrive o innovative, ma scivolavano via, come in cerca di qualcosa d'altro, di diverso, di qualcosa che veramente potesse colpire e conquistare il mio animo, e non solo arricchire la mia cultura musicale. Di inaspettato, e allo stesso tempo di desiderato. E qualcosa avvenne.

Ero in un angolo poco frequentato del locale, dove di solito andavo a cercare ispirazioni su vecchi spartiti, su interpretazioni poco note, o su interpretazioni nuove di spartiti conosciutissimi. E là, in quell'angolo, assorto nell'ascolto di un'interpretazione, lo vidi. Vidi la sua figura alta, snella, elegante, dalla fronte ampia, i capelli lunghi ad incorniciare un volto sereno. Ma di una serenità complessa. Una serenità, per così dire, agitata. Che nascondeva una tensione controllata. Una vittoria voluta e consapevolmente pagata ad alto prezzo. Ma un volto che esprimeva, non nascondeva, le sue ansie nascoste e le sue certezze dichiarate. Incredibile! Sapevo che era vecchio, ma tutto il suo aspetto, il suo modo di ascoltare, di sottolineare con impercettibili segni del capo o delle mani passaggi che evidentemente catturavano il suo interesse, perfino i suoi capelli bianchi, davano l'impressione di trovarsi di fronte ad un giovane, proiettato nel futuro piuttosto che nel passato; ad un giovane che stesse lì per trovare qualcosa di nuovo e non ad un vecchio; ad un giovane che stesse lì per programmare il suo futuro, e

non ad un vecchio che stesse lì per gloriarsi dei suoi trionfi più che millenari. Perché lui era il più grande compositore ed interprete di tutti i tempi. Sì, mi trovavo di fronte a Migliorchiaive.

Un'emozione indicibile mi prese. Ma non mi paralizzò. Perché tutto il suo aspetto, la sua stessa concentrazione, l'attenzione che poneva nell'ascolto, non erano segnali di messa a distanza, bensì inviti all'incontro. Così mi avvicinai, e notai che stava ascoltando la sonata di Sedinem Rap in una famosa interpretazione della metà del Novecento. Quando fui vicino a lui, mi guardò con un'occhiata breve ma intensa, e mi rivolse la parola.

«È incredibile come spartiti vecchi e conosciutissimi acquistino sempre nuova vita nelle esecuzioni di coloro che li amano. In effetti non si può eseguire nessuna sonata se non la si ama. Gli spartiti hanno bisogno di questo, che li si ami, per poter rivelare una parte dell'animo di chi li ha scritti. Tutta, mai, è impossibile. Ho ascoltato questa sonata migliaia di volte, in tutte le interpretazioni. Io stesso l'ho suonata molte volte, esplicitamente o soltanto citandola, ed ho composto numerose variazioni sui suoi temi. Ma ancora oggi, qualcosa mi sfugge. È terribile, e degno di venerazione, che un musicista abbia saputo comporre una sonata come questa, che, per quante volte venga letta, interpretata ed eseguita, sembra nascondere sempre qualcosa che ci sfugge, sembra sempre alludere a qualcosa che è al di là della lettera dello spartito. È solo dei grandi, dei più grandi musicisti. Per capirne di più, bisognerebbe essere capaci di scendere molto più in profondità, come disse una volta un mio grande allievo, riferendosi però ad un altro autore».

«So a chi allude, Maestro».

«Sì. Era un grande allievo, pieno di talento e di acume. E di una grande tecnica pianistica, che gli permetteva di interpretare anche gli spartiti più difficili. Ma questo era anche il suo limite. Dinanzi alla tastiera, improvvisava grandi variazioni, per il puro gusto di piegare gli artifici tecnici all'espressione musicale. A volte strafaceva, e ne veniva fuori un gioco fine a se stesso. A volte gli riusciva, e ne venivano fuori edifici di note insospettabili ma coerenti, pur nell'apparente atonalità, che aprivano a visioni grandiose e gettavano squarci di luce su qualcosa che non c'era mai stato, e non c'era, ma che, una volta ascoltata la melodia, non potevi più strapparli dall'animo. In questo senso era un grande Maestro, e lo è stato anche per me. Peccato che non abbia mai voluto mettere su carta le sue note».

«Ma lo ha fatto Lei, Maestro, e gli ha dedicato alcune tra le più belle opere della musica di tutti i tempi».

«Sì, così dicono. Ma che cos'è un'opera musicale di fronte alla musica?».

«... Come?... Un'opera musicale non è musica?».

«Lei è ancora troppo giovane. Promette bene, ma ha ancora molto da imparare nel campo musicale. L'inizio non è stato cattivo, perché Lei è stato preso dalla musica,

e non la ha suonata soltanto con le mani. La sua interpretazione della sonata di Sedinem Rap è interessante. Le sue esecuzioni di Antipiazza, Impetuoso, Cavallo, ed altri esponenti della stessa corrente musicale, sono oneste e generose. E non dico che non colgano qualcosa. Mi hanno fatto sorridere e pensare. Ma sono solo un preludio a quello che Lei deve ancora suonare».

«Ma..., Maestro, Lei conosce le mie interpretazioni?».

«Certo. Le sue e quelle di chiunque altro, del passato e del futuro. Sono tutte contenute nei miei spartiti. Questo non significa che non debbano essere suonate. Anzi; sono essenziali per la vita stessa della musica».

«Ma..., ma... che significa?».

«Lei è ancora troppo giovane, Le dicevo. Poco fa Lei stava pensando a Czerny, in rapporto proprio ai primi autori da Lei eseguiti. Ma si è mai accorto che quegli esercizi che potevano sembrare così noiosi, così ripetitivi, pur nelle loro variazioni, così senz'anima, così brutalmente tecnici, erano in effetti un grande strumento didattico, nel senso alto del termine? Perché attraverso essi ogni pianista viene condotto gradualmente, e quasi condotto per mano, ad interiorizzare un automatismo, sì, ma quell'automatismo psicologico che è la capacità di riprodurre in sé, sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, il discorso della musica, a sentire il discorso musicale sempre e comunque, a pensare in termini di musica. Ecco, possiamo dire che suonando i suoi autori Lei ha suonato Czerny. Ma ormai ha acquisito la sensibilità musicale, è riuscito a pensare in termini di musica. Ora è tempo di passare ad altro».

«Cioè?».

«Ma alle mie sonate ed ai miei concerti, naturalmente».

Ero allibito. Pur avendo una grandissima ammirazione ed un grandissimo rispetto per le opere del Maestro, questo mi sembrava troppo. Mi stava forse dicendo che solo Lui era un vero musicista? E che significava che solo Lui conosceva tutte le interpretazioni, passate e future, di tutti i musicisti?

«Non è come Lei pensa, mio giovane amico. Le sto dicendo che solo suonando le mie sonate e i miei concerti, solo ascoltando le mie sinfonie, Lei potrà avere un'idea di che cosa sia fare musica. Non che io sia il solo musicista. Perché, vede, c'è una differenza. Una cosa è la musica, una cosa sono i musicisti. Ogni musicista compone ed interpreta. Ma la musica è sempre oltre. Comprende tutti i componimenti e le interpretazioni, ma è sempre oltre. Suonando e interpretando le mie opere, Lei potrà acquisire lo spirito della musica. Non nel senso che io sia la musica, come Lei ingenuamente ha pensato. Ma nel senso che scavando nei miei spartiti Lei potrà trovare forse il sapore della musica».

«Che cos'è il sapore della musica».

«Quando Lei termina di eseguire una sonata, e gli applausi del pubblico giustamente Le fanno piacere, il sapore della musica è il sapere che Lei non ha terminato

qualcosa, ma ha soltanto cominciato. Quando Lei pensa di aver colto lo spirito di un concerto, e di averlo trasferito nella sua interpretazione, il sapore della musica è il rimanerne insoddisfatto, non compiaciuto. Quando Lei pensa di aver raggiunto un punto fermo nella comprensione di uno spartito, il sapore della musica è il sentire che al di là di ogni punto fermo c'è un altro periodo che può, che deve cominciare».

«Credo di cominciare a capire».

«Bene».

«Ma così non si vive in un perenne stato di insoddisfazione? Pensare che si è sempre all'inizio..., di essere sempre nel parziale..., di non poter mai raggiungere un punto fermo...».

«Vede, mio giovane amico, quando Lei sarà penetrato nello spirito dei miei spartiti; quando Lei avrà assaporato fino in fondo questa contraddittoria sensazione, questa apparentemente contraddittoria sensibilità, e cioè quando avrà capito che chiudere un discorso musicale significa aprirne un altro; che l'importante non siamo noi che componiamo e interpretiamo la musica, ma che è la musica che si serve di noi per comporre un discorso infinito; quando avrà capito che giungere a possedere la tecnica dei discorsi musicali non significa aver ingabbiato la musica in quella tecnica; quando avrà capito che, per quanto importanti possano essere le note che Lei o chiunque altro suonerà, le note della musica sono sempre oltre quelle che vengono suonate: allora, forse, avrà assaporato il sapore della musica. Quando avrà capito che tutti i musicisti, anche i più grandi, hanno esplorato le più impensabili combinazioni di note ad esprimere quelli che in fondo sono i pochi temi musicali fondamentali dell'animo umano, ma che questi temi rimangono ancora aperti ad infinite altre variazioni; quando avrà capito che non bisogna attaccarsi alle proprie esecuzioni ed interpretazioni, per quanto tecnicamente riuscite e profonde possano essere, perché esse fanno parte della musica ma non sono la musica: allora, forse, avrà assaporato il sapore della musica. Questo Lei troverà nei miei spartiti. E quando troverà il sapore della musica, io sarò sparito. Ed anche Lei sparirà, se sarà un buon musicista. Perché quello che resta sempre è appunto il sapore della musica, e non chi l'ha eseguita».

Infatti era scomparso. Ed anch'io ero scomparso. Non c'era più il negozio, i dischi, gli spartiti. Nulla.

Aprii gli occhi. Mi strofinai gli occhi. Mi alzai. Decisi di passare la fine di quel pomeriggio assolato di agosto sul mare. Perché, in fondo, il mare non è una metafora della musica?

Gianni Paganini

(Università del Piemonte orientale - Vercelli)

Se l'obiettivo di questa 'inchiesta' della Società Filosofica Italiana è quello di fornire un'immagine aggiornata e per quanto possibile in movimento della ricerca filosofica oggi in Italia, credo che – almeno per quanto mi riguarda – sia utile iniziare da una fotografia di gruppo piuttosto che da un autoritratto strettamente individuale. Fuori di metafora, vorrei innanzitutto dare un'idea dei progetti di ricerca collettivi, nazionali e internazionali, ai quali mi sono dedicato in questi ultimi tempi: tali progetti mi sembrano nel complesso ben rappresentativi delle linee di lavoro su cui mi sono mosso negli anni passati e a cui (ragionevolmente) spero di continuare a dedicarmi nel prossimo futuro. Nel giugno 1999 a Vercelli (Università del Piemonte Orientale, Facoltà di Lettere e Filosofia, dove insegno Storia della filosofia) ho promosso un convegno su *La filosofia del '900 e la sua storia. Questioni di metodo e prospettive di ricerca*, (con relazioni di Ciliberto, Cacciatore, Santucci, Poggi, Marconi, Berti, Paolo Rossi e i cui atti sono consegnati ad un fascicolo monografico della «Rivista di Storia della Filosofia», 2, 2001) che traeva spunto dalla pubblicazione del volume XI della *Storia della Filosofia*, già diretta da Mario Dal Pra: vol. XI *La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, in due tomi da me curati (Piccin, Padova 1998). A questo convegno vercellese ne tenevano dietro altri due nella stessa sede: il convegno internazionale su *Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle*, 18-20 maggio 2000 (i cui atti: *The Return of Skepticism: from Descartes to the Age of Bayle* sono in preparazione da Kluwer nella serie "International Archives of the History of Ideas") e l'altro, organizzato insieme a E. Tortarolo, su *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica* (Vercelli, 24-25 maggio 2001). A questi appuntamenti internazionali localizzati in Vercelli si sono negli stessi anni intervallate iniziative che ho organizzato fuori dei confini: la sezione su Scetticismo e clandestinità (diretta insieme a M. Benitez), nell'ambito del 10th International Congress on the Enlightenment (Dublin, 25-31 luglio 1999) e i cui atti stanno per uscire con il titolo *Scepticism, Clandestinité et Libre Pensée/Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking* presso Champion/Slatkine (Paris-Genève); il Sommerkursus della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel sul tema: *Klandestine philosophische Literatur, Oeffentlichkeit und Zensur in der Frühen Neuzeit* (Wolfenbüttel, 2-5 Agosto 1999); il convegno internazionale, organizzato insieme a E. Tortarolo, presso la stessa Herzog August Bibliothek su *Epikureismus vom Humanismus bis zur Aufklärung. Recht, Politik und Moral* (Wolfenbüttel, 23 und 24 November 2000: atti in corso di stampa nella serie "Wolfenbütteler Forschungen", Harrassowitz, Wiesbaden). Ancora nel 2000, insieme con altri amici francesi e non, ho

raccolto una serie di saggi che intendono fare il punto della ricerca su una serie di tematiche fra loro connesse, 'dal Rinascimento all'Illuminismo': *Materia actuosa. Antiquité, Age classique, Lumières*. (Mélanges dedicati a un grande studioso di questi temi, Olivier Bloch, Champion, Paris 2000, pp. 748). Infine, insieme a Antony McKenna (dell'Istituto del CNRS "C. Longeon" Renaissance-Age Classique) sto curando un volume collettivo che farà il punto della ricerca attuale su Pierre Bayle, la sua opera e la sua 'fortuna' (*Pierre Bayle. Religion, Critique, Philosophie*, eds. A. McKenna et G. Paganini, Champion, Paris 2002).

Questo complesso di iniziative 'fotografa' bene i diversi campi sui quali mi muovo: innanzitutto gli studi di storia della filosofia moderna, dall'eredità del Rinascimento all'Illuminismo, con alcuni nuclei di maggiore predilezione: Pierre Bayle, la storia dello scetticismo dei secoli XVII e XVIII, le correnti filosofiche clandestine e legate alla stagione del 'libertinismo erudito', Hobbes, Gassendi e l'eredità del Rinascimento.

Pierre Bayle e la fine dell'età cartesiana. A Bayle (una figura affascinante per l'incrocio di tematiche innovative nell'epoca della 'crisi della coscienza europea': tolleranza, storia, scetticismo, riflessione religiosa anticonformista e critica, *esprit* cartesiano messo al servizio del più deciso anticartesianismo, in dialogo con tutte le grandi esperienze del pensiero moderno, dalla Riforma a Erasmo, da Spinoza a Hobbes, da Locke a Leibniz, da Descartes a Pascal e Malebranche...) devo la mia iniziazione alla ricerca storica 'sul campo'. A lui ho dedicato un volume monografico (pubblicato a Firenze 1980) e a lui ritorno di frequente. Più lo studio e lo leggo (esperienza tanto arricchente quanto a volte disperante per l'andamento labirintico della sua opera), più mi convinco dei legami profondi che lo collegano alla grande stagione del neoscetticismo cinque e seicentesco (e che lo rendono in definitiva tanto lontano da un qualsivoglia ateismo 'dogmatico', da cui pure fu tentato, quanto dall'immagine del calvinista fideista a cui taluni vorrebbero ridurlo). Per la sua lezione di critica antisistemica e di onestà intellettuale, tanto rigorosa e aperta da rasentare a volte l'autoconfutazione, per lo spirito di completa tolleranza e per la ricerca di una morale 'autonoma', la sua lezione mi sembra ancora oggi affascinante e istruttiva: non un illuminista *ante litteram*, ma qualcuno che ha percepito a fondo le novità della grande stagione seicentesca, anche se la ha vissute più sul versante 'critico' che su quello costruttivo.

La cultura filosofica libertina e clandestina. 'Critica' e 'crisi' (Koselleck *docet*) sono sempre state reciprocamente associate alla base della cultura europea ed è ancora ad un momento di critica e di crisi al contempo che ho rivolto la mia attenzione, quando mi sono occupato della cultura filosofica clandestina e libertina tra Seicento e Settecento: essa rappresentò uno spartiacque decisivo su diversi versanti, per il passaggio dall'età rinascimentale (con il suo approccio umanistico, impregnato di platonismo e di aristotelismo) alla moderna secolarizzazione inaugurata con la filosofia secente-

sca. Sotto questo profilo, un testo capitale è senz'altro l'anonimo manoscritto del *Theophrastus redivivus*, che con le sue mille pagine in latino racchiude una summa degli argomenti, delle fonti, degli autori utilizzabili da parte di un *esprit fort* alla metà del XVII secolo per elaborare una concezione atea della natura, della storia e dell'uomo, concezione nutrita di apporti rinascimentali e umanistici tipici della cultura pre-cartesiana. A questo testo ho dedicato, insieme a G. Canziani, un lungo lavoro di edizione (*editio princeps* e critica: due volumi, Firenze 1981-'82) che gli ha restituito il suo posto di capostipite della critica clandestina radicale. All'insieme di questo fenomeno ho dedicato poi numerosi altri studi (pubblicati in varie sedi, fra cui anche il *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*) e soprattutto un ampio saggio *Haupttendenzen der clandestinen Philosophie*, con cui le tematiche 'clandestine' sono entrate a pieno titolo nella storia 'ufficiale' della filosofia passando attraverso un'opera canonica come il nuovo Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 1/1. Hrsg. V. Jean-Pierre Schobinger. Teil 1 Allgemeine Themen, Schwabe, Basel 1998, pp. 121-195).

La storia dello scetticismo tra XVII e XVIII secolo. Questi studi e altri lavori dedicati a un fenomeno tipico di 'crisi' (con tutti i significati positivi e negativi che essa comporta: nell'originario contesto medico da cui nasce la parola *krisis* essa designa tanto l'acme della malattia, con i suoi possibili esiti infausti, quanto lo scioglimento della patologia da cui principia un nuovo stato di sanità) si sono intrecciati con l'interesse per un fenomeno tipicamente moderno, del quale ho sottolineato gli aspetti 'critici' (di contro a letture che ne sottolineano eccessivamente le valenze apologetiche o religiose o conformistiche): lo scetticismo appunto 'moderno' del Sei e del Settecento (a cui ho dedicato numerosi saggi, relazioni e un volume di testi con una lunga introduzione storica: *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, 1991, oltre ai due convegni di Dublino e di Vercelli in corso di stampa). A questo filone si ricollegano altresì i vari saggi che ho dedicato a Condillac, nel contesto della storia dell'empirismo illuministico.

Gassendi, Hobbes e l'eredità del Rinascimento. Accanto a queste direttrici, un insieme di iniziative di ricerca si è venuto raccogliendo intorno ad un altro nucleo tematico: i rapporti tra Hobbes, Gassendi, la tradizione epicurea, le fonti umanistiche e rinascimentali, i *milieux* parigini e libertini degli anni Trenta-Quaranta. Dovrebbe uscirne un Hobbes più 'continentale' che 'insulare', meno o non solo pensatore politico radicato nel contesto britannico e invece piuttosto filosofo umanista profondamente legato al grande moto di *libertas philosophandi* che caratterizza il continente, da Valla e Montaigne sino a Mersenne e Gassendi. Tradizionalmente poco si considera che Hobbes non solo frequentò a più riprese la cultura continentale, ma vi fu anche profondamente immerso durante quei dieci anni decisivi del lungo esilio parigino in cui elaborò niente meno che il *De corpore* e il *Leviathan*; né queste frequentazioni possono

essere ridotte ai soli rapporti (polemici) con la filosofia cartesiana. Alcuni sondaggi (nella direzione delle correnti neoepicuree, della tradizione valliana ed erasmiana, delle fonti classico-ermetiche, della cultura teologica eterodossa) hanno già messo in evidenza risultati che trovano riscontro presso gli studiosi hobbesiani: resta però ancora molto da fare per allargare il quadro, procedendo su un terreno in gran parte del tutto inesplorato, dal momento che i molti scavi concentrati sul solo testo o sui suoi più immediati e scontati contesti hanno lasciato in ombra un panorama di *studia humanitatis* che pure avrebbe dovuto richiamare l'attenzione degli studiosi, trattandosi di un autore la cui 'carriera' iniziò con la traduzione di Tucidide (dopo Valla) e si concluse con una nuova versione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. E Hobbes scrisse anche in bei versi latini una gustosa *Historia ecclesiastica*, come avrebbe fatto un compito, acuto e sagace umanista quale egli nei fatti era. Che non si tratti soltanto di una curiosità erudita o antiquaria, si vedrà forse soltanto alla fine (sto raccogliendo un volume complessivo al riguardo): ma già dai numerosi saggi pubblicati in proposito emerge un ritratto nuovo (e per molti versi inedito) di un Hobbes per il quale la cesura fra cultura umanistica e cultura scientifica non fu mai così netta come molti interpreti hanno voluto.

L'insieme di queste quattro tematiche sopra elencate è ben rappresentato, mi pare, nei saggi di *Materia actuosa*, che ha chiamato a raccolta tutte le *équipes* di ricerca impegnate oggi su quegli argomenti.

Infine (ma in realtà simultaneamente): *La filosofia contemporanea francese*. Non c'è bisogno di essere crociani per essere convinti che ogni storico è sempre contemporaneo del proprio tempo: non solo per banali ragioni anagrafiche, ma anche e soprattutto per i lavori storiografici a cui attende. Perché se non vuole essere un mero erudito-antiquario a caccia di curiosità, anche lo storico ha sempre bisogno di collocare la propria ricerca 'in prospettiva' e questo può fare solo se è in grado di individuare la distanza critica che lo separa dal presente. Per fare questo ha bisogno di un osservatorio sulla contemporaneità (anche lo storico 'si orienta nel pensiero') e quello che io mi sono scelto in questi anni è centrato prevalentemente sulla scena francese. Di essa mi sono occupato con la pubblicazione del volume XI della *Storia della Filosofia*, già diretta da Mario Dal Pra: vol. XI *La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, in due tomi (Padova 1998), per il quale – oltre a curare l'insieme del volume (che comprende contributi di M. Ferrari, F. Minazzi, M. Di Francesco, P. Spinicci, R. Pozzo, F. Coniglione, F. Restaino, S. Tagliagambe, J. Abellan) – ho scritto la sezione sulla filosofia francese dal '45 a oggi (trecento pagine di testo e bibliografia). Di questa cultura ho cercato di offrire un'immagine nuova e ben diversa rispetto alla consueta 'vulgata' foucaultiana-derridiana che per troppo tempo ha imperversato (e purtroppo continua a imperversare) nel panorama italiano, più sensibile ai fragori delle mode che alla buona sostanza del lavoro filosofico. Così, ho cercato di dare piena visibilità anche ad altri nuclei che mi paiono rilevanti per il lavoro filosofico attuale: dalle

tematiche di Aron a quelle di Luc Ferry, M. Gauchet o Manent per la filosofia politica, dalla ricerca di Ricoeur (volta a stabilire una 'nuova alleanza' fra motivi 'analitici' e pensiero 'continentale') al recentissimo 'ritorno del soggetto' sulla scena filosofica, dalle riflessioni di metodo sulla storiografia filosofica sino al formarsi di una specifica linea 'analitica' francese (da Granger a Bouveresse, per citare solo i maggiori)

Nel corso della mia attività ho collaborato a numerose riviste filosofiche: «Bruniana & Campanelliana», «Archives de Philosophie», «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», «Lias», «XVIIe siècle», «XVIIIe siècle», «Kairos», «Cenobio», «Nouvelles de la République des Lettres», «Corpus», «Cahiers de Philosophie Juridique et Politique», «Studi Filosofici», «Rinascimento» e altri saggi stanno per comparire su «Hobbes Studies», «Giornale Critico della Filosofia Italiana», «British Journal of the History of Philosophy». Faccio parte del comitato scientifico della «Rivista di Storia della Filosofia», «La Lettre Clandestine», «Bruniana & Campanelliana» e della collana "Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII" (Università di Firenze, diretta da A. Rotondò).

Mi sono formato all'Università Statale di Milano, dove mi sono laureato nel '73 con Mario Dal Pra. Poi, per quindici anni, dal '75 al '90, sono stato ricercatore del CNR nel "Centro di Studi del Pensiero Filosofico del '500 e del '600" diretto dallo stesso Dal Pra presso la stessa Università e ho fatto parte per quel periodo del Consiglio scientifico del Centro. Ho quindi insegnato Storia della Filosofia all'Università di Catania (dal '90 al '93) e ora (dal '93) nell'Università del Piemonte Orientale, Facoltà di Lettere e Filosofia (Vercelli).

Paolo Parrini

(Università di Firenze)

Mi sono formato filosoficamente sotto la guida di Giulio Preti nel decennio 1962-'72. Il contatto con Preti ha irrobustito i già forti interessi che nutro per vari settori della filosofia teoretica, in particolare per l'epistemologia (intesa sia come filosofia della conoscenza sia come filosofia della scienza) e per la filosofia del linguaggio, senza che ciò andasse a discapito di una mia inclinazione verso la storia del pensiero filosofico e scientifico. Ho così approfondito aspetti fondamentali del pensiero moderno e contemporaneo: l'empirismo logico e la filosofia analitica, il neokantismo e la fenomenologia, il convenzionalismo e il pragmatismo, la teoria kantiana della conoscenza e le implicazioni filosofiche di alcuni dei maggiori sviluppi scientifici degli ultimi secoli (la costruzione delle geometrie non euclidee, la teoria della relatività e la meccanica quantistica, la formazione della moderna logica simbolica, la discussione sui fondamenti della matematica).

Quanto ho fatto nei decenni successivi si è mosso lungo le linee appena indicate. All'inizio mi sono occupato di filosofia della logica e del linguaggio pubblicando alcuni saggi su Quine e curando l'edizione italiana delle parti introduttive dei *Principia Mathematica* di B. Russell e A. N. Whitehead (1972-'77). In seguito, attraverso l'analisi della critica quineana ai «due dogmi dell'empirismo», mi sono reso conto che il rifiuto del dogma riduzionista poteva convivere con l'accettazione del 'dogma' dell'analiticità. Quello che occorreva allo scopo era un modello di giustificazione epistemica che riconoscesse un ruolo alla negazione neoempiristica del sintetico a priori kantiano in una versione 'indebolita'.

Questo è stato il tema fondamentale del mio primo libro (*Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*, 1976), in cui la considerazione degli esiti della critica di Quine trova un'integrazione importante nella riflessione sugli sviluppi della geometria e della fisica relativistica. Infatti la concezione relativizzata dell'a priori che vi difendo – una concezione riproposta negli ultimi anni in diversi settori dell'epistemologia internazionale – si appoggia ad una valutazione dell'olismo di Duhem esemplata proprio sul rapporto tra geometria ed esperienza come questo è venuto configurandosi soprattutto in Einstein, nel neopositivismo e nel convenzionalismo geocronometrico di A. Grünbaum.

Tali risultati di natura teorica hanno avuto una 'ricaduta' storica soprattutto su tre livelli. Anzitutto mi hanno spinto ad approfondire il rapporto tra la gnoseologia trascendentale di Kant ed alcuni aspetti dell'epistemologia contemporanea (*Kant and Contemporary Epistemology*, 1994). In secondo luogo, mi hanno permesso di mostrare

la profonda differenza che sussiste tra il convenzionalismo a curvatura linguistica di Poincaré e la concezione olistica duhemiana (ho segnalato questa differenza – ancor’oggi non sempre adeguatamente apprezzata – prima nell’antologia semidivulgativa del 1979 *Fisica e geometria dall’Ottocento ad oggi*, e poi in alcuni lavori specialistici tra i quali il libro del 1983 *Empirismo logico e convenzionalismo*). In terzo luogo – e questo è il punto di maggior rilievo – mi hanno condotto a una revisione dell’interpretazione tradizionale del processo di formazione dei Circoli di Vienna e di Berlino e delle dottrine fondamentali del movimento neopositivistico.

Con un lavoro cominciato nel 1973 e non ancora concluso, ho scandagliato, anche a livello archivistico, vari aspetti della filosofia neoempiristica. Da questo lavoro è emersa l’impossibilità di comprendere l’empirismo logico senza tener conto, accanto alle dottrine con cui lo si è identificato solitamente (*in primis* il principio di verificazione e la cosiddetta teoria linguistica dell’a priori), anche delle sue componenti di derivazione neokantiana e financo husserliana. Con il passare degli anni ho avuto il conforto di vedere che tesi come quelle da me sostenute in vari saggi (dall’iniziale *Per un bilancio dell’empirismo contemporaneo: contributo alla storia del positivismo logico*, 1973-’76 a *With Carnap beyond Carnap*, 1991-’94 e *Origini e sviluppi dell’empirismo logico nei suoi rapporti con la filosofia continentale. Alcuni testi inediti*, 1993) e volumi (*Una filosofia senza dogmi*, 1980; *Empirismo logico e convenzionalismo*, 1983; *L’empirismo logico. Aspetti storici e teorici*, in corso di pubblicazione insieme alla raccolta curata da me e da M. Salmon e W. Salmon, *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*) hanno trovato sempre più credito in ambito internazionale fino a divenire l’attuale interpretazione di riferimento.

Dagli studi storico-filosofici (volti anche a ricostruire alcuni momenti della filosofia italiana del Novecento: Calderoni, De Finetti, Enriques, Croce, Geymonat, Preti, la recezione del neopositivismo e gli ultimi sviluppi delle correnti analitiche) sono stato indotto a occuparmi di metodologia storiografica e a denunciare qualche grave stortura di una parte cospicua della nostra recente storiografia filosofica, in particolare il suo interesse unilaterale per la contestualizzazione e la ricostruzione filologico-erudita delle filosofie del passato e la scarsa attenzione prestata invece alla loro dimensione teorico-argomentativa (*Ancora su filosofia e storia della filosofia*, 1991). Inoltre, in una serie di interventi più o meno ‘militanti’, ho mostrato le conseguenze didattiche delle mie idee metodologiche. Ho caldeggiato la necessità di assegnare maggior spazio alla dimensione teorica della filosofia nell’insegnamento liceale di tale disciplina e ho ventilato l’opportunità di svincolarne l’insegnamento universitario dalla Facoltà di Lettere istituendo un’autonoma Facoltà di Filosofia.

Le incursioni nel campo della storiografia filosofica non sono state d’ostacolo allo sviluppo degli interessi teorici. Nel già ricordato libro del 1980 (*Una filosofia senza dogmi*) mi occupavo anche della crisi del razionalismo critico di Popper.

Dall'analisi di tale crisi e dalla considerazione sia delle nuove forme di realismo metafisico impostesi sulla scorta delle idee di Kripke sia delle contrapposte spinte di tipo relativistico provenienti dalla 'nuova filosofia della scienza', sono stato indotto a ricercare una 'terza via' appunto tra il realismo metafisico e il relativismo nelle sue forme radicali. Ho chiamato "filosofia positiva" la posizione che ne è scaturita perché essa afferma la perdurante validità di tre fondamentali principi-guida dell'*esprit positif*, e precisamente:

1 – Il relativismo epistemico moderato. La conoscenza (paradigmaticamente esemplificata dalle cosiddette scienze positive) si sviluppa all'interno di un sistema concettuale di riferimento di cui fanno parte integrante componenti soggettive e razionali di natura linguistica, teorica e metodologico-axiologica. Essa è quindi epistemicamente relativa.

2 – L'empirismo (olistico o reticolare). La validità di *tutte* le nostre pretese cognitive dipende *in modo globale* dall'esperienza. Tutte quante, comprese quelle di tipo presupposizionale, sono ipotetiche, provvisorie e rivedibili. Non esistono né dati assoluti di esperienza né condizioni epistemiche di conoscibilità apoditticamente certe. L'attività conoscitiva è un processo che si regge su se stesso, privo di punti di sostegno esterni e assoluti; fa perno su alcune credenze accettate in via provvisoria per vagliarne altre con un procedimento autocorrettivo virtualmente infinito.

3 – L'oggettivismo antimetafisico. Nonostante dipendano da un sistema concettuale di riferimento, le nostre pretese cognitive hanno un contenuto oggettivo. Il relativismo epistemico moderato contrasta solo con la possibilità di una conoscenza (anche semplicemente approssimata o verosimile) della realtà in sé o di per sé considerata. Esso non impedisce che si possano fare affermazioni dotate di una validità oggettiva.

Di questa posizione – illustrata per la prima volta in *Knowledge and Reality. An Essay in Positive Philosophy* (1998; edizione italiana 1995) – fanno parte integrante la ri-definizione della verità e dell'oggettività come ideali regolativi vuoti e la visione a 'tessitura larga' della razionalità scientifica in un'ottica filosofica di fondo che prende una certa distanza dalla 'svolta linguistica'.

A mio parere, all'origine del lavoro filosofico stanno soprattutto le discrasie e le aporie racchiuse nella 'ragnatela' non tematizzata di concetti, credenze e fenomeni naturali e culturali in cui siamo immersi. Nel caso particolare del problema gnoseologico, le difficoltà nascono dal carattere appunto aporetico delle nozioni comuni di verità, oggettività e razionalità e dalle loro relazioni con il grandioso sviluppo della scienza. Ma la filosofia non può limitarsi all'analisi linguistico-concettuale di una tale 'ragnatela' storicamente mutevole. Accanto al momento analitico – peraltro imprescindibile – deve conservarsene uno di ricostruzione 'sintetico-razionale' consistente nella proposta di una concezione teorica che elabori, unifichi e, se necessario, modifichi, le nozioni di partenza. Per questo io non credo che le 'perplexità' filosofiche siano più che altro

legate all'utilizzazione di forme linguistiche inadeguate o ad usi distorti delle espressioni correnti. La filosofia, invece, ha primariamente a che fare con tensioni concettuali e culturali di sostanza, le quali richiedono risposte di spessore teorico analoghe a quelle cercate nelle discipline scientifiche.

La filosofia differisce dalla scienza per il grado di generalità, astrattezza e controvertibilità delle questioni che affronta e delle soluzioni che adotta, ma non per dignità costruttivo-conoscitiva. Da un lato, infatti, in essa svolgono un ruolo fondamentale analisi concettuali di una cogenza analoga a quella solitamente attribuita alle argomentazioni scientifiche. Dall'altro, come la crisi del riduzionismo dovrebbe averci insegnato, neppure le concezioni scientifiche possono sostenersi solo sulla base di argomentazioni logico-analitiche e/o di prove empiriche: al pari delle concezioni filosofiche, esse necessitano di una valutazione globale che, pur conseguendo alla fine una sorta di 'persuasività oggettiva' mediante il raffronto con altre teorie, non è del tutto svincolabile da preferenze soggettive. Una costruzione filosofica può quindi di principio aspirare allo stesso tipo di oggettività, verità e razionalità cui aspirano le teorie scientifiche.

Entro questa visione di cui mi piace sottolineare il carattere laico e 'illuministico', i tre principi ispiratori dell'*esprit positif* sono armonizzati e difesi attraverso un ripensamento delle nozioni usuali di conoscenza, oggettività, verità e razionalità. Ricollegandomi alla controversia fra concezioni immanenti e concezioni trascendenti dell'oggetto del conoscere, caratterizzo la conoscenza in termini di attività unificatrice dell'esperienza e non di rispecchiamento di una realtà trascendente. Correlativamente, reinterpreto le nozioni di oggettività, verità e razionalità come concetti formali vuoti la cui trascendenza ideale unitaria rispetto alle mutevoli strutture presupposizionali dell'attività conoscitiva va intesa in senso non metafisico ma regolativo. Ciò consente di sostenere una forma di realismo empirico per quanto riguarda le entità osservabili e non osservabili della scienza (realismo scientifico), ma al tempo stesso di prendere le distanze sia dal realismo metafisico, sia dal relativismo radicale, il quale arriva ad affermare la relatività (e quindi la pluralità) delle verità e delle realtà rispetto ai diversi sistemi di riferimento epistemici.

Alcuni dei principali argomenti che adduco a sostegno di questa posizione provengono dall'analisi delle difficoltà del relativismo radicale e dalla riflessione sul significato filosofico dello scetticismo e sul suo rapporto con il realismo metafisico. Relativismo radicale e scetticismo rappresentano per me la messa a nudo del carattere aporetico delle nozioni comuni di oggettività e di verità. Tali nozioni, infatti, da un lato rimandano all'idea della trascendenza dell'oggetto conosciuto e, dall'altro, sono vincolate a criteri di tipo immanente. D'altra parte solo il rifiuto del realismo metafisico può consentire di riconoscere un valore conoscitivo a ciò che comunemente consideriamo conoscenza e a fare in modo che una visione antifondazionalista del metodo scientifico

offra qualcosa di più della trovata con cui il Barone di Münchhausen cercava di tirarsi fuori dalla palude aggrappandosi ai propri capelli.

Dalla concezione che difendo discendono inoltre il rifiuto dello scientismo e una certa consonanza con il punto di vista postmodernista. L'attribuzione di un valore conoscitivo paradigmatico all'unificazione dell'esperienza che si realizza nelle scienze positive non costringe a negare valore unificante, e quindi conoscitivo, a formazioni culturali differenti quali la religione, il mito o le varie forme di espressione artistica. Ciò che nego (positivisticamente) è solo il valore cognitivo della metafisica qualora questa sia intesa non come metafisica critica alla Kant, o come metafisica 'influyente' alla Popper, ma come impresa rivolta a una conoscenza dell'oggetto in sé in modo svincolato da ogni condizionamento epistemico. E dalla risposta che do al problema dell'incommensurabilità dovrebbe risultare che la tesi del carattere sempre contingente della sintesi conoscitiva consente un incontro fra l'affermazione dell'unitarietà del vero quale ideale regolativo e il rifiuto postmoderno di un' 'unica grande narrazione' capace di trascendere i condizionamenti storico-epistemici del processo conoscitivo

Uno degli aspetti più generali e qualificanti la mia prospettiva va visto in un tentativo che è poi duplice: (i) individuare un nuovo punto di equilibrio fra empirismo e razionalismo (dopo quello stabilito dal neopositivismo); (ii) evitare sia l'estremo di una concezione astorica, puramente strutturale e fondazionale, della giustificazione epistemica, sia l'estremo di uno storicismo concettualmente depotenziato che vanifichi ogni pretesa alla validità oggettiva o quantomeno intersoggettiva del conoscere. Ecco perché la concezione che difendo vuol essere una 'terza via' oltre che fra il relativismo radicale e il realismo metafisico, anche fra il razionalismo e l'anarchismo metodologico, fra il naturalismo e il normativismo.

Ho insomma cercato di mostrare come sia possibile lasciar cadere i problemi filosofici tradizionali del cominciamento e dei fondamenti indubitabili del sapere senza essere costretti per questo a negare dignità teorica al lavoro filosofico risolvendolo in pratiche ermeneutiche, narrative e conversazionali a basso o nullo contenuto argomentativo. Proprio questo nesso fra antifondazionalismo, oggettivismo antimetafisico e possibilità della filosofia è al centro del mio ultimo libro (*Sapere e interpretare. Per una filosofia e un'oggettività senza fondamenti*, 2002) nel quale metto alla prova la mia concezione della conoscenza e della verità affrontando il rapporto fra epistemologia delle scienze empiriche ed ermeneutica.

Giangiorgio Pasqualotto

(Università di Padova)

Ho avuto l'avventura, nel 1946, di nascere a Vicenza, dove, quattordici anni dopo, ho potuto conoscere un professore che, oltre ad insegnare filosofia al Liceo Classico, era uno studioso di Plotino, di Meister Eckhart e di Schopenhauer: Giuseppe Faggin¹.

Agli inizi Faggin non concesse molto spazio e credito ai miei (eccessivi) entusiasmi adolescenziali per i problemi filosofici, mettendomi alla prova con letture di saggi di critica d'arte e di letteratura, sul contenuto dei quali mi 'interrogava' ogni sabato pomeriggio, per accertarsi se e quanto avessi capito delle letture settimanali. Questo 'rituale' continuò anche in seguito, quando lo ebbi come docente di Storia e Filosofia nei tre anni del Liceo: tuttavia nessuna indulgenza e nessun privilegio mi vennero mai concessi in virtù della nostra conoscenza extra-scolastica. Anzi: forse per bloccare sul nascere il benché minimo sospetto di un nostro rapporto privilegiato, Faggin mi 'martoriava' in classe con quesiti extra-ordinari, spesso ai limiti delle mie possibilità logiche e culturali. Questo, che allora mi sembrava un esercizio venato talvolta di intenzioni vicine al sadismo, mi fu utilissimo in seguito, sia all'Università, nelle dispute tra compagni di corso, sia, soprattutto, nell'organizzazione argomentativa e nel consolidamento culturale delle mie prime prove scritte destinate alla pubblicazione.

Al momento di iscrivermi all'Università i dubbi non riguardarono la Facoltà o la materia da scegliere, ma la *sede*: Faggin e mio padre insistevano perché mi iscrivessi a Milano, dove insegnava un loro vecchio amico vicentino, Mario Dal Pra; mia madre, invece, – in coerenza con le tendenze iperprotettive di ogni madre, ma, ancor di più, a causa del fatto che ero l'unico figlio sopravvissuto di quattro – propendeva per Padova, la sede più vicina. Io non avevo dubbi: Milano mi appariva come luogo di un sogno da realizzare, soprattutto perché in quegli anni era il centro più prestigioso degli studi fenomenologici italiani, di cui avevo tanto sentito parlare da Faggin. Ma, come spesso accade, vinse la forza di persuasione erogata dalle lacrime e dai sospiri di una donna (che, in quel caso era, per giunta, mia madre).

Così mi ritrovai, mio malgrado, iscritto alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Padova dove seguii pochi corsi interessanti: quelli di Sergio Bettini sull'estetica fenomenologica, di Umberto Campagnolo sulla dialettica adorniana, di Franco Chiereghin su Hegel e di Carlo Diano sull'*Alceste*; a quest'ultimo mi azzardai a

¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Io, educato da Faggin*, «La clessidra», II, 3/4 (1985), pp. 4-5.

chiedere – all’inizio del terzo anno – la tesi, proponendo come argomento di ricerca un possibile contatto o confronto tra il pensiero di Platone e le dottrine orientali. Diano mi liquidò con una battuta («Può essere che Platone abbia visto qualche cammello di qualche carovana che veniva dall’Oriente»). Dopo qualche mese passato a rimarginare la ferita provocata dalle parole di quell’illustre studioso, decisi di laurearmi in Estetica con Bettini, di cui avevo seguito, entusiasta, ben tre corsi. Ma, proprio alla vigilia del colloquio in cui avrei voluto fargli la mia proposta di tesi, Sergio Bettini lasciò l’insegnamento di Estetica a Dino Formaggio. La mia delusione per l’‘abbandono’ di Bettini fu subito compensata dall’entusiasmo di venire a conoscenza delle ricerche di Formaggio, radicate proprio nella tradizione dell’estetica fenomenologica. Tale entusiasmo fu immediatamente alimentato ed accresciuto dal fatto che Formaggio – al quale avevo chiesto la tesi dopo aver ascoltato solo due sue lezioni – mi mise sotto la guida di Massimo Cacciari, allora suo ‘assistente’ in qualità di ‘borsista’. L’anno e mezzo che seguì – fino alla laurea – fu uno dei più intensi ed interessanti della mia vita: letture (Hegel, Husserl, Adorno e Benjamin), discussioni, partecipazioni a Seminari e a Conferenze si alternavano con un ritmo tale che vi era tempo solo per le funzioni vitali (ma ridotte all’osso).

Tuttavia il ‘bel gioco’ durò poco: Cacciari, allo scadere della sua ‘borsa’, non avendo avuto da Formaggio alcuna assicurazione sul suo futuro universitario, ruppe i rapporti, con una lettera tanto dura quanto sincera. E se ne andò a Venezia, dove Manfredo Tafuri, uno dei massimi storici dell’architettura di allora, gli affidò un incarico di insegnamento. Io, brillantemente laureato², ma senza più godere della protettiva mediazione di Cacciari, rimasi in balia delle benevole ma vaghe promesse di Formaggio. Decisi allora di prendermi un periodo di allontanamento da Padova. In ciò mi favorì l’aiuto del prof. Marino Gentile, il quale – pur sapendo che i miei interessi erano e sarebbero rimasti assai lontani dai suoi – mi concesse una borsa di studio per l’Inghilterra, dove mi misi a studiare – presso i Dipartimenti di Linguistica e di Metamatematica dell’Università di Edimburgo – l’approccio della filosofia analitica ai problemi dell’estetica in rapporto a possibili applicazioni a progetti di Intelligenza Artificiale³. Al ritorno dall’Inghilterra, nel 1972, avevo esaurito non solo le risorse della

² La tesi fu parzialmente pubblicata grazie all’interessamento di Cacciari, nel 1971, con il titolo *Avanguardia e tecnologia, Walter Benjamin, Max Bense e i problemi dell’estetica tecnologica*, Roma 1971, pp. 244.

³ I risultati di tali ricerche sono stati in parte pubblicati in *Ideologia e tecnologia*, «Contropiano», 3 (1970), pp. 603-615; *Teoria dello sviluppo e ideologia dell’integrazione*, «Contropiano», 3 (1971), pp. 679-689; in *Linguistica strutturale e teoria dell’informazione*, «Nuova Corrente», 56 (1971), pp.333-351; in *L’intelligenza artificiale: nuova ideologia o nuova tecnologia?*, «Scientia», IX-XII (1973), pp.1-14; *Introduzione a AA. VV., Logica e ideologia dell’innovazione*, Padova 1974, pp. I-XXV.

‘borsa’, ma anche la mia pazienza nel seguire le noiose ed inconcludenti sottigliezze prodotte dall’approccio analitico⁴. Per risolvere il primo problema mi misi ad insegnare Storia e filosofia nei Licei di Vicenza; per superare il secondo, mi misi ad affrontare i temi dell’estetica nel quadro più ampio del ‘pensiero negativo’ e della Scuola di Francoforte⁵. Tuttavia un effettivo aiuto per riaprire in positivo le mie speranze di rientrare all’Università mi fu dato ancora una volta da Massimo Cacciari che riuscì a farmi ottenere un incarico di insegnamento (benché gratuito) presso la Facoltà di Architettura di Venezia. Per due anni mi immersi nello studio dei Francofortesi, in particolare di Adorno, giungendo alla poco confortante conclusione che l’idea di un’estetica della liberazione era sorretta soltanto da una forte tensione utopica⁶. Intanto, grazie al generoso interessamento del prof. Umberto Curi, riuscii ad ottenere la qualifica di Assistente alla Cattedra di Storia della filosofia moderna e contemporanea e, nel 1975, quella di Incaricato di Storia della filosofia: durante questi primi anni di insegnamento mi dedicai all’approfondimento dei problemi connessi al concetto di ‘ideologia’ e di ‘critica dell’ideologia’⁷, individuando nelle opere e nel pensiero di Nietzsche i tratti più radicali non solo della critica alla metafisica classica ma anche della critica all’ideologia moderna e contemporanea⁸.

⁴ Ho tentato di evidenziare i limiti di tale approccio in G. Pasqualotto, *Neopositivismo e analisi critica dell’estetica*, Introduzione a AA.VV., *Estetica e filosofia analitica*, Padova 1979, pp. I-XXVII.

⁵ Cfr. G. Pasqualotto, *Schopenhauer: l’utopia negativa* (I e II), «Nuova Corrente» 65 (1974), pp. 68-93 e 411-454, poi in Id., *Pensiero negativo e civiltà borghese*, Napoli 1981, pp. 165; *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona 1974, pp. 171.

⁶ Cfr. G. Pasqualotto, *L’estetica francofortese: morte per utopia*, «Il Verri», 4 (1976), pp. 49-65, e *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, cit.

⁷ Cfr. G. Pasqualotto, *Per la critica dell’ideologia*, «aut aut», 159-160 (1977), pp. 543-554; *Storia e critica dell’ideologia*, Padova 1977, pp. 201; *Saggi di critica*, Padova 1981, pp. 258.

⁸ Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: considerazioni attuali*, «Nuova Corrente», 68-69 (1976), pp. 422-463; poi in Id., *Pensiero negativo e civiltà borghese*, cit., pp. 123-161; *Nietzsche e la cultura della crisi* in AA. VV., *Finis Austriae*, Ravenna 1979, pp. 1-6; *Nietzsche o dell’ermeneutica interminabile*, in AA. VV. (a cura di M. Cacciari), *Crucialità del tempo*, Napoli 1980, pp. 131-183; *Recenti variazioni su Nietzsche*, «il Centauro», I (1980), pp. 150-154; *Nietzsche: attimo immenso e consentire*, «Nuova Corrente», XXVIII (1981), pp. 271-312; *Nietzsche: critica del socialismo come ideologia*, in AA.VV., *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Venezia 1982, pp. 11-28; *Nietzsche e il Buddismo zen*, in AA.VV., *Nietzsche. Verità-interpretazione*, Genova 1983, pp. 155-188; *Nietzsche-Heidegger: spunti per un confronto critico*, «Museum Patavinum», 1 (1984), pp. 359-368; *Città e filosofia: da Platone a Nietzsche*, in AA.VV., *Città e metropoli*, «Quindi», n° unico, 1984, pp. 123-140; *Goethe e Nietzsche: Mensch e Uebermensch*, in AA.VV., *Humanismus? Goethe e dopo*, Venezia 1984, pp. 57-70; *Krisis come kairòs*, in AA.VV., *Nietzsche o la verità come problema*, Bologna 1984, pp. 261-264; *Il tema del corpo in Nietzsche*, in AA.VV., *Dino Formaggio e l’estetica*, Milano 1985, pp. 196-211; *Introduzione e Commento a F.Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Milano 1985, pp. 5-21 e pp. 363-546; *Saggi su Nietzsche*, Milano 1988, pp. 198.

Nei dieci anni in cui mi sono dedicato all'appassionata analisi del pensiero di Nietzsche, ho avuto l'occasione di conoscere, tra gli studiosi di questo filosofo, alcune persone con le quali mi sono trovato in particolare e straordinaria sintonia: Roberto Dionigi, Ferruccio Masini, Jean Michel Rey e Gilles Deleuze. Tuttavia le ricerche su Nietzsche non produssero l'esito che speravo, ossia un effettivo superamento delle conclusioni ultime del pensiero hegeliano, le quali continuavano ad apparirmi come l'estremo, invalicabile limite del pensiero occidentale *tout court*.

A questo punto, l'itinerario della mia ricerca filosofica fu costretto ad una sosta e ad una pausa di riflessione, dovute entrambe alla convinzione che fosse necessario arrendersi a due constatazioni sostanziali: da un lato, a quella che registrava l'impossibilità, in termini teoretici, di andare oltre i confini raggiunti e tracciati dal pensiero di Hegel; dall'altro, a quella che mi derivava dall'aver verificato che né la filosofia analitica, né la dialettica negativa di Th. W. Adorno, né, addirittura, la "filosofia del martello" di Nietzsche (né, tanto meno, le riflessioni heideggeriane) erano riuscite a 'forzare' tali confini e ad aprire prospettive di pensiero che fossero, nel contempo, nuove e fondate.

Mi si impose dunque un ripensamento radicale dei concetti, dei metodi e degli obbiettivi che fino ad allora avevo tenuto presenti, ma anche degli orizzonti culturali entro cui li avevo utilizzati, praticati e posti. Rivolsi allora la mia attenzione e i miei sforzi di comprensione a modi di pensiero che risultano profondamente diversi da quelli occidentali, e, in alcuni casi – almeno apparentemente –, addirittura opposti. Recuperando alcune significative sollecitazioni che mi erano state trasmesse a suo tempo da Giuseppe Faggin, ripresi il lavoro di ricerca partendo dalla lettura e dallo studio dei principali testi del 'taoismo filosofico' (*dao jia*), della tradizione *Vedanta* e del Buddismo *Zen*. Giunsi così – sia mediante l'analisi di alcuni fondamentali testi del Buddismo originario (*Majjhima Nikaya*, *Samyutta Nikaya*, *Anguttura Nikaya*, *Sutta Nipata*, e *Dhammapada*) e del Buddismo Mahayana (*Prajnaparamitasutra*), sia, ancor più, grazie agli incontri avuti con alcuni significativi Maestri di tali tradizioni presenti ed attivi in Italia, in Europa e in Oriente – all'enucleazione del *vuoto* come originale principio *operativo*, oltre che *speculativo*, presente in modo fondamentale e decisivo (ma non nichilistico!) soprattutto nella tradizione taoista e in quella buddhista⁹.

Contemporaneamente, non potendo abbandonare la *necessaria* condizione di osservare tali tradizioni di pensiero solo a partire da una formazione culturale e filosofica prevalentemente occidentale, ho tentato di far procedere la ricerca anche individuando possibili 'luoghi' e modi di incontro tra, da un lato, alcune esperienze spirituali nate e sviluppate in tali tradizioni e, dall'altro, alcune idee filosofiche prodotte all'interno

⁹ Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia 1992, pp. 191; Yohaku. *Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Padova 2001, pp. 157; *Il Buddismo*, Milano 2003, pp. 126.

delle tradizioni occidentali¹⁰. Dati questi nuovi interessi di studio, negli ultimi vent'anni i contatti con gli ambienti filosofici italiani, già esigui in precedenza, si sono fatti ancor più limitati nella frequenza e circoscritti nella quantità: qualche discussione, a Padova, con gli amici e colleghi Giuseppe Duso e Giovanni Romano Bacchin; e qualche incontro, a Milano, con Carlo Sini e Fulvio Papi. In compenso, ho dovuto sviluppare alcune opportunità di trovare e selezionare all'Estero alcuni punti di riferimento utili per le mie nuove linee di ricerca: Davidson ed Ames negli U.S.A, Batchelor, Harvey e Williams in Gran Bretagna, Bugault, Cheng e Jullien a Parigi, Katsukake e Ohashi in Giappone, van Binsbergen in Olanda, Waldenfels in Germania, Tillemanns in Svizzera, Panikkar in Spagna. Confortato da questi contatti – ma, ancor più, da quelli con i pochi allievi che mi hanno seguito in questo avventuroso percorso filosofico –, attualmente la mia ricerca continua a muoversi in due direzioni parallele: quella che intende indagare le modalità, specificamente orientali, di *realizzare* (e non solo di 'pensare') il principio del vuoto mediante alcune pratiche artistiche e le esperienze estetiche ad esse connesse; e quella che cerca di rintracciare le possibili corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente senza cedere alle illusioni o alle forzature a cui possono condurre versioni troppo ireniche o troppo esotiche della "filosofia comparata"¹¹.

Per consolidare e per chiarire questo orizzonte di interessi e di ricerche, mi sono dedicato a promuovere e a realizzare alcune iniziative: nel 1993 – assieme ad Aldo Tollini e Franco Michelini Tocci, docenti, rispettivamente, di Filologia Giapponese e di Storia delle religioni all'Università di Venezia – ho fondato l'Associazione "Maitreya", con l'intento di rafforzare ed estendere lo studio e la conoscenza della cultura buddhista in Italia; nel 1995 ho organizzato un gruppo di giovani studiosi che hanno dato vita alla rivista "Simplègadi", unico esempio, in Europa, di pubblicazione espressamente dedicata alla comparazione filosofica¹²; dal 1996 mi sono impegnato a far attivare presso la

¹⁰ Cfr. G. Pasqualotto, *Il tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma 1989, pp. 172 (Milano 1995); *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Roma 1997, pp. 128. In questa prospettiva che tenta di far interagire pensieri d'Oriente e d'Occidente, si sono inserite altre attività: l'elaborazione di uno studio che ha promosso l'introduzione in Italia della riflessione filosofica del pensatore giapponese contemporaneo Nishida Kitaro (cfr. G. Pasqualotto, *Nishida: dialettica e buddhismo* in Nishida Kitaro, *L'io e il tu*, tr. a cura di R. Andolfato, Padova 1996, pp. 153-207); il Progetto di ricerca, finanziato dall'Ateneo, intitolato "Corrispondenze di pensieri d'Oriente e d'Occidente" (2000-2001), il quale, tra l'altro, ha prodotto, grazie all'apporto del giovane sinologo Stefano Zacchetti, la prima traduzione italiana dal cinese e il primo commento di un classico del Buddismo cinese, l'opera di Fazang, *Trattato sul leone d'oro* (Padova 2000); infine, le ricerche che hanno condotto all'elaborazione del volume *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia 2003, pp. 210.

¹¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia comparata*, «aut aut», 296-297 (2000), pp. 141-158.

¹² I risultati di questo lavoro di gruppo sono raccolti nel volume *Simplègadi. Percorsi di filosofia comparata*, Padova 2002.

nostra Facoltà – grazie ai buoni auspici ed alla collaborazione dell’amico prof. Alberto Mioni – gli insegnamenti di “Sanscrito” e di “Sinologia”¹³; nel 1999 ho progettato ed inaugurato – assieme ad alcuni amici e colleghi (l’italianista Adone Brandalise, la medievista Silvana Collodo, il linguista Alberto Mioni, lo storico delle religioni Paolo Scarpi e l’antropologa Donatella Schmidt) – il Master in Studi Interculturali della Facoltà di Lettere filosofia dell’Università di Padova, con l’intento di promuovere la formazione di nuove figure di operatori culturali sulla base di una meditata revisione dei concetti e dei metodi utilizzati dalle diverse discipline: revisione sollecitata dai nuovi ed urgenti problemi posti dalle dinamiche sempre più accelerate e dagli influssi sempre più profondi dei rapporti interculturali.¹⁴

Sempre nel 1999 sono stato nominato Membro effettivo dell’Accademia Olimpica di Vicenza, il che mi ha provocato un senso di sorpresa ma anche di gratitudine. Questa onorificenza – la prima e, molto probabilmente, anche l’ultima – mi è risultata particolarmente gradita perché, oltre a mettermi in compagnia di altri miei concittadini molto più illustri (Bandini, Cattin, Cracco, Faedo, Federico Faggin, Lanaro, Meneghello, Renzi, Rigoni Stern, Scapin, Treu, etc., etc.) mi ha idealmente ricongiunto con un Membro ‘storico’ di questa Accademia; con il mio primo e decisivo Maestro di filosofia: Giuseppe Faggin.

¹³ Tenuti, rispettivamente, da Marcello Meli e da Amina Crisma.

¹⁴ Su alcuni di questi problemi mi sono soffermato in G. Pasqualotto, *Intercultura e globalizzazione*, in AA.VV., *Incontri di sguardi. Saperi e pratiche dell’intercultura*, a cura di A. Miltenburg, Padova 2002, pp. 53-76.

Vincenzo Vitiello

(Università di Salerno)

1. Non è necessario essere hegeliani per ritenere che tra i compiti della filosofia vi sia quello di «cogliere il proprio tempo in pensieri». Ed è innegabile che l'ermeneutica l'abbia fatto. Nell'età della crisi dei fondamenti – e non solo del sapere scientifico, sì anche della vita morale e politica – l'ermeneutica ha decretato il trionfo dell'*opinione* sulla *verità*, della *storia* sulla *logica*, del *relativo* sull'*assoluto*. Questo spiega la sua diffusione mondiale, e la conquista di nuovi territori disciplinari ben oltre quelli per tradizione riconosciuti come suoi: la letteratura e la storia, la giurisprudenza e la teologia. Pur riservando le sue preferenze al sapere pratico – chiaramente per la maggiore vicinanza dell'aristotelica *phronesis* alla *doxa* –, la filosofia dell'interpretazione, una volta affermato il suo dominio sulle nuove terre della psicologia: il sogno e l'inconscio, non ha esitato ad entrare nel campo dell'*episteme*. Non opponendosi, come aveva tentato Husserl, alla «crisi delle scienze europee», anzi continuando per la strada intrapresa da Nietzsche, e continuata da Heidegger e Weber, l'ermeneutica ha portato sino in fondo la critica nichilistica della scienza, mostrando la relatività e l'infondatezza del sapere scientifico (avendo peraltro significativi aiuti proprio dall'epistemologia contemporanea, da Popper a Lakatos, sino all'"anarchismo" di Feyerabend). Nel successo si annidava, però, il maggior pericolo: la subordinazione della "verità" all'"opinione", la negazione della verità al singolare per l'affermazione di molteplici verità, non permette di individuare un criterio di validità dell'interpretazione. Se «anything goes», allora cade la stessa tesi fondamentale dell'ermeneutica, ossia che «tutto è interpretazione». Si riproduce così nell'ermeneutica quella contraddizione performativa che è tipica della *doxa*, e che per primo aveva rilevato Platone.

Tuttavia la contraddizione performativa dell'ermeneutica non elimina l'obsolescenza dell'*episteme* tradizionale. Perché di certo le scoperte della fisica moderna non si spiegano con il principio di non-contraddizione; né la storia con l'irenesimo della dialettica conciliazione degli opposti. Come uscire dall'*impasse*?

2. Le mie ricerche – in particolare quelle dell'ultimo decennio, cui ho dato il titolo di "topologia"¹ –, muovono da questa critica immanente dell'ermeneutica², che mi

¹ Cfr. *Topologia del moderno* (Genova 1992), *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia* (Milano 1994), *La Favola di Cadmo* (Roma-Bari 1998), *Vico e la Topologia* (Napoli 2000), ma cfr. anche *Utopia del nichilismo* (Napoli), che è del 1983, *Ethos ed Eros in Hegel e Kant* (Napoli 1984), e particolarmente *La Palabra hendida* (Barcelona 1990).

² Cfr. V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari 1992, pp. 137-158.

ha portato a riflettere su una ben nota tesi di Kant, riguardo alla quale viene spontaneo ripetere con Hegel che il noto (*das Bekannte*), proprio perché tale, non è conosciuto (*erkannt*). La tesi è: *die Zeit bleibt und wechselt nicht* (*KrV*, B 225) – così argomentata: se anche il tempo mutasse, dovremmo pensare un altro tempo, non mutevole ma permanente, per misurare e conoscere il mutamento del primo (*KrV*, A 183 B 226).

Kant pensa il tempo come un contenitore universale, *immoto*, nel quale scorrono i fenomeni (*KrV*, A 144 B 183). Ma col movimento dei fenomeni non muta anche il contenitore? Se indichiamo quest'ultimo con "T", con "X" un qualsiasi fenomeno, e con "S₁", "S₂", "S₃" ... "S_n" le varie stazioni del fenomeno in movimento, appare a tutti evidente che altro è il contenitore quando X è in S₁ ed altro quando in S₂, S₃... S_n. Come allora pensare il contenitore che non muta (che pure è *necessario* pensare)? Lo stesso Kant ci mette sulla via della soluzione. Il tempo – dice –, *il tempo che non cambia ma permane*, il tempo "contenitore", «per sé non può essere percepito» (*KrV*, B 225). La condizione di possibilità della percezione dei fenomeni non è essa stessa percepibile. Ma, se non percepiamo il tempo *für sich*, come ne possiamo parlare, e, prim'ancora, farne esperienza? Riflettiamo sul fenomeno che percepiamo: ad es., il sorgere ed il tramontare del sole. Noi in tanto percepiamo il mutamento del fenomeno, in quanto lo riferiamo a qualcosa che non muta, appunto al sole. Se mutasse anche il termine di riferimento, se cioè, il sorgere venisse riferito al sole ed il tramonto alla luna, non avremmo mutamento, ma semplice scambio di una cosa con altra. L'analisi kantiana riprende, com'è evidente, la distinzione aristotelica tra *sostanza* ed *accidenti*. Ma Kant si chiede ancora come possa mai la "sostanza" che permane esser il "soggetto" dei vari mutamenti che di essa si predicano. E risponde: la sostanza che, permanendo, non può né accrescersi né diminuire, che cioè è una «quantità fissa» (*KrV*, B 225), è essa stessa principio di mutamento. La sostanza cioè non è qualcosa di inerte, un «atto perfetto, compiuto», è bensì «potenza», ma potenza che ha in sé e non in altro la «forza» di passare in atto, di realizzarsi. La forza (*Kraft*) assurge così a determinazione fondamentale dell'essere dell'*ousia*, della sostanza (*KrV*, A 204-205 B 250). E qui, nonostante le critiche anche aspre rivolte a Leibniz (*KrV*, A 267 ss. B 323 ss.), Kant gli è vicinissimo. La sostanza-*Kraft* è la versione kantiana della monade di Leibniz. Versione kantiana, perché questa sostanza non è chiusa in sé stessa, ma tutta rivolta all'esterno (*KrV*, A 276-277 e 285 B 332-333 e 341), come appunto una forza *non può non* essere. Una forza che non si esplica, che non opera, che è inerte, non è forza. Esplicandosi le sostanze sono in relazione reciproca: ciascuna agisce sulle altre ed è oggetto dell'azione delle altre. Tempo e spazio *sono* per questo giuoco di forze che si incontrano, s'intrecciano, si contrastano. *Sono* in senso forte. Vale a dire: non c'è *prima* (come intende René Thom³) una cornice neutra, una pura indeterminata spazialità, entro cui si svolgerebbe il giuoco di forze, dal quale

³ R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, trad. it. Torino 1985, pp. 150-151.

poi verrebbe modificata anche l'originaria cornice. La struttura spazio-temporale nasce da questo giuoco di forze e solo per esso. Le sostanze sono esse produttrici di tempo e spazio. Il nome *topoi* è loro assegnato proprio per evidenziare questo carattere originariamente spazializzante e temporalizzante.

Nasce spontanea l'obiezione: in tanto può esserci il giuoco delle sostanze centri-di-forza, in quanto v'è già una molteplicità di sostanze ed uno spazio che le accoglie. Risposta: prima del giuoco non ci sono neppure le forze, i *topoi*, le sostanze. Queste nascono insieme col giuoco e sono – agiscono – solo nel giuoco. Ogni *topos*, infatti, ha in sé tutti gli altri, ed il giuoco è anzitutto l'esplicazione del molteplice dall'uno.

3. La sostanza-forza – il *topos* – ha in sé, dunque, tutti i possibili mutamenti del fenomeno, e solo perciò ne è la *sorgente* e l'*ordine*. Il movimento dei fenomeni non è che l'esplicazione dell'ordine stesso. Per riprendere l'esemplificazione precedente, non possiamo intendere *die Zeit, die bleibt und nicht wechselt*, come quel tempo-contenitore T che diviene $T_1, T_2, T_3 \dots T_n$, col passare del fenomeno X per le varie stazioni $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$, perché l'ordine del tempo significato con T è già – già da sempre – $T_1, T_2, T_3 \dots T_n$. Si consideri ancor questo: in ogni *topos* – s'è detto – sono tutti i *topoi*: non c'è odio senza amore, scissione senza conciliazione, giudizio senza sillogismo. E cioè: l'intero giuoco di forze è già tutto in ogni *topos*. L'ordine di un *topos* è l'ordine dell'intera topologia, e viceversa. Ma in tal modo non si nega il movimento, e il tempo? Al contrario, movimento e tempo nonché esser negati, sono nella topologia moltiplicati.

Per la storiografia tradizionale, che non conosce altro tempo che quello lineare del senso comune («vulgär» – per dirla con Heidegger), Hegel è contemporaneo di Schelling; per la topologia, invece, l'autore della *Fenomenologia dello spirito*, considerato dallo *Standpunkt* della sua filosofia intesa come manifestazione (*Offenbarung*) dell'assoluto, è contemporaneo, ben più che di Schelling, con cui pure trascorse gli anni di apprendistato a Tübingen, di Agostino, secondo il quale Dio è nella sua più intima essenza *Revelatio* e perciò, e solo perciò, *Deus-Trinitas*. Del pari Schelling, la cui filosofia della libertà riserva a Dio un'oltranza rispetto al mondo ch'Egli stesso crea, è, per questo aspetto, contemporaneo più di Plotino che non di Hegel. La contemporaneità del tempo lineare – che certo non s'intende qui negare! – copre una ben più profonda contemporaneità *filosofica*, che chiamo “topologica”, perché dovuta ai differenti *topoi* che i diversi pensatori abitano. Hegel e Agostino – per restare all'esempio fatto – appartengono al *topos* della conciliazione o del sillogismo, Schelling e Plotino abitano invece il *topos* della scissione e del giudizio. *Topoi*, questi, che sono all'origine di due diverse forme e concezioni del tempo: il *topos* del sillogismo si esplica nel tempo pagano del ritorno, come nel tempo cristiano della redenzione escatologica, anche questa realizzante un “ritorno”, una conciliazione tra “fine” ed “inizio”; il *topos* del giudizio si esplica invece nel tempo pagano della tragedia, come nel tempo cristiano dell'abbandono di

Dio.

Già da questo brevissimo cenno risulta chiaro che per la riflessione topologica non ha senso parlare di *un* tempo cristiano e di *un* tempo pagano: nel cristianesimo come nel paganesimo molti e diversi tempi esistono, a seconda del diverso rapporto che si instaura tra i *topoi*. Cristianesimo e paganesimo, s'è detto. Ma ciò che vale per essi non vale meno per Hegel e per Schelling. Hegel non è solo il filosofo della conciliazione e del sillogismo, anche se questo *topos* è predominante nella sua filosofia; è anche il filosofo del giudizio e della scissione – basti considerare a questo proposito il ruolo della «riflessione ponente» nella *Scienza della logica* e la mancata esplicazione del passaggio da questa alla “riflessione esterna”: e si tratta di un passaggio fondamentale per l'intero disegno dell'opera –. Così Schelling non è solo il filosofo della scissione, sì anche della conciliazione, come attesta *ad abundantiam* la sua *Filosofia della rivelazione*, specie là dove tratta del soggetto del giudizio e della copula (Lezione XI). E lo stesso va detto di Plotino e di Agostino. Chiaramente l'esemplificazione potrebbe continuare all'infinito. Ma ciò che è più significativo di questa esemplificazione è l'indicazione di metodo che da essa segue. L'ermeneutica topologica non ricerca nei “testi” che esamina una continuità ed una coerenza che spesso non c'è, è interessata piuttosto a scorgere le “rottture” del tessuto argomentativo, le lacerazioni del disegno globale dell'opera. Nella convinzione che questa nasce non dal pensiero unitario del presunto Autore, ma dal rapporto tra i vari *topoi* – nel libero giuoco delle forze in campo. La topologia si è lasciata alle spalle non solo l'ipostasi del soggetto-autore dell'opera, sì anche l'altra del “testo”. Autore non è Hegel, né Schelling, né Kant o Aristotele o Platone. *Nomina non sunt res*. Non vi sono altri autori che i *topoi*. Per i “testi” vale quello stesso che Dilthey diceva dei soggetti umani: essi sono soltanto i *Kreuzungspunkte*, al più i *Träger* dei *Wirkungszusammenhänge*, i punti di incrocio, al più i portatori dei contesti operativi, o *topoi*, che producono i “testi”⁴. I quali *topoi*, peraltro, operano a diversi livelli. La storia che la topologia ricostruisce non è lineare, ma stratificata. Ancor qui è opportuno ricorrere ad un esempio. Scelgo questa volta Kant, e più precisamente due interpretazioni opposte di uno stesso luogo kantiano.

Gli interpreti sono Hegel e Heidegger. In tema è la teoria del giudizio. Secondo Hegel il giudizio è solo l'unione immediata – cioè non dimostrata – del soggetto singolare e del predicato universale; e pertanto Kant, che nel trattare della verità della scienza si ferma al giudizio, non consegue la verità del giudizio stesso che soltanto il sillogismo

⁴ W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, VII, Stuttgart-Göttingen 1973⁶, p. 251; e Id., *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ivi, p. 154. Ma sulla differenza tra il concetto di *topos* e il concetto diltheiano di *Zusammenhang*, cfr. il mio *Elogio dello spazio*, cit., pp.54 ss.

è in grado di provare, e pertanto cade nel formalismo e nello psicologismo. Heidegger, per contro, ritiene che la teoria kantiana del giudizio rappresenta la connessione delle determinazioni che sono proprie dell'oggettività dell'oggetto, in quanto fondato su un principio necessario. Non è irrilevante ricordare che entrambi gli interpreti prendono ad esempio quel giudizio «il sole riscalda la pietra», che Kant adduce ad esempio nei *Prolegomena*⁵.

Queste differenti, anzi opposte “letture” rappresentano due diversi livelli ermeneutici, basandosi quella di Hegel sull'Analitica dei concetti, quella di Heidegger sull'Analitica dei principi. Con questo non intendo affatto che l'interpretazione di Heidegger è “più profonda” di quella di Hegel; dico bensì che nel testo stesso di Kant ci sono due diverse teorizzazioni del giudizio, riportabili a diversi livelli d'indagine (se poi esse siano armonizzabili oppure no, non è questione che si possa affrontare qui di passaggio). Ne discende che molte ed anche opposte interpretazioni possono ben convivere. Ora, se non è la “coerenza” che decide del valore di un testo, non si vede perché debba decidere della validità dell'interpretazione. La vera *cogenza* del pensiero è data dalla fedeltà al *topos*. Ma se, come si è detto, in ogni *topos* è anche il suo contrario, allora quel che decide del valore dell'interpretazione è la capacità di seguire la *logica* del *topos* nelle sue molteplici esplicitazioni e diramazioni. È l'ampiezza e la profondità del lavoro decostruttivo e ricostruttivo che decide: la validità di una interpretazione si misura sulla sua capacità di accogliere in sé e far proprie le altre. Anche le opposte, mostrandole come appartenenti a strati diversi del “testo”, o come conseguenze necessarie del *topos* di appartenenza. Questo implica che in topologia confutare non significa affatto respingere, bensì determinare il luogo specifico di ciò che si confuta: fin lì, e non oltre. Così inteso il lavoro ermeneutico non è né soggettivo né oggettivo. L'interprete e l'interpretato divengono tutt'uno nell'interpretazione. Nel che è implicito che la filosofia (e più in generale: il “pensiero” che regge ogni agire ed operare) non è mai di altri. Il *pensiero* è sempre nostro. Di quel noi che è «il fare di tutti e di ciascuno», e che non va certo confuso con colui che firma un libro o un saggio. Chiaramente questo aumenta enormemente la responsabilità dell'ermeneuta, ma insieme lo fa sentire “a casa propria” ovunque egli espliciti il suo lavoro. In topologia tutta la storia è *contemporanea*, perché i molteplici tempi, che il lavoro decostruttivo e ricostruttivo dell'interpretare mette in luce, appartengono tutti al medesimo spazio di presenza. A quell'ordine che, per ripetere Kant, *bleibt und nicht wechselt*. Come si diceva: T contiene in sé già da sempre $T_1, T_2 \dots T_n$.

Nihil sub sole novi? A ciò giunge la topologia? Ma non si riconosce, così dicen-

⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1979, 2, pp. 307-311 e ss.; M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, pp. 137-140 e ss. (nella trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Napoli 1989, pp. 194-199 ss.).

do, che la topologia nega il movimento del tempo, e cioè il tempo *tout-court*, dacché questo non è se non movimento? e che, quindi, i molteplici tempi della topologia sono tempo solo *ut pictura in tabula*?

4. Sembra che l'esito ultimo della topologia sia l'aristotelico *tauta aei, sempre le stesse cose*. Invero non sembra soltanto. Per un certo verso la cosa sta proprio così. Ma solo per un certo verso. Perché quella T che simboleggia l'ordine globale del tempo, quella T che contiene già da sempre $T_1, T_2 \dots T_n$, non è invero rappresentabile. Proprio perché contiene ogni ordine, e quello della contemporaneità di Hegel ad Agostino, e l'altro ed opposto della non contemporaneità. Questa T è il vertice aspaziale ed acronico dello spazio e del tempo. È il vertice del cono rovesciato di Bergson: il tempo puro non spaziale che s'identifica con un punto. Ma diciamo meglio: quella T che contiene ogni *T-numerata* è la versione *topologica* dell'eternità che permane *en hen* nel *Timeo* platonico. Questi riferimenti, in ispecie l'ultimo, stanno a significare questo: che i tempi molteplici che il lavoro ermeneutico porta in evidenza, sono pure *icone* di quell'eternità che permane in uno. *Icone*: rappresentazioni statiche. E in qual altro modo l'interprete può ricostruire-descrivere il *movimento* dell'interpretato se non presentando le varie figure, le varie stazioni di questo movimento, l'una accanto all'altra? Ma questo significa che il *vero* movimento non è quello rappresentato nei vari tempi delle interpretazioni molteplici e differenti, è bensì quello del passaggio da T a $T_1, T_2, T_3 \dots T_n$. Ma questo "movimento" è irrepresentabile. Ed immemorabile. La nostra rappresentazione, la nostra memoria, il nostro pensare vengono sempre troppo tardi. Quando essi sono, quando è l'*icona del tempo*, e cioè il singolo ordine che permane e non muta, allora il movimento del passaggio è già avvenuto. Qui la topologia fa esperienza del suo limite, della sua insuperabile finitezza. Ed insieme si apre alla comprensione del suo compito, per un verso, negativo, dacché consiste nel dare ragione del suo non poter dare ragione; ma per l'altro positivo: l'impossibilità di dare ragione in tanto non si chiude in un'affermazione assoluta, quantunque negativa, in quanto si apre alla *possibilità* di *narrare* la *possibile* genesi dell'"iconologia della mente", ovvero: del linguaggio significante, del pensiero, dell'anima, dello spirito⁶. La genesi *possibile* della storia, della cultura, dell'uomo. Da dove? Dall'*ingens sylva*. L'espressione vichiana, legando l'Altro dalla ragione, l'Altro dal significato, l'aniconico Altro, alla Terra, appare la necessaria integrazione di quel concetto che pone l'Altro, inteso come *to hen*, l'Uno, *epekeina tes ousias*, più in alto dell'alto dei Cieli. L'Altro dalla ragione, l'aniconico, immemorabile Altro, è insieme Terra e Cielo, perché "prima" della loro distinzio-

⁶ In questo narrare – che non è di "fatti", ma di "eventi possibili" – si fondono *mythos* e *logos*, aprendosi il logo che sa di non poter *logon didonai*, al *mythologeîn*, al pensare narrante, al narrare pensante.

ne-separazione. Il Sacro non è il Dio che si destina *ab aeterno* alla manifestazione di sé. Neppure è destinato a star chiuso in sé, *eiso en bathei*, nella propria profondità. Il Sacro è l'*ou*-topico vertice e fondo di ogni topologia, e come può es-porsi in infinite topologie, così può, implodendo, negare ogni topologia, ogni tempo ed ogni storia. Il Sacro, come il Dioniso di Euripide, è insieme *deinotatos anthropoisi d'epiotatos*, agli uomini il più terribile, ed il più mite (*Baccanti*, v. 861). Vero è che solo in rapporto alla doppia possibilità del Sacro il finito serba, custodisce la sua finitezza. Non la redime, la salva⁷.

⁷ Questi temi, già presenti in *Topologia del moderno*, li ho poi sviluppati in *Cristianesimo senza redenzione* (Roma-Bari 1995) e in *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo* (Roma 2002).

Eraclito e la religione. Le interpretazioni moderne

Adriana Cherubini

1. Introduzione

Il problema del rapporto religione-filosofia è sempre stato considerato un interessante argomento di ricerca da parte degli studiosi del pensiero antico. Nel caso poi della filosofia presocratica sono molti i pensatori che hanno fatto di questo tema il motivo centrale della propria riflessione. Basti pensare a Parmenide¹, a Senofane², ad Empedocle³ e, non da ultimo, ad Eraclito.

In Eraclito assistiamo ad un naturale svolgimento del discorso religioso in quello filosofico. È necessario tener presente che la religione costituisce il punto di partenza del filosofare eracliteo: l'attacco e il biasimo che Eraclito rivolge alle pratiche religiose tradizionali non implicano un totale rifiuto della religione⁴. Eraclito, infatti, prende come base i misteri ma rielabora tutto questo materiale dando ad esso una nuova forma

¹ Parmenide, mosso dal desiderio di conoscere, al termine del suo lungo viaggio dalle tenebre alla luce (profano-sacro), viene iniziato alla Verità dalla dea Giustizia (Dike). Nonostante il viaggio sia soprannaturale e guidato da una divinità, nonostante la verità di cui si parla si presenti come un sapere divino e la presenza di diverse figure divine (Moirai, Themis, le Eliadi), il viaggio di Parmenide è un cammino verso il sapere, non un cammino di ascesi: il tema religioso viene dunque trasposto nel campo filosofico.

² La concezione senofanea del divino, unitario e illimitato (B 23, 24), coincidente con la totalità del cosmo ed operante con la sola forza del pensiero (B 25, 26), nasce da una critica alla religione olimpica basata sugli antichi miti cosmogonici e teogonici (cfr. la critica all'antropomorfismo in B 14, 11, 15, 16).

³ Nello scritto "Sulle Purificazioni" (*Katharmoi*), Empedocle parla della dottrina della purificazione, ispirata all'orfismo e al pitagorismo, incentrata sul rigido dualismo tra un mondo beato, la cui sede è il cielo, e la terra descritta come una caverna, luogo di sofferenza e di espiazione.

⁴ Rimangono tracce di un legame di Eraclito con la religione nel modo di esprimersi, tipico dell'Efesio, simile all'oracolo delfico (B 92) e nella presenza di termini religiosi nei frammenti.

e creando un messaggio che si configura come prettamente filosofico e personale. Possiamo sostenere che in Eraclito c'è un graduale passaggio dalla religione alla filosofia, senza che il sacro perda d'importanza e che la filosofia eraclitea nasca proprio da un confronto-scontro con determinati modelli religiosi di comportamento.

Differenti e svariati sono i pareri dei critici moderni sul legame religione-filosofia in Eraclito. Non sono molti i frammenti⁵ utilizzabili per costruire l'intero *corpus* documentario su cui è stata fondata l'interpretazione generale dell'atteggiamento complessivo di Eraclito nei riguardi della religiosità tradizionale⁶. Sulla base di questi testi, gli studiosi, nel tentativo di far luce sulla figura del filosofo «oscuro»⁷ hanno dato vita a differenti e spesso contrastanti interpretazioni, delineando una vasta rassegna di opinioni in proposito.

Zeller⁸, seguito in ciò da Mondolfo, si limita a rilevare la disposizione di Eraclito in materia di culti e di religione, assimilandola all'atteggiamento che l'Efesio nutre nei confronti di determinati aspetti della cultura ellenica. Lo studioso accenna anche all'assenza in Eraclito di un attacco complessivo e radicale contro la religiosità tradizionale⁹. Il ricorrere del nome di Zeus (B 32; 120), parlare di Apollo «nel tono di un credente» (B 93), trovare «negli oracoli della Sibilla una ispirazione superiore» (B 92), l'identità di Ade con Dioniso (B 15), sono tutti elementi a favore di una adesione ad una forma di religiosità che il nostro filosofo pare condividere. Zeller ci indica, comunque, anche la presenza di alcuni aspetti che Eraclito considerava motivo di scandalo. Tra questi la distinzione dei giorni fasti e nefasti (B 106), l'impudicizia delle orge dionisiache (B 15), il culto delle immagini (B 5), e l'uso dei sacrifici (B 69). L'interpretazione zelleriana, anche se equilibrata e corretta, non fa altro che limitarsi ad una descrizione della posizione eraclitea, senza peraltro motivarla e senza accennare alle peculiari tematiche dottrinali del filosofo¹⁰. A queste ultime fanno invece riferimento i sostenitori di una linea esegetica che vede presente in Eraclito soltanto il secondo aspetto dell'analisi condotta da Zeller e da Mondolfo, vale a dire l'aspetto di critica e di biasimo verso determinate espressioni religiose. Ci riferiamo alla posizione di coloro che considerano Eraclito un *Aufklärer*, un illuminista. Tra questi riserviamo particolare attenzione all'opinione di Gigon¹¹ e a quella più recente di Babut¹².

⁵ Cfr. B 5, 14, 15, 68, 69, 96 D.- K.

⁶ Cfr. Montanari, 1983, pp. 381-96.

⁷ Cfr. A 1; A 3a D.-K.; Tit. Liv. T 347 in Mouraviev, 1999, p. 256; An. Aet. T 360, p. 269; M. Corn. Front. T 361, p. 270; L. An. Sen. T 352, p. 261; Heracl. Hom. T 355, p. 264 in Mouraviev, 2000.

⁸ Cfr. Zeller- Mondolfo, 1961.

⁹ Cfr. Zeller-Mondolfo, 1961, p. 363.

¹⁰ Cfr. Montanari, 1983, p. 391.

¹¹ Cfr. Gigon, 1945.

¹² Cfr. Babut, 1975.

2. Eraclito illuminista?

Gigon¹³ sostiene la tesi di un Eraclito in lotta contro tutti i culti celebrati dagli uomini. Eraclito non vuole riformare i culti e i misteri perché li trova ormai decaduti. Sia le processioni, sia il culto delle immagini, sono esempi di misteri che, secondo Gigon, Eraclito «trova sconvenienti e scellerati». Offeso dai culti superstiziosi, Eraclito, a parere di Gigon, propone un'alternativa: «Eraclito è qui un puro illuminista, che esige un culto divino spirituale». Le intenzioni di Eraclito, non sono, dunque, rivolte alla riforma e al cambiamento all'interno delle pratiche religiose correnti, ma sono indirizzate al di fuori dell'ambito religioso, in una prospettiva di totale liberazione dalle credenze del popolo. Gigon vede in questo aspetto un elemento in comune tra Eraclito e Senofane¹⁴. Entrambi critici nei confronti della religiosità tradizionale, sono uniti dalla stessa volontà di illuminismo e di liberazione da Omero. Il tema della polemica contro le usanze religiose degli uomini è ancora più evidente nell'interpretazione di Babut¹⁵ nonché in Marcovich¹⁶. Entrambi vedono nell'atteggiamento di Eraclito una serrata ed inappellabile condanna della religiosità popolare, da riprovare ed escludere in blocco, non diversamente dagli altri aspetti della cultura tradizionale, intesa nel senso più vasto, contro cui Eraclito si porrebbe in un'insanabile opposizione totale¹⁷.

Babut ci dà l'immagine di Eraclito come quella di un «“Illuminista” totalmente emancipato dal giogo della religione popolare»¹⁸. Secondo lo studioso, Eraclito disprezza tutti i culti, non soltanto quelli celebrati in modo scorretto e praticati ai suoi tempi, ma indistintamente tutti i culti praticati in ogni tempo e in ogni luogo dagli uomini: Babut sceglie l'immagine di un Eraclito razionalista al quale sembra indegno il principio stesso delle cerimonie¹⁹. Lo scopo di Eraclito non è quello di epurare le credenze tradizionali: Eraclito non ha in mente una concezione pura ed ideale della religiosità. Secondo Babut, come per Gigon, Eraclito opera un passaggio dalla religione alla filosofia divenendo «prete o oracolo (B 93) di una nuova religione globalmente opposta alle credenze e ai riti dei culti popolari»²⁰. Eraclito applica «il vocabolario religioso tradizio-

¹³ Cfr. Gigon, 1945.

¹⁴ Cfr. Gigon, 1945, p. 132.

¹⁵ Cfr. Babut, 1975.

¹⁶ Cfr. Marcovich, 1978, p. 315 e ss.

¹⁷ Cfr. Cleve, 1978; cfr. Bodrero, 1978, p. 42. Anche se definisce Eraclito come «riformatore religioso», Cleve aderisce in realtà a quest'ultima linea esegetica e parla addirittura di un'«apostasia di Eraclito» (p. 36) intendendo «riforma» come rifiuto totale della religiosità tradizionale, da sostituire, almeno per i pochi, con la nuova religione del *Logos-Pyr* (p. 115).

¹⁸ Cfr. Babut, 1975, p. 33.

¹⁹ Cfr. Marcovich, 1978, pp. 467-8.

²⁰ Cfr. Babut, 1975, p. 34.

nale al suo proprio pensiero»²¹, trasponendo determinate nozioni dal dominio religioso a quello filosofico²². L'obiettivo di Eraclito è molto più radicale di quello di rivendicare riti fondati sulla ragione o preghiere in cui si tiene conto della natura spirituale degli dèi e degli eroi. Visti da un osservatore esterno, gli uomini che celebrano riti religiosi assomigliano a dei pazzi, incapaci di comprendere la realtà delle cose e pertanto lontani dalla vera luce del *logos* (B 1, 2, 50). La posizione di serrata condanna della religiosità tradizionale è sostenuta da Babut in modo diffuso e assai reciso: lo studioso mostra la presenza di un divorzio tra la concezione eraclitea del mondo e le credenze della folla.

Ad analoghe conclusioni arriva Kahn²³, seguace anch'egli del cosiddetto «radicalismo illuministico»²⁴ attribuito ad Eraclito da Marcovich²⁵. Kahn considera Eraclito come un erede di Senofane, poiché entrambi hanno in mente di razionalizzare la teologia, criticando l'antropomorfismo, le credenze e le pratiche della religione popolare dei loro tempi²⁶: Eraclito non è né un aristocratico, né un conservatore in ambito religioso, ma essenzialmente un radicale, che si prefigge di denunciare gli errori della folla cieca e sorda ai richiami della ragione²⁷.

Per concludere, Gigon, Babut, Marcovich e Kahn si fanno sostenitori di una linea interpretativa che predilige l'aspetto critico, di biasimo dell'intera religiosità popolare. Essi pongono l'accento sull'elemento di rottura nei confronti della tradizione in tutte le sue espressioni (B 40, 42, 56, 81, 104, 105, 106). Eraclito da vero illuminista biasima il comportamento degli uomini che non sono in grado di comprendere il *logos* (B 72, 107), che non fanno uso del *nous* (B 2, 40, 105), ma che si lasciano guidare dalla folla senza capire il vero significato della loro condotta. Secondo tali interpreti, Eraclito vede nella religione tradizionale il dominio della contraddizione e dell'assurdità²⁸. Il comportamento religioso degli uomini è caratterizzato dalla follia (B 5), dall'importanza attribuita ai sensi, come nei riti in onore di Dioniso (B 15) e dall'attenzione rivolta all'aspetto materiale dei culti (B 5). Di fronte al profilarsi di questo scenario, Eraclito propone un nuovo modello di comportamento, una nuova "religione" della quale si fa profeta²⁹, dove predomina il corretto uso della ragione. La critica della religiosità tradizionale portata avanti da Eraclito implica, quindi, che il criterio sul quale essa è fondata sia essenzialmente filosofico piuttosto che religioso.

²¹ *Ibid.*

²² Cfr. Jaeger, 1961, p. 125 e n.; cfr. Zeller-Mondolfo, 1961, p. 373.

²³ Cfr. Kahn, 1979.

²⁴ Cfr. Adoméas, 1999.

²⁵ Cfr. Marcovich, 1978, p. 284.

²⁶ Cfr. Burkert, 1985, p. 309.

²⁷ Cfr. Kahn, 1979, p. 263; cfr. Robinson, 1987, p. 85.

²⁸ Cfr. Babut, 1975, p. 61.

²⁹ Cfr. Jaeger, 1961, p. 177.

3. Eraclito riformatore dei culti.

Opposta ad una linea esegetica che vede nell'atteggiamento di Eraclito una condanna della religiosità tradizionale, è l'interpretazione di chi, come Kirk³⁰ e Diano e Serra³¹, considera presenti nel pensiero di Eraclito elementi di riforma religiosa³². Secondo questi studiosi l'intenzione di Eraclito è quella di criticare e stigmatizzare gli aspetti più popolari, infantili o ripugnanti della religiosità tradizionale, anche nella sua componente misterica, al fine di epurarla ed elevarla, rendendola così almeno tollerabile, e forse anche accettabile. Il filosofo si pone quindi, secondo il parere di questi critici, nelle vesti di un «riformatore religioso».

Abbiamo visto precedentemente come, per Babut³³, Eraclito biasimasse tutti i culti praticati dagli uomini in ogni tempo ed in ogni luogo: si trattava, quindi, di un rigetto totale ed incondizionato dei misteri. Babut, mostra, però, soprattutto nel caso di B 14, la possibilità di una diversa interpretazione, che lui personalmente non condivide ma che è fatta propria da Kirk. Questi insiste sul secondo significato della frase: i misteri sono celebrati «in maniera empia»³⁴. Questo vuol dire che Eraclito non condanna il principio stesso delle cerimonie, ma solo il modo in cui si svolgono le celebrazioni. Questa lettura si evince dall'enfasi posta sull'avverbio «empiamente», che rimanda al suo contrario «in maniera pia». C'è quindi la possibilità di celebrare i misteri anche in modo pio (contrariamente, Babut asserisce l'esistenza di una critica senza riserve estesa a tutti gli uomini come mostra l'espressione *kata anthropous*). Questo significa che, se gli uomini li celebrano come conviene, i culti possono avere valore³⁵. Siamo completamente lontani dall'immagine di Eraclito *Aufklärer*, privo di coscienza religiosa, come è per Gigon³⁶.

Secondo Diano e Serra Eraclito ha inteso dire che i “misteri”, se celebrati diversamente da come sogliono fare gli uomini, possono guarire dalla malattia della non-conoscenza. Eraclito non trova sconveniente il principio stesso delle cerimonie religiose, ma soltanto il modo in cui esse vengono celebrate. Questo significa che esiste, tuttavia, un'altra maniera di rapportarsi ai culti, che gli uomini, non conoscendola, non mettono in pratica. Secondo Diano e Serra, il motivo di ciò è dovuto al fatto che «gli uomini non comprendono il vero contenuto dei misteri, che solo la filosofia, naturalmente è in grado di rivelare»³⁷.

³⁰ Cfr. Kirk, 1975, pp. 211-2.

³¹ Cfr. Diano-Serra, 1980, p. 190 ss.

³² Cfr. Montanari, 1983, p. 391.

³³ Cfr. Babut, 1975, p. 33-4.

³⁴ Cfr. Robinson, 1987, p. 85.

³⁵ Cfr. Babut, 1975, p. 33.

³⁶ Cfr. Gigon, 1945, p. 132.

³⁷ Cfr. Diano-Serra, 1980, p. 192.

Il tema dell'incomprensione umana relativamente al significato dei riti e dei culti è centrale in Ramnoux³⁸ e in Laurenti³⁹. Ramnoux è del parere che Eraclito rimproveri gli uomini per questo motivo: «essi non sanno percepire il vero senso della loro condotta»⁴⁰. L'attacco non è rivolto contro l'aspetto esteriore dei culti, ma contro l'incapacità umana di comprendere il significato delle proprie azioni. Le celebrazioni religiose, non sono, infatti, accompagnate da un'adequata esigenza di interiorità. Di fronte al vuoto formalismo delle pratiche del culto popolare, Eraclito sentiva l'esigenza di un'autenticità interiore e per questo «avrebbe rinunciato all'ufficio di sacerdote per farsi maestro e banditore della sua filosofia»⁴¹. Secondo Ramnoux, c'è quindi in Eraclito un passaggio dalla religione alla filosofia, ma senza che il sacro sia dissacrato o deriso. Non è presente, come vuole la lettura "illuministica" di Eraclito, un totale rigetto della religione in nome del *logos*, ma un'esigenza di trasformazione essenzialmente interiore, che non coinvolge l'aspetto esteriore dei culti. Ciò che bisogna riformare è la condotta e l'atteggiamento degli uomini incapaci di comprendere (B 17) e quindi bisognosi di insegnamento (B 40)⁴². Per Ramnoux, Eraclito opera, dunque, un processo di laicizzazione del sacro, utilizzando per la sua tematica filosofica i nomi e i segni di un lessico sacro piegati ad un diverso significato⁴³.

Anche nell'interpretazione di Laurenti⁴⁴ viene data importanza all'atteggiamento dei partecipanti ai riti religiosi piuttosto che ai riti e ai culti in sé stessi. A proposito di B 69, Laurenti parla di una purezza interiore come condizione indispensabile per ogni offerta. Questa purezza interiore si ottiene esercitando la ragione, condannando l'opinione (B 46) e vivendo secondo il *logos*, da svegli, non come dormienti (B 73). Nel caso di B 5⁴⁵ riguardo al culto delle statue, «l'uomo sbaglia perché non sa»⁴⁶ e lo stesso Eraclito mette in evidenza tale errore nelle parole conclusive del frammento: «ignorando chi sono gli dèi e gli eroi».

Riassumendo: al posto di un Eraclito critico e intollerante nei confronti di tutta la religiosità tradizionale, Kirk, Diano e Serra preferiscono vedere in Eraclito elementi sì di critica, ma finalizzati ad una riforma della religiosità, non schernita, ma sottoposta a correzione. Da qui Eraclito ci appare nei panni di un "riformatore religioso". Vicino a

³⁸ Cfr. Ramnoux, 1968, p. 381 e ss.

³⁹ Cfr. Laurenti, 1974, p. 206 e ss.

⁴⁰ Cfr. Ramnoux, 1968, p. 382.

⁴¹ Cfr. Ramnoux, 1968, p. 383; cfr. Jaeger, 1961, p. 125.

⁴² Cfr. Athen. T 590, in Mouraviev 2000, p. 467

⁴³ Cfr. Ramnoux, 1968, pp. 381-4; cfr. anche Battezzatore, 1979, p. 60.

⁴⁴ Cfr. Laurenti, 1974.

⁴⁵ Cfr. Cels. T 529 in Mouraviev 2000, p. 419.

⁴⁶ Cfr. Laurenti, 1974, p. 206.

questa posizione si pone l'interpretazione di coloro che, come Ramnoux e Laurenti, attribuiscono ad Eraclito la critica dei culti perché sono praticati senza che il loro vero significato sia compreso. Esiste per questi studiosi la possibilità di un altro modo di rapportarsi ai culti, un modo conforme alla *pietas* e che, per Laurenti, consiste nell'esatta comprensione dei riti e delle cerimonie.

4. Una terza via?

In conclusione, possiamo dire che due sono le principali linee esegetiche alle quali possiamo ricondurre le più svariate interpretazioni di Eraclito nei confronti della religiosità tradizionale: quella di Eraclito *Aufklärer* e quella di Eraclito «riformatore dei culti». Esula da questi schemi la recente interpretazione di Adoméas⁴⁷, che non possiamo tralasciare vista la sua originalità. Per Adoméas, Eraclito non rientra né nella categoria di «illuminista», né in quella di «riformatore religioso». Lo studioso è dell'idea che Eraclito sia sostanzialmente un «interprete» della religiosità tradizionale. La critica eraclitea, non è rivolta contro le pratiche religiose in se stesse, ma contro la loro interpretazione popolare. Anche nella lettura di Adoméas, è evidente lo stretto nesso tra religione e filosofia, unite in una sorta di legame genetico⁴⁸. La religione, interpretata alla luce dell'«unità degli opposti»⁴⁹, fornisce ad Eraclito il materiale sul quale costruire la propria «teologia filosofica». Si può quindi concludere, con Adoméas, dicendo che: «Invece del “radicalismo illuministico” incontriamo nel pensiero eracliteo l'inizio della filosofia della religione».

5. Eraclito e la polemica politica

Estranea agli orientamenti sopra delineati (Eraclito “illuminista”, Eraclito “riformatore”, Eraclito “interprete”) è l'interpretazione di Capizzi⁵⁰, che non dedica un discorso a parte al legame di Eraclito con la religione, ma iscrive i frammenti che trattano il tema religioso all'interno del messaggio del quale l'Efesio si fa portavoce.

Tale messaggio è, secondo Capizzi, essenzialmente di tipo politico ed è polemico nei confronti dell'atteggiamento tenuto dai concittadini di Eraclito in determinate

⁴⁷ Cfr. Adoméas, 1999.

⁴⁸ Cfr. Battezzatore, 1979, p. 60.

⁴⁹ Cfr. Adoméas, 1999, pp. 110-3; cfr. Osborne, 1977, p. 93.

⁵⁰ Cfr. Capizzi, 1979; 1982.

circostanze storiche. Quest'elemento di polemica etico-politica, a suo tempo ravvisato nell'opera di Eraclito dal grammatico Diodoto⁵¹, viene verificato da Capizzi all'interno dello scritto eracliteo facendo attenzione al rapporto "sincronico" esistente tra il filosofo e la sua città e collocando Eraclito (530-520/470-460 a. C.) nella Efeso dei tempi di Dario e delle guerre persiane.

Sono a tutti note le vicende storiche della città di Efeso, dominata dai Lidi e poi dai Persiani contro i quali, insieme alle altre città ioniche, si ribellò nel 499 a. C. Nell'interpretazione che dà Capizzi, i frammenti che trattano il tema della religione trovano posto all'interno della critica portata avanti da Eraclito contro l'aristocrazia ed il suo *modus vivendi*. Eraclito biasimava i nobili perché, abituati alle comodità e al lusso di tipica ascendenza lidia, disdegnavano qualsiasi sacrificio, anche se volto al bene comune, evitando di impegnarsi in una guerra che li avrebbe privati delle proprie agiatezze. Eraclito, fautore della lotta contro i Persiani, attaccava la scelta politica di non-belligeranza della sua classe di appartenenza, esternando il disprezzo che nutriva nei confronti degli aristocratici tramite una serrata polemica del loro stile di vita.

Eraclito criticava il loro comportamento perché improprio ed inadatto, soprattutto nella sfera religiosa. Anche nelle celebrazioni religiose, infatti, queste persone continuavano ad assecondare i propri istinti, onorando divinità preposte alla fecondità e alla fertilità (B 15), dando importanza al corpo nei rituali di sepoltura (B 96)⁵² compiendo riti di purificazione che altro non erano se non nuove contaminazioni (B 5)⁵³: in ogni espressione del sentimento religioso, essi soddisfacevano i propri sensi esaltando la parte illusoria e godereccia. Di fronte a questo scenario, Eraclito mostrava che erano ben altre le preoccupazioni al momento, e che per risolverle bisognava cambiare stile di vita, dando importanza a cose meno caduche ed effimere; bisognava invece usare la ragione ed arrivare a capire che i lussi dovevano essere limitati, e che al posto del soddisfacimento dei sensi contava molto di più assecondare la nostra parte razionale che ci invitava a realizzare «l'ideale della morte in battaglia per la difesa delle mura e delle leggi contro il barbaro»⁵⁴.

⁵¹ Cfr. Diod. T 246, 247 in Mouraviev, 1999, p. 181; cfr. Capizzi, 1979, p. 37.

⁵² Cfr. Cels. T 526; Iul. Poll. T 584 in Mouraviev, 2000, risp. pp. 416 e 463.

⁵³ Cfr. Apoll. Tyan. T 379, in Mouraviev, 2000, p. 315.

⁵⁴ Cfr. Capizzi, 1979, p. 55.

BIBLIOGRAFIA

- M. Adoméas, 1999 - *Heraclitus on religion*, «Phronesis» 44, pp. 87-113.
- D. Babut, 1975 - *Héraclite et la religion populaire fr.* 14, 69, 68, 15, 5, «Revue des études antiques» 77, pp. 27-62.
- M. Battagazzore, 1979 - *Gestualità ed oracolarità in Eraclito*, in *Pubbl. Ist. di Filologia Classica e Medievale* 59, Genova.
- E. Bodrero, 1978 - *Eraclito. Testimonianze e frammenti*, Roma.
- W. Burkert, 1985 - *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford.
- A. Capizzi, 1979 - *Eraclito e la sua leggenda*, Roma.
- A. Capizzi, 1982 - *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma.
- F. M. Cleve, 1978 - *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, I.
- C. Diano- G. Serra, 1980 - *Eraclito. I frammenti e le testimonianze I*, Milano.
- H. Diels-W. Kranz, 1952⁶ - *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bonn [= D. K.].
- G. Giannantoni (a cura di), 1979 - *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari (Va ed.: 1993).
- O. A. Gigon, 1945 - *Untersuchungen zu Heraklit*, Basel.
- W. Jaeger, 1961 - *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze.
- Ch. H. Kahn, 1979 - *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- G. S. Kirk, 1975 - *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge.
- G. S. Kirk-J. E. Raven, 1975 - *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of texts*, Cambridge.
- R. Laurenti, 1974 - *Eraclito*, Bari.
- M. Marcovich, 1978 - *Eraclito. Frammenti*, Firenze.
- R. Mondolfo, 1972 - *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze.
- E. Montanari, 1983 - *Eraclito e la religiosità tradizionale*, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Roma.
- S. Mouraviev, 1999 - *Heraclitea II. A. 1. Traditio (A). Ab Epicarmo usque ad Philonem*, Sankt Augustin.
- S. Mouraviev, 2000 - *Heraclitea II. A. 2. Traditio (A). A Seneca usque ad Diogenem Laertium*, Sankt Augustin.
- A. Osborne, 1977 - *Routledge History of Philosophy, vol. I. From the Beginning to Plato*, London.
- C. Ramnoux, 1968 - *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris.
- T. M. Robinson, 1987 - *Heraclitus. Fragments*, Toronto.
- E. Zeller-R. Mondolfo, 1961 - *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte I. I Presocratici. Volume IV. Eraclito*, Firenze.

Tecnica, medicina ed etica.

Il caso della clonazione umana

Maurizio Soldini

1. Introduzione

Nel Ventesimo secolo la medicina ha raggiunto un notevole grado di sviluppo. I progressi ottenuti in ogni settore della prevenzione, della diagnosi, della terapia e della prognosi di molte malattie, fino a qualche decennio fa incontrollabili e inesorabili, sono stati effettivamente tangibili. Merito degli importanti traguardi deve essere attribuito, oltre che al contributo della scienza, alla tecnologia e alla tecnica, che pure hanno contribuito a migliorare le condizioni di nutrizione, di igiene, e così via. Anche se per onore della cronaca va detto che i traguardi di cui si parla riguardano quasi esclusivamente i Paesi più ricchi e sviluppati. Nei Paesi del cosiddetto Terzo mondo le cose non stanno così, ma questo è un altro discorso, pure bioetico, in cui qui non vogliamo entrare.

Sta di fatto che a fronte dei progressi conseguiti, si sono delineati in parallelo degli scenari negativi, che intorno ai primi anni Settanta del 1900 hanno determinato la riflessione sulle scaturigini della tecnica (*know-how*) e della tecnologia (*know-why*). Si può a nostro avviso ben affermare come la bioetica abbia avuto parte della sua origine, anche se tale riconoscimento non è esplicito in letteratura, anche dalle riflessioni su tali argomenti in campo filosofico, avvenute pur sempre nel Ventesimo secolo, ma qualche decennio prima, da parte di antropologi come Arnold Gehlen¹ e soprattutto da filosofi come Martin Heidegger², del quale Hanna Arendt e Hans Jonas sono stati allievi; questi ultimi hanno sottolineato nelle loro opere la condizione umana della postmodernità, caratterizzata da un grave pericolo per tutta l'ecologia e di riflesso per l'incolumità della specie umana, richiamando ciascun essere umano rispettivamente all'esercizio delle virtù in cui l'*azione* dovrebbe nuovamente assurgere a elemento di priorità nelle pratiche condivise³ e al *principio responsabilità* in un orizzonte ontologico⁴. E soprat-

¹ Cfr. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

² Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

³ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958.

⁴ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979.

tutto Jonas, va qui ricordato, è considerato uno degli autori di riferimento per la nostra disciplina; e proprio dalla sua raccolta di saggi del 1985, uno dei suoi maggiori contributi al discorso sulla bioetica, valido tutt'oggi, abbiamo volutamente prendere il titolo delle nostre riflessioni: *Technik, Medizin und Ethik*⁵. Ma fu soprattutto uno scienziato, per l'esattezza un oncologo, Van Rensselaer Potter, il padre del neologismo *bioetica*, che su un versante prettamente biologico prese in considerazione il problema della tecnica e della tecnologia con l'esplicito riferimento ad una nuova disciplina, la bioetica, intesa proprio come *scienza della sopravvivenza*⁶. Riteniamo che la scienza, la tecnologia e la tecnica non devono essere demonizzate, così come non devono essere mitizzate. È vero però che il rischio c'è ed è evidente ormai a chiunque che la tecnologia tenta di fagocitare l'uomo disumanizzandolo, tanto è vero che la stessa medicina, che in questo momento è consapevole dei propri successi, nel medesimo tempo sta attraversando una crisi di identità a diversi livelli, e si interroga sul suo passato, sul presente e sul suo futuro, anche in chiave epistemologica, nonché ontologica, in una discussione che non è più solo interna alla disciplina, ma si è aperta all'intromissione (secondo noi salutare, è il caso di dirlo) della filosofia⁷. La tecnica ha fatto sempre parte della vita dell'uomo così come la tecnologia ha fatto sempre parte della cultura dell'uomo. E se entrambe non vi fossero state, forse ne avrebbe sofferto la vita stessa. Ma riteniamo che la tecnica e la tecnologia di per sé non possono bastare con le loro realtà, o quantomeno con le loro possibilità, a indicare la via maestra, così come non può essere la *soggettività-libertà-senza-verità* del singolo uomo a far prendere decisioni ritenute comunque possibili e viabili in base soltanto ad una autonomia intesa riduttivamente come pseudo-libertà che non sia in grado di dare risposta (*re-spondeo*, responsabilità) oltre che a se stesso, all'altro e ad una verità oggettiva⁸. È ineludibile pertanto che oggi la tecnica, e a maggior ragione *la tecnica in biologia*, venga incorporata in un discorso globale in cui si uniscano l'etica, l'antropologia e la metafisica, tanto più nel momento attuale, in cui, come sostiene lucidamente H. Jonas, si è verificata «una frattura di significato potenzialmente metafisico», dacché la tecnica non ha più a che fare con sole «materie inanimate», ma coinvolge l'uomo stesso, che da «soggetto» diviene «l'oggetto diretto della

⁵ Cfr. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1985.

⁶ R. Van Potter, *Bioethics. The Science of Survival*, «Prospectives in Biology and Medicine», 14 (1970), pp. 120-153.

⁷ Cfr. I. Cavicchi, *Filosofia della pratica medica*, Torino 2002 e D. Callahan, *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Milano 2000. Si rimanda anche al nostro contributo *La medicina clinica: arte o scienza?*, «Medicina nei secoli. Arte e scienza. Giornale di storia della medicina», in corso di stampa (2003).

⁸ Il nostro riferimento esplicito è all' "etica senza verità" e di conseguenza alla "bioetica senza verità". Cfr. U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Bologna 1982.

propria ingegneria, e precisamente in relazione alla sua costituzione ereditaria»⁹.

Nell'orizzonte di queste considerazioni a proposito del progresso scientifico, in relazione agli avanzamenti della scienza e della tecnica, si colloca *il problema della clonazione umana*, che nel corso di questi ultimi anni e soprattutto degli ultimi mesi ha portato ad una situazione sconcertante soprattutto per gli aspetti negativi che si vanno delineando dal punto di vista etico-antropologico¹⁰.

È nostro intento, nella presente riflessione, fare emergere come la bioetica, nell'affrontare uno dei problemi più scottanti dell'attualità, la clonazione, così come di fronte a qualsiasi altro problema, abbia la necessità di doversi collocare in una linea di percorso, in cui *le razionalità biologica e filosofica*, cerchino una composizione che conduca *alla* e nello stesso tempo sia condotta *dalla* verità, perché *si sappia*, e *tutti gli uomini vogliono sapere*¹¹, se la clonazione, in particolare la clonazione dell'uomo, dice nel suo significato più profondo una verità o una menzogna e se è lecita o meno dal punto di vista morale.

2. Cenni storici

Nel 1997 la rivista «Nature» annunciava la nascita per clonazione della pecora Dolly ad opera di Ian Wilmut¹². Da allora il problema clonazione è venuto alla ribalta delle cronache, coinvolgendo non più i soli addetti ai lavori, ma il più vasto pubblico. Nel febbraio 1998 in Olanda nascono due giovenche ottenute per clonazione. Nel luglio del medesimo anno si ha notizia dall'Università dell'Hawaii del procedimento noto come *tecnica di Honolulu*, con la quale si ottengono 50 copie identiche di un topo. Da Dolly in poi

⁹ Cfr. H. Jonas, *Cloniamo un uomo: dall'eugenetica all'ingegneria genetica*, in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997, pp. 122-154.

¹⁰ La bibliografia riguardo la clonazione è divenuta negli ultimi tempi davvero esuberante. Rimandiamo al recente D. Neri, *La bioetica in laboratorio. Cellule staminali, clonazione e salute umana*, Roma-Bari 2001 e ad uno degli ultimi volumi usciti in Italia sull'argomento: A. McLaren, a cura di, *La clonazione. Uno sguardo etico*, Roma 2002. Si veda anche il nostro contributo *Razionalità biologica, filosofica e contesto di fede. Problemi etici della clonazione, alla luce di "Fides et ratio"*, in *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, a cura di M. Mantovani, S. Thuruthiyil, M. Toso, Roma 1999, pp. 307-330 (riportato anche in M. Soldini, *Argomenti di bioetica*, Roma 2002³), pp. 75-114, che abbiamo ripreso in queste riflessioni.

¹¹ Aristotele afferma che «Tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I (A), 1, 980a21. Riteniamo che la partenza da questo assunto della tradizione filosofica continentale che vuole l'uomo capace per sua natura della conoscenza, ovvero *capax veritatis*, sia fondamentale per la nostra impostazione etica, che si staglia in un orizzonte ontologico e cognitivista.

¹² I. Wilmut et al., *Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells*, «Nature», 27 (1997), p. 385.

vi è stato un succedersi ripetuto di segnalazioni di esperimenti di clonazione negli animali. In effetti, la clonazione degli animali non rappresenta una novità per il mondo scientifico. E neppure la clonazione dell'uomo... Infatti la clonazione di animali risale al 1953, quando Briggs e King (che pure citano un esperimento di Rostand del 1943) furono in grado di rimuovere il nucleo da un ovocita di anfibio e sostituirlo col nucleo di una cellula somatica di un altro embrione di anfibio per poi ottenere lo sviluppo di un anfibio adulto uguale al donatore del nucleo. In tal modo si dimostrava l'equivalenza del DNA nelle cellule e la totipotenza dei nuclei durante lo sviluppo embrionale. L'esperimento sarà ripetuto più volte e anche da molti altri scienziati, ma sempre usando nuclei di cellule embrionali. Si notava infatti che i nuclei di cellule di adulti perdevano la totipotenza. Negli anni Settanta Gurdon tenterà l'esperimento con nuclei di cellule differenziate con qualche risultato. La possibilità di clonare un animale a partire da nuclei di cellule adulte sarà resa possibile soltanto con l'esperimento di Wilmut e coll. del 1997 che darà origine a Dolly, la pecora ottenuta per trapianto in ovocita di pecora privato del nucleo di una cellula mammaria di pecora adulta. Zuccotti di Pavia e coll. nel 1998 confermeranno nel topo i risultati di Wilmut a partire da cellule adulte. Altri scienziati riusciranno a clonare di lì a poco altri animali. Che la clonazione di mammiferi con nucleo di cellule adulte sia possibile è ormai un dato di fatto, per quanto la procedura sia difficoltosa. Nel 2000 su «Science» Gerald Schatten sosteneva che non era allora tecnicamente possibile clonare un uomo adulto, per il fatto che gli esperimenti erano sempre falliti nelle scimmie. L'11 dicembre 1998 nel centro per la sterilità dell'ospedale dell'Università Kyungheè di Seul il professor Lee Po Yon e la sua equipe di ricercatori sudcoreani resero noto di aver *prodotto* a fini procreativi un embrione umano clonato utilizzando un ovocita prelevato a una donna tra i 30 e i 40 anni e avendo sostituito il nucleo con quello prelevato da una cellula somatica della donna stessa. L'embrione così ottenuto, dopo essere stato portato allo stadio di 4 cellule, invece di essere impiantato in utero della donna, è stato soppresso in ottemperanza alle leggi del loro Paese. A tutt'oggi non ci risulta che sia stata fatta al momento una pubblicazione scientifica dell'*esperimento* su riviste scientifiche accreditate. Va comunque precisato che già nel 1993 la clonazione nell'uomo era una realtà, per quanto se ne sia parlato poco, dal momento che i ricercatori statunitensi J. Hall e R. Stillmann e collaboratori avevano pubblicato un lavoro dal titolo *Experimental Cloning of Human Polyploid Embryos Using an Artificial Zona Pellucida*, su un numero a circolazione limitata della rivista «Fertility and Sterility», come *Abstract* presentato e *premiato* come miglior lavoro al Congresso annuale dell'*American Fertility Society*¹³. Un gruppo di scienziati del laboratorio dell'*Advanced Cell Technology* nel novembre 2001 ha comuni-

¹³ Cfr. J. S. Hall, D. Engel, P. R. Gindoff, G. L. Mottla, R. J. Stillmann, *Experimental Cloning of Human Polyploid Embryos Using an Artificial Zona Pellucida*, «Fertility and Sterility», S1

cato sulla Rivista on-line «e-biomed: The Journal of Regenerative Medicine» la prima clonazione dell'uomo ottenuta con la tecnica del trapianto di nucleo, avvenuta il 13 ottobre, dopo mesi di tentativi, anche se un solo embrione è riuscito a raggiungere lo stadio di 6 cellule per poi cessare di dividersi. Nel dicembre 2002 la setta dei raeliani annuncia di aver clonato, a scopo riproduttivo, una bambina di nome Eva. Al di là dell'annuncio, sospettato di strumento pubblicitario della *Clonaid*, società che della clonazione umana ha inteso fare un *business*, ancora oggi non sappiamo se la notizia sia certa, dal momento che scientificamente non ne è stato dato nessun annuncio ufficiale, ma certo è che si è riacceso nel mondo intero il dibattito sulla clonazione umana sia per quanto concerne la fattibilità scientifica sia per quanto riguarda la liceità morale.

La clonazione dell'uomo, come si vede, pare che sia realtà. Il pericolo è secondo noi che questa realtà sfugga di mano e proliferi in modo incontrollato. Per di più si è creata una enfasi tutta particolare a proposito della clonazione dacché si parla molto di cellule staminali (embrionali) e del loro possibile uso a fine terapeutico, che si è venuto così ad embricare con la clonazione, che come vedremo viene definita sempre più spesso *terapeutica*. Ma il dibattito non è solo scientifico, anzi. Ci si interroga infatti se sia lecito o no usare cellule staminali embrionali sacrificando gli embrioni nei primi stadi di vita al fine di coltivarle e trapiantarle nell'uomo malato. Dalla clonazione di Dolly in poi, e oggi più che mai, si sono levati da più parti veti e moratorie, nonché leggi dei vari Stati intese a bloccare la sperimentazione della clonazione, soprattutto nell'uomo. Il dibattito è acceso. Tra i numerosissimi interventi di scienziati e addetti ai lavori, l'*Editoriale*¹⁴ di J.P. Kassirer e di N.A. Rosenthal del marzo 1998 sul «New England Journal of Medicine», una delle più accreditate Riviste del mondo scientifico e medico a livello internazionale, sostiene che la clonazione umana non dovrebbe essere *vietata*, per la possibilità di numerosi benefici terapeutici per l'uomo. Per Kassirer e Rosenthal, come per numerosi altri, questa possibilità dovrebbe essere una buona ragione perché la ricerca non sia bandita e possa continuare, seppure regolamentata dalle leggi. Essi danno un preciso indirizzo metodologico: *le difficoltà dei giudizi etici circa l'applicazione di questa nuova tecnologia può essere fatta solo con la piena conoscenza dei fatti scientifici*, facendo capire che debbano essere la scienza e la tecnica a istruire l'etica. A noi questa impostazione non sembra perseguibile e pensiamo di avere delle buone ragioni, che abbiamo già espresso proprio nel dibattito conseguito al suddetto *Editoriale*, ma che più avanti cercheremo di dare in modo più cir-

(1993), p. 225 (*abstract* della comunicazione presentata al Convegno dell'«American Fertility Society» a Montreal, 11-14 ottobre 1993).

¹⁴ J. P. Kassirer, N. A. Rosenthal, *Should Human Cloning Research Be Off Limits?* «New England Journal of Medicine», 338 (1998), pp. 905-906.

costanziato, per affermare che piuttosto sono l'antropologia e l'etica a dover guidare la scienza, e non viceversa¹⁵.

3. Considerazioni metodologiche

Se non debbono essere i dati scientifici a guidare l'etica, non per questo i dati della scienza e la loro assunzione sono poco importanti, tutt'altro; ma come vedremo è una questione gerarchica di priorità, o quanto meno di scaletta metodologica, quale noi andremo ad assumere. Nella soluzione del *problema clonazione* riteniamo infatti opportuno applicare una metodologia particolare della bioetica: la *metodologia triangolare*. Questo metodo «prevede anzitutto la considerazione del fatto scientifico sperimentale (A) nella sua oggettività, la cui esplorazione può richiedere diverse competenze mediche. I dati di questo esame, per assumere il loro significato unitario e globale, dovranno confrontarsi con l'antropologia (B), cioè con la visione della persona umana nella sua ricchezza e peculiarità: ad esempio altro è il significato della sperimentazione sull'animale, altro è il significato della sperimentazione sull'uomo e, in questo secondo caso, che è quello che ci interessa, altro è la sperimentazione sul malato cosciente e sul sano volontario e tutt'altro è il senso che acquista la sperimentazione sul bambino, sull'embrione e sul malato mentale. Da questo punto-vertice, quello antropologico, occorre pensare al terzo punto (C), quello delle indicazioni operative, etiche anzitutto»¹⁶. Nel metodo della *triangolazione*, come ha ben fatto rilevare in modo sintetico e pregnante Adriano Pessina, inteso come «giudizio ultimo pratico», si può «cogliere la struttura teorica della bioetica proposta da(l)... personalismo di Sgreccia (che) costituisce uno dei due poli su cui si innesta la sua proposta bioetica: il secondo è dato dalla teleologia etica di radice aristotelico-tomista. Il cognitivismo etico che ne deriva è teso a coniugare la fedeltà all'oggettività delle norme con la duttilità valutativa (sottolineata dalle cosiddette etiche delle virtù) richiesta nel passaggio dal quadro teorico fondante alla situazione biomedica concreta»¹⁷. L'importanza della metodologia proposta sta tutta nel fatto che non si vuole rendere il metodo una pura e semplice procedura, ma si vuole fare in modo che i fatti concreti della situazione biomedica, che pure debbono essere scrupolosamente conosciuti, siano visti e vissuti dal punto di vista etico su uno sfondo fortemente fondato su base metafisica e antropologica, che facciano da guida normando i comportamenti da tenere.

¹⁵ Sul dibattito suscitato dall'editoriale di Kassirer e Rosenthal si veda il nostro intervento *Human Cloning Research*, «New England Journal of Medicine», 338 (1998), p. 1770.

¹⁶ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. II. Aspetti medico-sociali*, Milano 1996², pp. 530-532.

¹⁷ Cfr. A. Pessina, *Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoretiche in bioetica proposte dal "Manuale" di Sgreccia*, «Medicina e Morale», 3 (1997), p. 443.

4. I dati sperimentali: la biologia della clonazione

La clonazione è un metodo semplice per produrre *copie* senza ricorrere alla riproduzione sessuata ed è apparsa una realtà alla portata delle tecnologie riproduttive degli animali superiori nonché dell'uomo.

Clone è un insieme di entità biologiche individuali con identica costituzione genetica, garantita dalla loro derivazione da un singolo progenitore. Il termine *clone* (dal greco *klon* = rametto) richiama la talea con la quale può essere riprodotta agamicamente una pianta. Negli animali superiori, la capacità delle cellule singole di rigenerare un organismo completo è limitata ai primi stadi embrionali a causa della totipotenza. L'evento naturale che porta alla formazione dei gemelli monozigoti equivale alla produzione di un clone di due o più individui, per scissione – *fissione gemellare*, altrimenti definita *embryo-splitting*. Per gli animali superiori esiste un metodo più complesso per la produzione di cloni di interi organismi, basato su un processo inducibile soltanto artificialmente, che comporta la fusione di una cellula uovo privata del nucleo con una cellula somatica o con il nucleo da essa isolato, meglio conosciuta come *nucleo-transfer*. Nella clonazione con la tecnica di *nucleo-transfer* la cellula, come abbiamo anticipato nell'introduzione, può essere prelevata da un tessuto in una qualsiasi fase dello sviluppo, compresa l'età adulta. Questo procedimento è quello usato da Wilmut e collaboratori per la clonazione della pecora. Anche per l'uomo è necessario distinguere fra clonazione per *scissione* e clonazione per *trapianto nucleare* e, nell'ambito di quest'ultimo metodo, fra trapianto da cellule embrionali e trapianto da cellule di adulto. La *clonazione per embryo-splitting* dà luogo a uno o più embrioni identici (ovvero con lo stesso patrimonio genetico) a partire da un solo embrione separando i suoi blastomeri. I blastomeri sono le cellule embrionali che si sviluppano dallo zigote e che mantengono la loro *totipotenza* all'incirca fino al 14° giorno dalla fecondazione. Ciascun blastomero in virtù della sua *totipotenza*, se separato, può dare luogo ad un altro embrione identico. Il concetto di totipotenza è molto importante e va distinto dai concetti di pluripotenza e multipotenza. Per totipotenza si intende la capacità da parte delle cellule di sviluppare l'intero organismo. Tale capacità è propria di zigote e blastomeri. Per pluripotenza si intende la possibilità di dare luogo a molti tipi di tessuti, ma non all'organismo. Tale possibilità appartiene ai blastomeri della *inner cell mass*. Per multipotenza si intende la capacità di dare origine a molti tipi di tessuto, ma non a tutti. Le cellule pluripotenti si specializzano in cellule staminali, ossia capostipiti, da cui prendono origine linee cellulari programmate per specifiche funzioni. Ad esempio si ricordano le cellule da cui derivano tutti gli elementi figurati del sangue. Queste cellule sono più specializzate e sono multipotenti. La prima clonazione dell'uomo è stata ottenuta, come già detto, per scissione, esattamente nel 1993 da Hall e Stillman. Da un unico embrione era stato possibile derivare due o più embrioni simulando quello che in natura è il processo che

porta alla formazione di gemelli identici. Nel 2001 il gruppo degli scienziati del laboratorio dell'Advanced Cell Technology ha eseguito la prima clonazione dell'uomo ottenuta con la tecnica del trapianto di nucleo.

5. La clonazione terapeutica

Il discorso sulle cellule staminali, in cui non vogliamo ora entrare e diffusamente e nel merito, ha riportato in auge il discorso sulla clonazione. Per quanto va qui solo segnalata la possibilità dell'utilizzo di cellule staminali adulte. I ricercatori tengono a fare distinzioni tra clonazione riproduttiva e clonazione terapeutica. La clonazione riproduttiva infatti avrebbe come scopo quello di impiantare un embrione clonato nell'utero di una donna per superare i problemi dell'infertilità. La clonazione terapeutica invece avrebbe uno scopo molto più "nobile" e secondo molti ricercatori e studiosi di bioetica non solo lo scopo è lecito ma perfino auspicabile. Difatti la clonazione terapeutica, cercando di isolare cellule pluripotenti dei pazienti stessi, potrebbe fornire la possibilità di ottenere cellule e tessuti specializzati istocompatibili da trapiantare per il trattamento (per ora ipotetico) di malattie quali il morbo di Alzheimer, il morbo di Parkinson, il diabete, le malattie cardiovascolari etc.

Vediamo "come si fa" la clonazione terapeutica:

- Le cellule uovo vengono fatte maturare in coltura. Ognuna contiene il cosiddetto globulo polare e reca cellule del cumulo ooforo che aderiscono ad essa.

- Mentre la cellula uovo è trattenuta con una pipetta, si perfora con un ago la zona pellucida, rimuovendone un "tappo". Dopo aver allontanato il tappo, l'ago è reinserito nella cellula attraverso il foro per estrarre ed eliminare il globulo polare e il materiale genetico della cellula.

- Una cellula del cumulo staccata da un'altra cellula uovo è raccolta con l'ago. In questa fase possono anche essere usati fibroblasti (o i loro nuclei). La cellula del cumulo è inoculata in profondità nella cellula uovo precedentemente privata del materiale genetico. La cellula uovo è poi esposta a una miscela di sostanze chimiche e di fattori di crescita che la attivano e la inducono a dividersi.

- Dopo circa 24 ore la cellula uovo attivata comincia a dividersi. Il suo materiale genetico proviene solo dalla cellula del cumulo iniettata. In 4 o 5 giorni si forma una sfera cava di 100 cellule circa (blastocisti). All'interno vi è un aggregato di cellule, la massa cellulare interna, contenente cellule staminali. Le blastocisti vengono aperte e la massa cellulare interna viene fatta crescere in una piastra di coltura per generare cellule staminali. Le cellule staminali, a loro volta possono essere indotte a differenziarsi in una varietà di cellule, che un giorno potranno trovare impieghi terapeutici.

Abbiamo già detto che oggi non si parla se non di clonazione terapeutica, anche

se qualcuno tenta di parlare in modo ostinato anche della clonazione riproduttiva, di cui sopra abbiamo fatto un cenno.

6. Perché clonare l'uomo?¹⁸

Ma vediamo più in dettaglio i possibili usi della clonazione umana.

Si potrebbe clonare l'uomo:

- Per migliorare le possibilità statistiche di successo con quelle coppie che si sottopongono alla fecondazione artificiale e che possono produrre solo un limitato numero di embrioni per il trasferimento in utero.

- Per ridurre al minimo il numero di procedure per il reperimento di ovuli di quanti si sottopongono alla fecondazione in vitro, disponendo così di un certo numero di embrioni da crioconservare e all'occorrenza trasferire quando la metodica di riproduzione assistita fallisce.

- Per permettere le procedure di diagnosi prenatale preimpianto su uno degli embrioni ottenuti, senza quindi il rischio di perdere l'embrione originario.

- Per avere gemelli identici separati da un intervallo di tempo.

- Per ottenere da un adulto un gemello che possa successivamente crescere come il suo proprio bambino.

- Per conservare un embrione copia identica da rimpiazzare qualora un bambino muoia.

- Per produrre embrioni da donare ad altri.

- Per produrre embrioni da vendere ad altri.

- Per conservare un identico embrione da trasferire in utero e far nascere, qualora un gemello già nato prima avesse bisogno di organi o tessuti da trapiantare.

- Per disporre di un embrione identico come potenziale fonte di tessuti fetali, organi o ovaie.

¹⁸ Cfr. G. Russo, *La clonazione di soggetti umani*, Messina 1997, pp. 50-51.

7. Aspetti etici ed antropologici della clonazione

Dopo aver preso in considerazione i fatti biologici e i dati sperimentali della clonazione, entriamo nel vivo del nostro discorso per cercare di dare delle risposte agli interrogativi posti dal punto di vista dell'etica. La conoscenza dei fatti scientifici è importante, ma non può essere fondante. Riteniamo che la possibilità e la fattibilità di una azione e di un evento derivato dall'azione medesima non li rendano conseguentemente leciti sul piano morale. Nella fattispecie, per decidere della liceità della clonazione ci avvarremo del *metodo della triangolazione*. L'eticità o meno di una azione non dipende direttamente in modo riduttivo dai dati sperimentali, che pure abbiamo detto essere importanti nel momento conoscitivo, ma una volta partiti dai dati biologici della clonazione è necessario a nostro avviso, prima di giungere a decidere della liceità o meno della stessa, spostarci a considerazioni di tipo antropologico.

Prima di addivenire a giudizi di eticità, dobbiamo pertanto porci il quesito: *chi è l'uomo?* La biologia ci può dire molto anche sull'*identità* e sullo *statuto individuale* dell'essere umano: sin dal momento del concepimento, sin dalla fusione dei gameti, maschile e femminile, fino alla morte naturale, l'essere umano possiede *una specifica identità e individualità*. Sin dallo stadio di zigote siamo di fronte ad un individuo biologicamente *unico e irripetibile*. D'altro canto dal punto di vista filosofico si precisa che non si dà un dualismo di anima e corpo, per quanto si debba fare la precisazione dell'importanza di una dualità, per la quale lo spirito predomina sul corpo: *l'uomo non ha un corpo, è anche corpo*; l'uomo costitutivamente è *una unitotalità, somato-psichico-spirituale*¹⁹. L'uomo, sin dal concepimento, può inoltre essere ritenuto a ragione una *persona*. L'uomo in quanto *persona* è una *sostanza individuale di natura razionale*, per stare alla definizione dataci da Boezio. E per razionalità assumiamo non quella funzionalistica, logico-matematica, formale, comunque solo cerebrale, come espressione corticale. La razionalità che intendiamo con Boezio e con tutta la tradizione personalistica vuole assumere una razionalità intesa come integrale espressione della natura umana, che ha coscienza della sua integralità a trecentosessanta gradi e dove si convogliano materia e spirito, finito ed infinito, animalità e tensione al divino. Sin dal concepimento, l'uomo è persona in quanto possiede *attualmente* tutte le capacità proprie della razionalità di un essere umano, anche se in taluni momenti queste stesse capacità possono essere quiescenti o non espresse con piena efficienza, ma che comunque ci sono e *ci sono* nel significato più ampio del termine, con tutte le implicazioni di ordine metafisico. Noi intendiamo per *persona*, secondo la concezione classica di tipo realista e tomi-

¹⁹ R. Lucas Lucas, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997².

sta, l'essere umano che sempre e comunque racchiude in sé *un valore trascendente*, in quanto «è un corpo spiritualizzato, che vale di per sé, per quello che è e non soltanto per le scelte che fa», «la persona umana è unità, un tutto e non una parte di un tutto», «è il punto di riferimento e la misura tra il lecito e il non lecito»²⁰. L'uomo, in quanto persona, è aperto al trascendente, è aperto all'*altro*, all'*Altro*, all'*Assoluto*. Proprio per questi motivi l'uomo ha una sua propria dignità, che gli altri esseri viventi non hanno, o che comunque è di gran lunga diversa e diversificata. Proprio per questo motivo la persona umana, con la natura che le è propria, inscritta nella sua più profonda dimensione, è, per dirla con S. Tommaso, *capax veritatis et capax boni*. È dal suo *essere* che si ha la scaturigine prima del suo *agire*, ovvero è dalla *legge morale naturale fondata sull'essere* che l'uomo può cogliere la *norma* del suo *vero comportamento: agere sequitur esse*. Riteniamo pertanto che la clonazione nell'uomo, che Hans Jonas non ha indugiato a ritenere come «nel metodo la più dispotica e nel fine allo stesso tempo la più schiavistica forma di manipolazione genetica»²¹, non è lecita in nessun modo perché va a contrastare, violandola, l'identità individuale, che deve essere rispettata nella misura in cui l'uomo ha una propria dignità. Nella clonazione si ha un sovvertimento dell'ordine biologico naturale, per cui, invece di andare verso la *diversità*, si va verso la *fissazione* del genotipo, che rende il corpo, nella sua costituzione genetica, identico al corpo di un altro individuo. Ma la natura è violata nella clonazione anche nella misura in cui si sovverte l'ordine antropologico della procreazione. Nella clonazione umana viene meno il rispetto al principio del valore personalista della corporeità; la corporeità dell'uomo è manipolata nella sua dimensione biologica, genetica, dacché l'individuo clonato perde il diritto al processo di naturale casualità per cui avviene naturalmente il processo che porta alla singolarità dello zigote come punto di arrivo dell'incontro dei due gameti, spermatozoo e ovocita, che si incontrano nel grembo materno, in seguito all'unione di un padre e di una madre che amandosi si donano reciprocamente e si aprono all'amore di una nuova creatura. Il travisamento della identità e della individualità dell'uomo non deve essere considerato solo nel momento biologico, in quanto si giocherebbe al riduzionismo, ma va preso in considerazione anche in uno sfondo di verità più integrale, in cui non è da meno l'aspetto personale e familiare, nei legami di parentalità, visti alla luce di un diritto alla dignità del nascituro che, oltre ai diritti biologici, ha il sacrosanto diritto ad una sana relazionalità e complementarità, ha diritto ad un padre, ad una madre e ad una procreazione naturale. Ecco perché è da ritenere non lecita dal punto di

²⁰ Cfr. L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino 1996; E. Sgreccia, *Il dibattito attuale in bioetica*, in M. L. Di Pietro-E. Sgreccia (a cura di), *Bioetica ed educazione*, Brescia 1997, pp. 13-31.

²¹ H. Jonas, *Cloniamo un uomo: dall'eugenetica all'ingegneria genetica*, in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, cit., pp. 122-154.

vista morale la clonazione, quando ha come scopo di sostituirsi alla procreazione, come tecnica di fecondazione artificiale, nei casi di sterilità di coppia. Si pensi inoltre alla violazione, sottolineata da Hans Jonas, di quel *diritto all'ignoranza* di ciascun uomo, relativamente alla *lotteria genetica*²². Nessuno può vedere negata, se non con una violazione alla propria libertà, la possibilità di vedersi dischiudere la propria strada cammin facendo; che ne sarebbe di quegli individui, che oltre al fardello psicologico di una vita da cui si pretenda qualcosa, devono avere sul capo anche la spada di Damocle di conoscere di già i difetti e i pregi della propria costituzione fisica? Per venire dunque al nostro discorso, la clonazione è illecita dal punto di vista etico anche quando abbia un intento cosiddetto *terapeutico*, come nel caso in cui si voglia fare la copia di un individuo per avere una scorta di cellule staminali, tessuti o organi per eventuali trapianti; si capisce come non sia possibile *usare* un individuo ritenendolo come mezzo e non come fine, se non nella consapevolezza di violarne la libertà e la sua più profonda dignità di persona. Per non parlare del termine stesso 'terapeutico', su cui si avrebbe di che dire. La clonazione dell'uomo che sia attuata con la metodica di *nucleo-transfer* o con la metodica di *embryo-splitting*, per quanto talora definita, impropriamente, *terapeutica*, deve essere ritenuta illecita dal punto di vista etico, perché altamente lesiva della dignità e della libertà dell'uomo.

In particolare, va sottolineato il fatto molto importante che da più parti si va sostenendo la liceità della *clonazione dell'embrione umano* fino al 14° giorno di vita, dal momento che si ritiene che fino a questo stadio non vi sia un essere umano caratterizzato da una individualità biologica e da una identità antropologica²³. Riteniamo invece che sin dallo stadio di zigote l'embrione umano abbia una sua precisa e specifica individualità biologica e una identità anche di tipo antropologico, per cui lo si può ritenere una persona a tutti gli effetti e, in quanto tale, titolare dei pieni diritti che competono alla dignità di un essere umano²⁴. Quindi, la clonazione è moralmente illecita

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. L. Palazzani, *Identità e statuto dell'embrione umano*, in M. Soldini (a cura), *Bioetica della vita nascente. "In puero homo"*, Roma 2001, pp. 25-37.

²⁴ Su questo contenzioso dello statuto e dell'identità dell'embrione si sono sollevate voci autorevoli nelle più disparate discipline a difesa della dignità e del valore ontologico e personale dell'embrione come *essere umano individuale sin dallo stadio di zigote*. È stato riconosciuto quasi all'unanimità che le difficoltà teologica, filosofica e giuridica stanno in proporzione al contenzioso biologico e scientifico. E proprio *il fatto biologico* ci informa di quella verità oggettuale di cui il discorso antropologico, filosofico e giuridico potranno avvalersi nell'attribuzione del dovuto valore e della conseguente dignità all'embrione, essere umano reale sin dal momento della *singamia*, e non necessariamente dal momento della *carioramia*. In effetti sin dal momento della *fertilizzazione*, in cui i due gameti si incontrano e avviene la loro fusione, inizia la storia di *un nuovo essere umano attuale* che vede a questo stadio una cellula, *lo zigote*, che ha una specifica individualità e una propria unità con una informazione biologica che ne orienta il cammino in

nell'embrione umano anche nei suoi primi giorni di vita. L'embrione umano, anche nei primi 14 giorni, deve essere *curato* nel significato più lato del termine, dal momento che è, tra gli esseri umani, il più *vulnerabile*, che esige una maggior tutela da parte di

una determinata direzione, in conformità alle leggi del teleologismo biologico. Per argomentare tale asserzione, vogliamo ricordare, senza voler rifare tutta la storia dettagliata dell'incontro dei due gameti, maschile e femminile, come nel momento in cui un unico spermatozoo aderisce alla cellula uovo, si innescano una serie di meccanismi biologicamente finalizzati, come la biologia dei recettori ZP3, con un finalismo biologico orientato a proteggere dall'inizio quella che è una nuova, originale individualità biologica, che inizia lo sviluppo di una progettualità ormai determinata per *continuare* verso tutti gli stadi, e si prenda *lo stadio* come semplice astrazione utile solo a fini didascalico-scientifico-didattici nella comprensione del processo di sviluppo embrionale, che da zigote porteranno a feto, neonato, infante, adolescente, giovane, adulto, anziano e vecchio fino ad una morte che si auspica naturale. Non stiamo qui, dicevamo, a riportare tutto il processo che dall'incontro dello spermatozoo con l'oocita, dalla reazione acrosomica in poi al momento della *cariogamia*, che conferisce anche l'identità specifica individuale data dai geni, per poi passare agli stadi successivi di morula e a quello di blastocisti, vuoi in fase pre-impiantatoria che in fase di annidamento, stanno a indicarci che dal punto di vista morfologico e fisiologico vi è un *continuum* di un unico individuo, di un essere umano, sin dal momento della fertilizzazione. La *coordinazione ordinata teleologicamente* ai piani genetico, molecolare, cellulare, tissulare, etc. esigono *l'unità, la continuità e la gradualità*, secondo la legge onto-genetica scritta nel genoma propria dei soggetti multicellulari. L'embrione è una unità già nel momento in cui lo spermatozoo e l'oocita fusi insieme non consentono a nessun altro spermatozoo di penetrare e violare, ci sia concesso, la loro intimità; quindi dallo zigote in poi si ha quella corporeità caratteristica definita dal nuovo corredo cromosomico che pianifica lo sviluppo del nuovo soggetto fino al suo termine biologico. Sin dall'inizio e dai suoi primissimi stadi l'embrione è una totalità fatta di parti genetiche, organulari, cellulari, quindi di organi e apparati, ma rappresenta pur sempre *una unità*, sia dal punto di vista morfologico che funzionale. Una delle difficoltà sollevate da alcuni autori – cfr. N. M. Ford, *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Milano 1997 – a tale proposito, è il problema dei *gemelli monozigoti*. All'uopo vogliamo ricordare che in circa il 99,6% dei casi gli zigoti danno origine ad un solo organismo; tale dato ci fa considerare che la gemellanza, di cui tra l'altro non si conosce ancora a fondo il processo, rappresenta *una rara eccezione deviante dalla normalità naturale* e probabilmente si tratta di un *errore genetico*. Ma riteniamo che il solo dato biologico non sia sufficiente, per quanto importante, per dire della dignità dell'embrione. In tal caso riteniamo che vadano fatte considerazioni di natura filosofica *tout court*. Per Ford l'embrione prima del 14°-15° giorno è *persona in potenza* e non *persona in atto* – cfr. N. M. Ford, *The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth*, Oxford 2002. Noi sosteniamo invece che l'embrione è un uomo reale, *potenzialmente attuale*. Difatti, come ben messo in risalto da filosofi quali E. Berti – cfr. *Quando esiste l'uomo in potenza? (La tesi di Aristotele)*, «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», 25 (1992) pp. 57-63 – molti, come Ford, confondono il concetto di *potenzialità* con il concetto di *possibilità*. Se l'embrione è l'uomo *in potenza*, significa che ha in sé la forza, per virtù propria, di *diventare quello che già è* per il principio di per sé; viceversa se l'embrione ha *la possibilità* di diventare uomo *non è* e manca il rapporto con l'atto. La *potenzialità* è bene espressa da Aristotele, per il quale l'embrione possiede l'anima *ab initio* come atto primo, e non come atto secondo. A differenza dei *gameti* che hanno *la possibilità* di dare origine ad un essere umano, lo *zigote è potenza*

chi sbandiera con forza il progresso della scienza e dell'umanità²⁵. A tale proposito, vogliamo ribadire che l'embrione non può necessariamente essere considerato come un mezzo e che, ad ogni stadio della sua esistenza, deve essere considerato sempre come un fine, con un valore di per sé, che ne determina l'intangibilità e l'indisponibilità per qualunque tipo di sperimentazione, compresa la clonazione, che ne offenda la dignità e che non rientri pienamente nel principio di totalità o terapeutico. È chiaro che in temi scottanti come quello della clonazione debbono essere presi provvedimenti in sede legislativa, onde evitare l'anarchia e i soprusi che potrebbero essere commessi soprattutto a livello della produzione industriale e della speculazione commerciale sia dei singoli professionisti e ricercatori che di gruppi che di interi Paesi. Pertanto è auspicabile che si formino, oltre ai *Comitati di Bioetica* già esistenti, Commissioni *ad hoc* come quelle create nel 2000 (la Commissione Dulbecco istituita in Italia e quella che nel Regno Unito ha portato al famoso Rapporto Donaldson), di cui non entriamo nel merito. Riteniamo comunque che per quanto strettamente connessa con il *biodiritto* e con la *biopolitica*, la *bioetica* abbia una funzione e una identità che la fanno situare sul versante della riflessione filosofica, che a differenza della politica non può permettersi i lussi dei compromessi e delle mezze misure. La filosofia ha il suo metodo, che è quello di perseguire la verità senza mezzi termini in un duro lavoro dialettico, e riteniamo che la *bioetica* debba fare altrettanto nella riflessione sulle scienze della vita e della salute. Questo non significa che la bioetica non debba dare prescrizioni e norme, tutt'altro. Ma lo deve fare soprattutto evitando per quanto possibile la prevalenza di procedure retoriche e di consenso proprie della politica. La bioetica dovrebbe farsi forza delle sue potenzialità fondative e formative²⁶. E i politici dovrebbero formarsi, o quanto meno

attiva e diviene perché è già. L'embrione è uomo già allo stadio di zigote, è un soggetto, un individuo reale della specie umana. Tale considerazione è bene esplicitata in *Metafisica*, IX (Z), 7, 1049a13-17: «... le cose che hanno in se stesse il principio generativo saranno, per loro stessa natura, potenze di altre cose, quando non ci sia alcun impedimento esterno: così ad esempio il seme non è ancora uomo in potenza (giacché esso deve produrre un cambiamento anche in un'altra cosa); quando invece esso, in virtù del suo stesso principio, si trovi in quest'ultima condizione, allora è uomo in potenza; ma, finché è nella condizione di prima, esso ha bisogno di un altro principio, allo stesso modo che la terra non è ancora statua in potenza (giacché essa diventerà bronzo solamente dopo aver subito un cambiamento)».

²⁵ Cfr. M. Soldini, *Human Cloning Research*, cit.

²⁶ Contraria a questa impostazione è la posizione di H. Tristram Engelhardt Jr., che è tra gli esponenti maggiori della scuola di pensiero liberale e pragmatista. Cfr. H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Milano 1999². In questa ultima edizione del suo *Manuale* l'autore, pur confermando il principio di autonomia, lo completa e rifinisce con il *principio del permesso*, in una prospettiva maggiormente di tipo *contrattualista e proceduralista*, dove deve essere ricercato il *consenso*. Non condividiamo questa impostazione di etica pubblica perché ha una concezione *debole* della bioetica. Inoltre, secondo noi, nel momento in cui relativizza i problemi, creando ad artificio i

informarsi, presso coloro che esercitano la riflessione e il pensiero sulle tematiche della bioetica.

8. Conclusioni

La filosofa Martha Nussbaum in un suo recente libro dedicato alla clonazione abbandona le argomentazioni filosofiche e preferisce *narrare* una storia, *Little C*, che vuol mettere in evidenza il prioritario ruolo dell'irripetibile singolarità di ciascun essere umano, anche qualora si tratti di un individuo clonato, «*no person is exactly like another*»²⁷: due persone clonate, seppure con il medesimo patrimonio genetico, mai potranno avere la stessa storia e la stessa fine. È questa una piccola-grande verità riguardo la clonazione umana, che viene supportata da considerazioni ancor più forti della sola “biografia”. Nella disponibilità all'*apertura* di cui dicevamo sopra sta infatti tutto il senso della vita di ciascun essere umano: l'irripetibile e singolare unicità di ciascuno è sì inscritta nel genotipo, così come il fenotipo ad esso strettamente legato, anche se non in modo deterministico. Ma è tanto più vero che l'unicità di ciascun essere umano è legata alla sua unitotalità di corpo, di psiche e di spirito, dove la spiritualità e il mondo interiore, pur non aparendo fisicamente, sono essenziali e nella loro essenzialità non potranno mai essere manipolati. E qui convergono tutti. Ma bisognerà fare uno sforzo ulteriore per far convenire chiunque anche sul fatto che la vita degli esseri umani è inviolabile sin dal suo inizio, anche quando la biografia è solo *in prospettiva*.

Non ci sentiamo pertanto di avallare dal punto di vista etico una scienza che proclami l'utilità di sacrificare embrioni, ovvero esseri umani all'inizio del loro percorso vitale e biografico, – per ricavarne ad esempio le cellule staminali embrionali –, per ottenere un bene che, pur nobile che sia, come quello di salvare altre vite umane, non può essere approvato dal punto di vista etico perché il fine non può in questo caso giustificare il mezzo. Basterebbe forse, per chiudere definitivamente il discorso, richiamare la formula dell'imperativo categorico kantiano: «*Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai*

cosiddetti *stranieri morali*, sposta i problemi medesimi sul piano di sofistiche elucubrazioni che cercano non la verità, bensì il consenso in trattative di tipo politico. A nostro avviso sarebbe più conveniente parlare di “comuni amici” e non di “stranieri morali”. Sarebbe auspicabile poter raggiungere quanto più possibile la tutela responsabile di ciascuno, soprattutto di chi non sia in grado di portare in prima persona le sue istanze in difesa dei suoi diritti fondamentali, tra cui quello di poter vivere. Nel creare le *non*-persone questa prospettiva autogenera non pochi problemi, vista la pesante discriminazione dei più indifesi.

²⁷ M. Nussbaum, *Little C*, in M. Nussbaum and C. R. Sunstein, *Clones and clones. Facts and Fantasies about human cloning*, New York 1999. Il corsivo è nostro.

semplicemente come mezzo»²⁸. Abbiamo detto che per noi lo zigote può essere a ragione ritenuto “persona”. Ma oggi sappiamo che parlare di persona nel mondo filosofico, e tanto più in bioetica, spesso significa incappare in divisioni piuttosto che approdare a convergenze. Facile pertanto trovare ancora qualcuno che intenda insistere sul fatto che l’embrione fino al 14° giorno non è persona. Ci pare allora ovvio ricordargli che se ci si avvale di un *principio di precauzione* a proposito dell’etica ecologica, non vediamo perché *tutoristicamente* non si debba assumere un atteggiamento prudenziale nei confronti dell’embrione. Se questo non è considerato persona, non si può dire che non sia *un essere umano* al suo cominciamento della vita. Non possiamo negare inoltre di essere stati tutti noi un embrione e prima ancora uno zigote all’inizio della nostra vita. *Tout court*, tutti gli uomini, che sono stati, sono e saranno, all’inizio della loro vita sono stati, sono e saranno un embrione e prima ancora uno zigote. E si può dire a ragione che se non vi fosse stato lo zigote, lo zigote che siamo stati, non ci sarebbe neppure la nostra biografia. Pertanto nella formula dell’imperativo categorico kantiano sarebbe sufficiente sostituire persona con *essere umano*, per tacitare qualunque obiezione. Ma non è questo il nostro approccio all’etica e non siamo convinti che per la bioetica possa essere sufficiente un’etica kantiana, deontologica. Questo approccio ha una sua validità nel proteggere e nel garantire ogni essere umano nei suoi diritti, ma riteniamo non adatta per la bioetica un’etica di terza persona e un’etica fin troppo formale.

Considerato nella globalità del suo essere fisico, psichico e spirituale, l’uomo è capace di agire e prima ancora di deliberare liberamente e praticamente *in prima persona*. L’*etica pratica*²⁹, soprattutto ad impronta aristotelica, ma anche tommasiana³⁰, ha secondo noi molto da dire al riguardo e potrà rappresentare un terreno fertile per il confronto sulle problematiche bioetiche. L’*etica pratica delle virtù* di A. MacIntyre³¹ e l’*approccio alle capacità* di M. Nussbaum³² hanno sottolineato numerosi aspetti antropologici che condividiamo, come il fatto dei bisogni, della dipendenza, della “cura” e soprattutto delle “capacità” degli uomini, che per molti versi riteniamo di poter ascrivere all’ambito dell’etica e della bioetica personalista³³. Questi autori ritengono che

²⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1997, pp. 90-91.

²⁹ Cfr. Cfr. A. Da Re, *Figure dell’etica*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all’etica*, Milano 2001, pp. 3-117.

³⁰ Per una diffusa disamina dell’etica delle virtù, riproposta soprattutto nello spirito tommasiano, si rimanda ai saggi di G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1995; Id., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale, I*, Roma 1996.

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*, Milano 1988; Id., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano 2001.

³² M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna 2001.

³³ P. Nepi, *Individui e persona. L’identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Roma 2000.

l'alternativa al relativismo morale possa essere garantita con un ritorno all'etica aristotelica e tommasiana³⁴, (si pensi al riguardo al concetto di "pratiche", usato da MacIntyre, per dar conto dell'orizzonte nel quale dovrebbero crescere le virtù). E proprio muovendo dalle posizioni della Nussbaum vorremmo qui dare una risposta ai fautori del cosiddetto *pre-embrione*³⁵. Una risposta che vada oltre, superando l'aporia della formalità, la risposta dell'imperativo categorico kantiano. Martha Nussbaum afferma in modo perentorio in uno dei suoi ultimi scritti: «In una prospettiva più aristotelica che kantiana, l'approccio delle capacità considera gli esseri umani anzitutto come esseri animali, le cui vite sono contrassegnate da una condizione di bisogno non meno che dalla dignità. Esso affronta la questione della cura in molti modi diversi: alla voce 'vita' pone l'accento sul fatto che le persone devono essere in grado di *completare* una vita umana di normale durata»³⁶. Noi ci sentiamo di aggiungere che ciascun essere umano, prima ancora di essere lasciato in grado di "completare", dovrebbe essere lasciato nella possibilità innanzitutto di potere *cominciare e continuare, non appena iniziata*, proprio quella stessa vita. Se non è *prudenza* questa, non sappiamo quale possa essere una *ragione pratica* più adeguata.

³⁴ Cfr. A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano 1993.

³⁵ Cfr. N. M. Ford, *The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth*, Oxford 2002.

³⁶ M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna 2002, pp. 83-84.

Esperimenti di laboratorio didattico nell'ambito della SSIS calabrese

Maria Teresa D'Orrico

I. Dall'Apologia di Platone al Processo di Franz Kafka

L'iter procedurale di questo progetto didattico, che è stato messo in atto dalle classi I G e II B del Liceo classico "B. Telesio" di Cosenza ed ha avuto il suo momento di sintesi espressiva nella *performance* svoltasi il 16 giugno 2000 nell'Auditorium della Scuola Media "Fausto Gullo", si è articolato nelle seguenti fasi e modalità concettuali:

1. Costituzione di un laboratorio seminariale di filosofia del linguaggio/linguaggi.
2. Distinzione fra campo semiotico e campo semantico.
3. Egesi filologica comparativa su basi ermeneutiche – decostruttive – metaermeneutiche (sovrainterpretazione).
4. Rimodulazione – riscrittura mediante la semiosi paradigmatica diacronica del filosofato.
5. La crittografia comunicazionale – scrivere il pensiero su tabula – scrittura mentale – segno (*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) – senso ("sensate esperienze e matematiche dimostrazioni")
6. Estrapolazione di mappe concettuali analitiche – nozioni primitive – connotative monoteoriche – semantica generativa – moduli sistemici pluteorici (caratteristica universale).
7. Olismo – (*Gestalttheorie*) – distribuzione atomistica elementarista del sapere – ridefinizione scena filosofica/disciplinare – prolusione argomentativa sincronica – glosario assiomatico – scrittura creativa
8. Dimensione: estetica teleologica – metaestetica – prassi - *poiesis* - *techne* – etica – metaetica (eudemia). Endiadi mente-corpo – linguistica pluriforme della corporeità.
Performance finale

In linea con queste premesse il lavoro si è esplicitato attraverso i seguenti tratti: lettura attenta, minuziosa, analitica dei due classici; selezione e reperimento di nuclei nodali di significanza teorica; dispiegamento dialettico esponenziale ossia algoritmo

della parola chiave o impletivo – morfema, segno, sua funzione prolettica che fonda e organizza le scelte; connessione inferenziale ontica, disamina ermeneutica comparativa dei due linguaggi e degli enunciati semantici come giochi linguistici combinatori, in cui la filosofia del linguaggio diventa un formidabile strumento (*Organon*) vivo, verace, lo “Stradivari” che permette una concettualizzazione soggettiva e intersoggettiva, in cui l’allievo è il coenunciatore dell’asserto, della tesi, dell’assunto, dell’assioma che potenzia il proprio punto di vista investigando, scardinando, scavando sino a giungere alla nozione primitiva dell’apparato formale dell’enunciato, scomponendolo in una riconversione noetica e dianoetica più ricca di significati e di scenari inediti, riconducibili ad un quadro di riferimento proposizionale che è icona preformativa-rappresentazione costitutiva del mondo. Tutto ciò porta all’appropriazione di un dinamismo coscienziale di senso che rimuove la sincronicità della testualità e i nodi costrittivi, li dipana, li scioglie, li chiarifica nitidamente andando oltre l’impianto dottrinario epistemico riduzionistico, per pervenire a conclusioni prevedibili per cui ogni *output* determina un ulteriore *input* in movimento. La procedura comparativa ha perseguito il rilevamento e la coniugazione differenziale tra la fondazione dell’etica occidentale (Socrate) come sviluppo del senso di verità e la dissoluzione di ogni senso di essa (Kafka). Etica occidentale intesa come Io coscienziale motivazionale (conosci te stesso), principio protrettico (cura), cardine della psicoanalisi che trova i suoi atti fondanti negli archetipi eidetici della scrittura che è *dialogus*, esplicitazione, enunciazione del *logos* che cristallizza l’oralità in forme simboliche immaginifiche, solide, integre, in cui vi è l’interezza di un’architettura. Nel *Processo* rinveniamo invece la dissolvenza di tale etica («si dissolve ogni cosa benché ne veda la via buona e non ami nulla quanto il cielo azzurro, immacolato, senonché questo cielo incomincia ad aggrondarsi come il volto aggrondato di un padre in collera») sullo sfondo del crepuscolo dell’Occidente (crisi della *Kultur*). Le cose non stanno più al loro posto, hanno perso la loro ragion d’essere, e non c’è un linguaggio inferenziale che le possa sostenere, che possa esprimerle, divulgarle; v’è un’indicibilità endogena del linguaggio, data dalla impenetrabilità esistenziale che non trova lettura e descrizione, e in cui domina l’aporeticità ermetica che lede la traduzione possibile propria di un’esistenza smarrita, ridotta ormai a magma (blob) corrosivo e distruttivo che fagocita e cancella ogni parametro di riferimento perché non c’è più un centro paradigmatico a cui riferirsi.

Nell’*Apologia* il “Conosci te stesso” salda la ragione e la coscienza, è formula coesa e coesiva che si implementa, si radica e diventa basamento fermo, numero primo da cui scaturiscono tanti numeri primi che si moltiplicano e dinamiche di senso mai ultime ed esaustive, ma comunque ancorate al rigore epistemico che apoditticamente è l’assioma identitario, generativo di un’etica lucida, consapevolmente critica, incalzante, che è il *nomos* della città, che è legge di natura, *ius naturale*. Da ciò la compattezza della concatenazione dialettica dialogante pur nel suo intreccio volutamente antidogma-

tico, che denuda le false sicurezze e procede per stadi che si richiamano a vicenda e si implicano nella esasperata ricerca filologica, propria del senso e del significato del semantismo formale pragmatico come atto linguistico. C'è nell'*Apologia* la connotazione esplicita del coraggio, la dignità e la fierezza del *logistikon (nomos)* che determina la condotta individuale e sociale, che olisticamente capta e crea l'Agorà, la Città comune, il cuore della terra, la forma universale, la Carta di un mondo che si riconosce e si legittima, che poi è l'occhio che scruta, che tende lo sguardo lontano verso l'orizzonte come ingrandimento della nostra anima. La rottura epistemologica della concinnità del *logistikon* nel *Processo* è causata dal suo inceppamento, dal suo arresto, provocato dalla sua supponenza, dalla sua ribellione, dalla sua fuoriuscita dall'alveo sicuro, dalla sua bramosia scientologica rampante e onnipotente, dalla sua smodata avidità del potere a tutti i costi che non è controllabile né convogliabile e che fa dire a Balzac, imperativamente, fortemente, categoricamente con baldanza «Io abbatto ogni ostacolo»; a cui di rimando risponde sommessamente, umilmente, debolmente Kafka: «Ogni ostacolo abbatte me», senza un autocontrollo misuratamente giusto che renda a ciascuno il dovuto, ed è proprio questa l'autentica isonomia giuridica ed etica in cui la gerarchizzazione delle posizioni e funzioni viene annullata da un nucleo fondativo, pulsionale, interattivo che è la coscienza di sé e degli altri (Intersoggettività). In Socrate la verità è fine a se stessa, è metanormazione che diviene metagiustizia che supera il gesso costrittivo, il macro impaccio della metafisicità solo cartacea del burocraticismo giuridico che stravolge il decoro, la dignità delle cose e delle persone. In Kafka, la verità è solo un mero mezzo per affermare la vittoria strumentale della legge, della convergenza dell'apparato dottrinario. C'è in Kafka la coscienza dell'impossibilità della verità ad approdare ad una metanormazione, la coscienza acuta, critica, che esplora il proprio sé vietato per cui subisce una regressione sempre più minimalista, degradante (animalità organica – oggettivazione inorganica reificante) tanto da attraversare un processo inverso a quello della *Fenomenologia dello Spirito*. Nell'*Apologia* l'alterità socratica è sì decompositiva (*destructio*), decostruttiva, destabilizzante, ma ma anche ricompositiva, ricostruttiva dallo scacco del naufragio esistenziale, perché c'è il maieuta - ermeneuta che disperde le tenebre, carico di saggezza, guida spirituale che indica la strada da percorrere, che dà il dono della parola, l'incantamento simbolistico del suono della voce, e con l'esempio stimola la ricerca per sviluppare e conoscere la verità. Parimenti nel *Processo* la massima oracolare del “Conosci te stesso” perviene alla sua completa estremizzazione e disintegrazione, si sfilaccia, si frantuma in tante particelle nucleari già potenzialmente corrose e corrosive, capziose, lampi schizoidi, schegge impazzite, maniacali sensi o non-sensi in cui la scrittura è psicotica, paradossale, prisma deforme della struttura del mondo, ma è anche terapeutica, vitale sfogo, ripiegamento, ascolto onirico, attesa evocativa e silenzio, unico modo per riannodarsi, ritrovarsi, estremo tentativo di postille di verità, disperata ricerca di capirsi, di capire, di riconoscersi nella voragine melmosa esi-

stenziale; la scrittura come abitabilità, unico territorio, cittadinanza nel Golem spettrale, baluginante ma mitico di Praha (da *Prah* – soglia misteriosa e misterica, verso un mondo mitteleuropeo, multiculturale, fantastico, favolistico, raffinato, subliminale, dove il sacro ed il profano si mescolano) il solo tramite tra l'uomo e l'abisso. La degenerazione del pensiero scientifico, l'astrattezza dei procedimenti modal precostituiti dagli apparati ed entità istituzionali evidenziano l'insondabilità enigmatica e l'oscura metodicità asfittica della nostra mente gravida di perdizione demoniaca nella sua intrinseca natura, in cui lo *ius naturale* diviene virtuale e rarefatto, non si getta, non si dia-cronizza, non si situa, non si relaziona con le cose, nè si contamina con i contesti, ma è sempre più ossificato.

Tutte le cattedrali crollano e dai detriti si genera una nuova civiltà spirituale, germina una metascienza dirompente, *l'esprit de finesse*, un nuovo continente sommerso, più ascensionale e praticabile, un archetipo che è il più forte, non il più debole (ciò che resta, ciò che muta, *Bestand und Wandel* – Kowalewski – Matematica – Episteme – Einstein – Relatività – Freud – Psicanalisi – Metaempiria), che resiste ai frutti perigliosi che indica l'Oltre, il totalmente Altro: un Altrove senza cammino, ma sicuro, per un viaggio, una percorrenza implodente, che può disseminare stille, cifre di verità incrollabili, assolute rispetto alla vita, verità celate dalle cose più banali e insignificanti ma che si disvelano dovunque attraverso le trame lasse dell'imperfetta realtà; ed è proprio da lì che viene il segno per vivere e agire giustamente. Franz è amico del mondo, tutte le cose semplici, fresche (*rein Lied – einfach rein* – purismo linguistico) devono avere uguale dignità e non si può che render loro giustizia. La sua voce risuona chiara, inquietante, dovunque, in ogni momento della nostra vita, nei *topoi* d'ogni giorno: la famiglia, la scuola, la società, in tutta la realtà che è sempre più kafkianamente perversa, assurda, totalitaria, violenta nella banalità e gratuita del male, nella sua ripetitività misconoscente che ingloba ogni cosa, soffoca e tritura (feticismo – mitomania – delirio – possessione della merce – scorie – tutto è merce che immarcesce), dove è sovrana la babele tautologica, la miseria della natura umana, "l'insensata Cura dei mortali", dis-sennata scelleratezza dell'Essere, la mafia istituzionale, dove tutto è funzionale alla forma e nella forma.

Franz: un essere in sé e per sé (*Sein für sein*), cantore profetico della bellezza incontaminata, suadente, seduttrice della vita, specchio di una lungimirante malinconia metafisica (*le coeur triste, l'esprit gai*) nonostante tutto il disincanto, l'enigmaticità, l'estraneità, il *pathos* della distanza, quando le sue ali di corvo erano ancora intatte, intangibili, il tempo le avrebbe lentamente tarpate, spezzate per sempre. Franz fissava la notte, poi l'alba, fino a quando gli occhi divennero sempre più splendidi, fulgidi e fissarono una sola stella per sempre.

La vita è un sogno prestato, giocato, interrotto, recitato, cantato, transitato ...Passeggeri in transito, gioventù nella nebbia (*Jugend in Nebel*), si cambia per sognare ...

II. LICEO SCIENTIFICO “G.B. SCORZA” – COSENZA/SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE (SSIS) - “INDIRIZZO SCIENZE UMANE” – UNICAL - ARCA-VACATA - RENDE (CS)

PROGETTO DIDATTICO-FORMATIVO (anno scol. 2001-2002)

“I GIOVANI DELLA RAGIONE CRITICA E DELLA LIBERTA’ DEL TERZO MILLENNIO”

“SAPERE AUDE”!

PER UNA “FILOSOFIA PRATICA” DELLA COMUNITA’ CIVILE
“PHILOSOPHIA MORALIS” - “JURISPRUDENTIA”
DOTTRINA DEI DOVERI - DOTTRINA DEI DIRITTI
DOTTRINA DELLA VIRTU’ - “FORTITUDO MORALIS” – “OFFICIA”
(a norma del C.C.N. del 29 maggio 1998)

*“Per una giustizia che non sia l’utile del più forte. Per una giustizia
che renda a ciascuno il dovuto”*

*“La mia giustizia è la giustizia della libertà, la giustizia della democrazia,
in breve la giustizia della tolleranza”*

*“Perché la scuola non faccia parti uguali in disuguali; la scuola ha un solo
problema, i ragazzi che perde”*

*“Quello che chiamiamo modernizzazione della vita non è che una continua
e sempre più grande complicazione umana”*

*“Da tempo non si rendevano più conto di ciò che poteva avere di morale o
di immorale la vita che conducevano, perché era quella del loro ambiente.
La nostra epoca senza dubbio, per chi ne leggerà la storia tra duemila anni,
sembrerà immergere certe coscienze tenere e pure in un ambiente vitale
che apparirà loro pernicioso e dov’esse si trovavano a loro agio...”.*

*“La disperazione più grave che possa impadronirsi di una società è il dubbio
che vivere rettamente sia inutile”*

“Perché è solo a favore dei disperati che ci è data la speranza”

“Il cielo stellato sopra di me - La legge morale dentro di me”

*“Perché lungo il morire dei tempi ci sia sempre un sentiero, un cavallo
azzurro e un’alba”*



POSSIBILITA' DELL'IMPOSSIBILITA'
IMPOSSIBILITA' DELLA POSSIBILITA'
ERMENEUTICA DELLA FINITUDINE EPISTEMICA
FALLIBILISMO
METAERMENEUTICA
METASCIENZA
SCIENZA DELL'INTERIORITA'
LEGGE DELL'INTERIORITA'
ARCHITETTURA ETICA – GEOMETRIA LEGALE
LEGALITA' CIVILE – ECUMENICA
MAGNA CHARTA LIBERTATUM CIVIUM TERZO MILLENNIO
STOP ALLA VIOLENZA
NO ALLA BARBARIE (*AL RITORNO DELLA BESTIA IMMONDA E
TRIONFANTE*)
SI ALLA LEGALITA' ED ALLA SOLIDARIETA'
(*SI ALLA CREATIVITA' E ALLA VITALITA' DELLA RAGIONE*)

OSSERVATORIO E ATTIVAZIONE DI UN LABORATORIO DI EDUCAZIONE
PERMANENTE AI VALORI PER L'UTENZA SCOLASTICA ED EXTRA SCOLA-
STICA - PER SOGGETTI ADOLESCENZIALI IN AREA A RISCHIO; INTERAZIO-
NE, SINERGIA SCUOLA – TERRITORIO

DIRETTRICI MOTIVAZIONALI

RIFONDAZIONE - RIDEFINIZIONE DI SENSO - PRATICA ATTUATIVA DELLA
CULTURA DELLA LEGALITA', DELL'ETICITA', DELLA TOLLERANZA,

DELLA PACE, DELLA NON VIOLENZA. PREVENZIONE, CONTENIMENTO, RECUPERO, DIASPORA SCOLASTICA. INTEGRABILITA' - NON SRADICAMENTO, COESISTENZA - COESIONE - AFFRANCAMENTO, MINORANZE ETNICHE E MULTIRAZZIALI., RIGENERAZIONE - RIVITALIZZAZIONE. QUARTIERI PERIFERICI, DEGRADATI. SEDIMENTAZIONE DI CIFRE VALORIALI, GLOBALIZZAZIONE ASSIOLOGICA - GROUND-NORM - METAETICA

Scuola come comunità educante, come topos di formazione e di educazione alla responsabilità, alla condivisione, tesa a proiettarsi e ad interagire con il territorio per la promozione umana, culturale, civile, di soggetti minorili che delinquono in un campo fenomenico di esclusione sociale come via Popilia, dove dominano sacche di grave malessere, sfiducia, marginalità, svantaggio totale, abbruttimento, psicolabilità, con forme dissociative acute, nevrosi, aggressività, esplicitazione comportamentale della violenza ormai prassi, cultura del branco, del nulla, irrazionalità; il bullismo non bonario, cioè "verdoniano", ma di derivazione americana: il Bronx, "ragazzi di vita" che dettano le loro leggi, le loro regole, in definitiva l'antistato. Il Liceo Scientifico "Scorza" è una scuola a rischio, ubicata in un contesto urbano periferico, che presenta una densità delinquenziale minorile spiccata, per cui è necessario fronteggiare con strumenti mirati la preoccupante contiguità, commistione, collusione con l'ambiente circostante; nella stessa scuola si verificano frequentemente atti vandalici (soprattutto durante periodi di autogestione), ruberie, circolazione e consumo di droghe, di alcolici, tabagismo esasperato, il furto ormai legalizzato e quasi istituzionalizzato, sconfinamenti a delinquere. Urge, pertanto, frequentazione sistematica e accorta della cultura civile propria della convivenza, vigilanza attenta, opera di prevenzione, di coinvolgimento costante e quindi di reinserimento dei ragazzi "difficili" per il loro recupero "*personalistico*", per arginare le devianze ma anche per spezzare l'acquiescenza, l'assuefazione, l'indifferenza, forme di nichilismo disperante e dissacrante. La scuola che stabilisce e prioritariamente programma con interventi pertinenti un'interazione mutualistica con il contesto socio-culturale e ambientale cittadino, caratterizzato dal malaffare, dagli abusi, dal machiavellismo bieco, dagli espedienti, da illiceità di ogni genere, dalla mentalità mafiosa, dal disagio che non trova altri sbocchi, dove i diritti e i doveri sono negati e oltraggiati, dove regna l'abbandono e la rassegnazione; *una scuola che c'è*, come presenza forte, istituzionale, espressione fattuale e garanzia dello stato di diritto, come punto di riferimento per questi ragazzi fragili, svantaggiati, in solitudine, anche se apparentemente spietati, spavaldi, sicuri, ma comunque alienati; la scuola che al suo interno si dà una funzionalità coerente specifica con i dettami costituzionali prescritti, che non abiura ai suoi compiti peculiari e che diventa testimonianza, servizio, *potlac*, poiché una scuola che non è legale nei suoi tratti costitutivi, nei suoi atti non solo formali ma sostanziali, non può educare alla legalità, all'etica della responsabilità, non può

porsi propositivamente come luogo propulsivo e formativo. Il nucleo fondante e fondativo del progetto plurimodulare è quello di dispiegare le problematiche in modo mirato, non per informare, ma per fornire una maturazione complessiva che permetta agli allievi di acquisire senso critico, responsabilità, volizione, partecipazione sociale sentita e convinta. Una *civil education* come risposta alle sfide e alla complessità del nostro tempo, come necessità di individuare e circoscrivere i bisogni formativi dei giovani del terzo millennio per dar loro potere di accesso attraverso strumenti conoscitivi consolidati e affinati alle dinamiche antinomiche sempre più incalzanti e fuorviatamente perverse, disumanizzanti, della mondializzazione in atto.

MODALITA' DI INTERVENTO E FINALITA'

Il progetto, di durata triennale e destinato agli studenti di altre scuole secondarie superiori del territorio, sarà oggetto delle attività di formazione della scuola di specializzazione dell'UNICAL - indirizzo Scienze Umane. Esso avrà il seguente iter procedurale:

1. Fase didattica - conoscitiva: acquisizione e interiorizzazione delle norme che regolano i rapporti intersoggettivi procedendo dalle fonti primarie a quelle secondarie [Costituzione (disamina, comparazione, raffronto tra la Costituzione italiana e quella inglese; docente 'referente': Prof.ssa Flora Iantorno), leggi dello Stato, leggi regionali, norme e regolamenti locali. Federalismo – Regionalismo – Devoluzione]. Particolare approfondimento sarà rivolto in questa fase alla conoscenza della legge n. 59 del 1997, specialmente per quanto concerne l'ambito scolastico.

2. Fase di ricerca seminariale, laboratoriale.

3. Fase operativa: produzione mediante monitoraggio di banca dati di documenti di presentazione di un **portfolio** che correda l'attività svolta e i lavori riguardanti le possibili aree di intervento.

4. Incontro, confronto dialettico con l'Alterità, le ragioni dell'Altro: valorizzazione del comportamento diadico, della comunicazione e del dialogo, dei rapporti interpersonali di autonomia e reciprocità: caretaker. INTERSOGETTIVITA'

5. L'INTERROGARSI (IL SE' E IL FUORI DI SE'). AUTODETERMINAZIONE RAZIONALE AUTENTICA – AUTOREALIZZAZIONE PIENA – AUTOVALUTAZIONE – AUTOSTIMA [DALL'ETHOS GRECO ALLA "INTERNATIONAL UNIVERSAL ETHICS" (dianoetic) - ALLA CARTA COMUNE EUROPEA DEI DIRITTI (Parlamento Europeo, Strasburgo - Nizza, 2000)].

6. Analisi delle determinanti sociologiche, affettive, psicofisiche che condizionano lo sviluppo dell'adolescente in una fase molto critica e delicata della sua evoluzione;

- evidenziazione dei problemi di rilevanza sociale, economica e culturale che inficiano la personalità *in fieri* e che sono causa ed effetto di costumanze devianti.

- profili filosofici, storici, giuridici, economici dell'Esserci come identità storicizzata. Dover essere.

7. Apertura con il territorio per stabilire legami di solidarietà, di presenza, di vicinanza, di comprensione, di cooperazione, per cercare anche con l'apporto delle componenti ecclesiali e laiche di promuovere una civiltà dello spirito e non solo mercificata; attenuazione dei processi di disidentificazione, di spersonalizzazione e di disintegrazione: **appartenenza - cosmopolitismo**.

8. IDENTITÀ', CITTADINANZA, CONVIVENZA, SOLIDARIETÀ', DEMOCRAZIA.

9. Conoscere la MAFIA, capire che è un fenomeno che scaturisce dall'ignoranza, dalla subcultura, dal bisogno- Struttura e funzionamento delle mafie.

10. Moduli di interpretazione dei cambiamenti del sistema scolastico italiano, AUTONOMIA GIURIDICA, DIDATTICA, FINANZIARIA – Approfondimento critico dello statuto delle studentesse e degli studenti della scuola secondaria – testo approvato dal Consiglio dei Ministri il 29 maggio del 1998 – e della Carta dei servizi. Legge n. 241 del 1990.

11. Nuclei tematici: razzismo - discriminazione nei suoi vari aspetti, fobia della diversità e delle differenze e del genere; cultura della legalità, fondata su una filosofia della liberazione dei doveri e dei diritti; problematiche bioetiche, salvaguardia dell'ambiente attraverso il ritrovare la memoria storica, coinvolgimento dell'universo multiculturale; rimozione di blocchi psichici, di preconcetti, di pregiudizi, del folclore, che determinano atteggiamenti aberranti.

12. Laboratorio seminariale di filosofia del linguaggio/i, procedure interpretative: ermeneutica e decostruzione – rimodulazione – riscrittura. Semiosi paradigmatica – semantica diacronica del filosofato – dimensione estetica ed etica dei saperi. Mappe concettuali analitiche-connotative-monoteoriche. Moduli sistemici pluteorici – Olismo – Scena disciplinare – Prolusione argomentativa sincronica – Scrittura creativa.

Utilizzazione di nuove metodologie per far nascere l'*appeal* e l'*appetite* di culture nuove per il ripristino di valori ormai sradicati e in crisi. Percorsi modulari, nodali, sequenziali, introiezione e personalizzazione. I classici del pensiero: Platone: *La Repubblica*, *L'Apologia*, *Lettera VII*, *Il Politico*, *Le Leggi*, Aristotele: *L'Etica Nicomachea*; Hobbes: *De Cive*; *Leviathan*; Kant: *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, *Per la Pace Perpetua*; Hegel: *Filosofia del Diritto*; H. Marcuse, *L'uomo ad una dimensione*; L' "Etica della Responsabilità" in Jonas e Habermas; L. Lombardi Vallauri: *Terre*; A. Touraine: *Libertà, Uguaglianza, Diversità*; A. Carotenuto: *Integrazione della personalità*; J. Ayer: *Il concetto di persona e altri saggi*; E. Mounier: *Antropologia teologica e Il Personalismo*; J. Maritain: *Umanesimo integrale*; H. Kelsen: *Lineamenti di dottrina pura del diritto*; *La Democrazia*; C. Schmitt: *Le categorie del 'politico'*; *Dottrina della Costituzione*; *Il nomos della terra*. F. Gentile:

Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà; G.P. Calabrò: *La Galassia dei diritti*; P. Helzel: *L'Evento Auschwitz*; A. Scerbo: *Educazione alla legalità e senso della giustizia*; J. M. Keynes: *Welfare State (Stato Sociale)*; Miglio-Barbera: *Federalismo e secessione*; Bobbio: *Liberalismo e Democrazia*.

VERITA' - LIBERTA' - LIBERTARIA - LIBERALE - LIBERANTE
ESSENZA E VALORE DELLA DEMOCRAZIA
ETICA DEL DISCORSO - METALINGUAGGIO
METAESTETICA - METAETICA
METASCIENZA
(ASSIOMA: RIGORE EPISTEMICO APODITTICO =
RIGORE MORALE APODITTICO)
SCIENZA DELL'INTERIORITA' - LEGGE DELL'INTERIORITA'
METAERMENEUTICA DELLA NORMAZIONE
RICERCA METANORMAZIONE
FILOSOFIA PRIMA
(RIVIVISCIENZA ONTOETICA)
“e gar nou energheia ZOE”

Collaborazioni - rapporti:

Comunità nomade: Rom

Reclusi: casa circondariale di via Popilia

Associazione Nazionale Magistrati

Centro Documentazione sul fenomeno mafioso - UNICAL

Assessorato Regionale alla Pubblica Istruzione della Calabria

Osservatorio Regionale Antimafia della Calabria

I.R.R.E. - Calabria

UNICEF - Consulenti familiari - Amnesty International - ASL - SERT - Associazioni no profit - Carta dei diritti UE Strasburgo.

Direttore del progetto: dott. Rodolfo Luciani, Dirigente Liceo Scientifico “Scorza”

Coordinatrice del progetto: prof.ssa D'Orrico Maria Teresa

III. A scuola di pensiero... A scuola di ricerca... A scuola del soggetto... Città del pensiero...

“Sofia” è a scuola, è in famiglia, è ovunque:

Per una sempre più pregnante riviviscenza di “Sofia”.

La filosofia è Linguaggio, il Linguaggio è la filosofia.

La ricerca siamo noi.

“Sofia” siamo tutti.

Dalla scienza alla metascienza. Terza navigazione del pensiero del terzo millennio-
Nuovo criticismo, no a tutti i fondamentalismi. La scienza custode di se stessa (cura del
pensiero) – Terapia – Ecologia della mente – Pensato pulito – Sviluppo sostenibile –
Sopravvivenza – Antidogmatismo – Non ridogmatizzazione di esso.

Impariamo a pensare, a scrivere, a leggere, a fare, a ridere, a sognare...

La filosofia siamo noi

Laboratorio di testualità.

Metodica procedurale di filosofia del Linguaggio/i.

Dal testo alla filosofia.

Dall’esegesi filologica alla filosofia.

Distribuzione atomistica-elementarista del sapere come scrittura mentale.

1. Griglie ermeneutiche – metaermeneutiche (sovrainterpretazione) decostruttive del
filosofato – Mentalismo linguistico – I am thinking. Semiosi modulare-nodale-
Semantismo fondazionalistico diacronico-esponenziale.

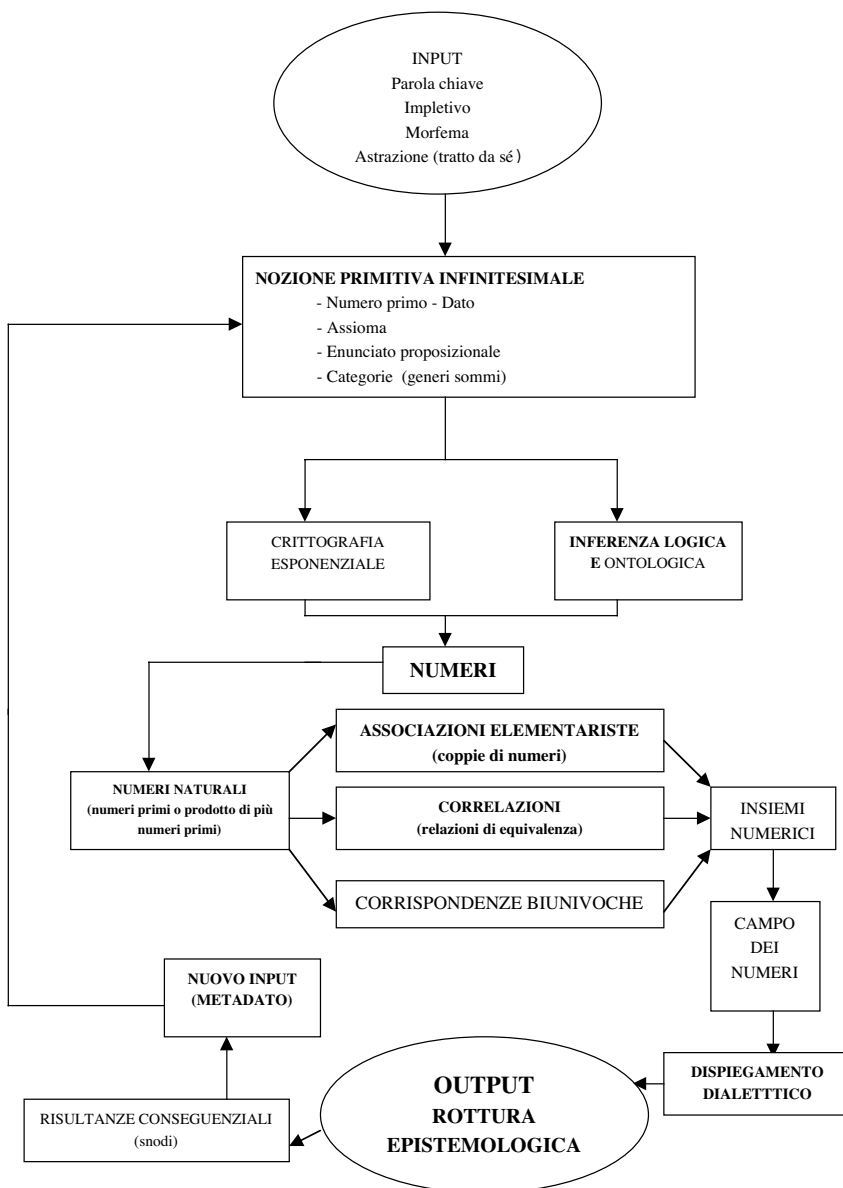
Algoritmo della parola (scire per causas)

2. Estrapolazione – scorporo del morfema – Impletivo – Nozione primitiva-infinitesi-
male – Numero primo – Implosione – Prodotto – Nesso causale biunivoco – Reciproco
– Impianto – Dispiegamento paradigmatico – Concatenazione dialettica
(Implementare).

Costruzione mappe concettuali analitiche sottosistemiche-monoteoriche degli enunciati.
Individuazione Nodi teorici – Snodi – Output – Input – In cammino-Semantica genera-
tiva – Procedimento ipotetico-Congetturale-Deduttivo-Olismo.

3. Moduli sistemici pluteorici-Prolusione argomentativa sincronica – Scrittura creativa
– (Metafora produttiva efficiente) – Costruzione glossario assiomatico – Dimensione
estetica (teleologica) – Metaestetica-Prassi (Poiesis-Techne) – Etica – Metaetica
(Scienza dell’Oltre-Altrove-Scienza dell’interiorità). Endiadi mente-corpo – Linguistica
pluriforme della corporeità-Performance.

**IV. COSTRUZIONE "INGEGNERISTICA" DELLA STRUTTURA ONTICA DELLA CONOSCENZA
TEORIA- ASSIOMATICA O IPOTETICO DEDUTTIVA**



Società Filosofica Italiana - Società Filosofica Romana
Università degli Studi Roma Tre – Dipartimento di Filosofia

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA: NUOVE TEORIE E NUOVE PRATICHE

Roma, 27, 28, 29 novembre 2003

Programma provvisorio

CNR – Aula Marconi (Piazzale Aldo Moro, 7)

Giovedì 27-11-2003

- mattino h. 9 - 13

Saluti delle autorità

Presiede **Vincenza Celluprica** (Responsabile “Sezione Pensiero Antico-ILIESI/CNR”)

Luciano Malusa (Univ. di Genova, Presidente SFI) – *Introduzione*

Giuseppe Bertagna (Univ. di Bergamo) – *Linee-guida della riforma della scuola* [Titolo provvisorio]

Giuseppe Cantillo (Univ. di Napoli) – *Il mestiere del filosofo, formazione universitaria e specialistica del docente*

Enrico Berti (Univ. di Padova) – *La filosofia nel curriculum della scuola secondaria*

CNR - Aula Marconi+Saletta A (Piazzale Aldo Moro, 7)

- pomeriggio h. 15-19

Sessioni parallele per gruppi di lavoro, composti dai rappresentanti delle sezioni locali SFI

I – *La formazione iniziale e la formazione in servizio* – coordina **Armando Girotti**

II - *Dalla scuola attiva all'istituzione* – coordina **Anna Sgherri Costantini**

CNR – Aula Marconi (Piazzale Aldo Moro, 7)

Venerdì 28-11-2003

- mattino h. 9 - 13

Presiede **Luciano Malusa** (Presidente della SFI)

Giacomo Marramao (Univ. Roma Tre) – *Insegnare e apprendere filosofia oggi*

Mario De Pasquale (Coordinatore Commissione didattica della SFI) – *La ricerca teorica sulla didattica della filosofia e le proposte della SFI per la riforma dei programmi*
Gregorio Piaia (Univ. di Padova) – *Il testo filosofico e la tradizione didattica*

CNR - Aula Marconi+Saletta A (Piazzale Aldo Moro, 7)
- pomeriggio h. 15-19

Sessioni parallele per gruppi di lavoro, composti dai rappresentanti delle sezioni locali SFI

III - *Il testo filosofico nell'insegnamento* – coordina **Anna Bianchi**
IV - *Le tecnologie informatiche e la didattica della filosofia* – coordina **Fulvio Cesare Manara**

Università di Roma Tre – Piazza della Repubblica

Sabato 29-11-2003
- mattino h. 9 - 13

Presiede **Francesca Brezzi** (Presidente della Società Filosofica Romana)

Davide Bigalli (Univ. di Milano) – *La figura dell'insegnante nella percezione culturale*
Mauro Di Giandomenico (Univ. di Bari) – *Il ruolo sociale del sapere filosofico*
Franco Bianco (Univ. Roma Tre) – *Il metodo 'zetetico' nell'insegnamento della filosofia*
Anna Escher Di Stefano (Univ. di Catania) – *Ruolo formativo dell'insegnamento della filosofia*
Conclusioni - **Luciano Malusa**

* * * * *

AVVISO IMPORTANTE

Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite sul prossimo numero del «Bollettino», ma soprattutto, in tempo reale sul nostro sito Internet (www.sfi.it), che vi preghiamo quindi, se interessati, di voler controllare regolarmente, soprattutto nella sezione dedicata alla nostra rivista telematica «Comunicazione filosofica» (n. 12).

Iscrizioni al Convegno: La quota di partecipazione al Convegno è di **16 Euro** per i Soci e di **26 Euro** per i non Soci. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 79474011, intestato a Morselli Graziella-Francesca Brezzi, V. dei Vasari 6, 06036 Montefalco; è possibile iscriversi anche direttamente a Roma, in apertura dei lavori del Convegno.

Esonero: Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla SFI quale Ente qualificato dal Ministero dell'Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10-01-2002, Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione, Direzione Generale per la formazione e l'aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

Per informazioni contattare: Prof.ssa Graziella Morselli, indirizzo: graziella.morselli@libero.it; oppure Prof.ssa Carla Guetti presso la Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19) allo 06-8604360.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Umanesimo e tecnica

Organizzato dal Comune di Terni e dall'Istituto italiano per gli studi filosofici, si è tenuto a Terni nei giorni 1 e 2 ottobre 2002 un seminario di studio diretto da Aldo Masullo, professore emerito di Filosofia morale presso l'Università Federico II di Napoli, sul tema *Umanesimo e tecnica*. L'iniziativa, inserita nell'ambito del programma della ternana "Scuola estiva di alta formazione", ha dato occasione di riflettere su questioni quanto mai vive ed urgenti quali quelle delle ideologie fondamentaliste, del nichilismo, del rapporto dell'uomo con la tecnologia e con i sistemi di idee che sottostanno a quest'ultima. L'urgenza di problemi fondamentali che ci interessano da molto vicino (vedi degrado ambientale, autodistruzione dell'uomo e rischi di portata planetaria) ci deve rendere vigili spettatori-attori dei processi di trasformazione del mondo della tecnica/tecnologia oggi: come avverte giustamente la scienziata indiana Vandana Shiva, l'uomo contemporaneo ha a che fare con la spoliazione della ricchezza culturale di tanti popoli ed anche 'biologica' di ampie zone del mondo ri-colonizzate da un pensiero unico e autoreferenziale, che si presenta come globalmente valido per tutti. In rappresentanza dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, il professor Martorelli ha insistito sul fatto che la filosofia è e dovrebbe sempre apparirci come un'attività fortemente legata al reale: solo così è possibile chiederle ausilio nella risoluzione di questioni di importanza vitale per l'uomo. D'altra parte lo stesso filosofo norvegese Arne Naess, che mi pare qui utile citare, ricorda che il pensiero filosofico ed i cosiddetti "filosofi di professione" hanno l'obbligo di guardare al *modo* reale in cui gli uomini vivono, senza farsi ingannare da discettazioni di pseudo-economisti sul prodotto nazionale lordo o sul benessere diffuso: ciò che non va mai perso di vista, ammonisce Naess, è quel che attiene alla *qualità* della vita e con esso gli stili e le scelte che ne determinano la più autentica essenza.

Aldo Masullo, da parte sua, ha impostato il discorso prendendo le mosse da una serie di riflessioni di carattere filosofico e filologico sul concetto allargato di umanesimo, visto essenzialmente come lettura ed interpretazione dei processi di godimento ed inceppo del mondo delle "macchine" e in generale di ciò che chiamiamo tecnica. Egli si è addentrato abilmente non solo nelle questioni più squisitamente filosofiche, ma anche nei «tratti peculiari dell'animo umano»; e forse proprio qui risiede la sostanziale differenza tra pura erudizione e penetrazione della cultura quale «voce profonda» dell'umanità. Il primo giorno Masullo si è concentrato sulla «vocazione umanistica» dell'uomo, suggerendo di interpretare la nostra esistenza essenzialmente come una «presa a cuore» di noi e degli altri, dove la cura di sé e dell'"altro da sé" abbraccia il mondo intero e si spinge anche oltre, dando vita a un consapevole senso di responsabilità nei confronti delle stesse generazioni a venire. Richiamando alcune suggestioni heideggeriane e nel contempo riformando Heidegger stesso, egli ha per l'appunto ricordato che il verbo latino *colo*, da cui deriva il termine "cultura", prima e piuttosto che "coltivare" vuol dire "curare", "avere a cuore": ed allora *la cultura è dell'uomo*, non degli umanisti o dei tecnici, non dei letterati o degli scienziati. E così esistere è «uscire continuamente da sé», è in un certo senso trascendenza; anzi, noi siamo uomini proprio perché andiamo oltre il nostro rimanere in noi stessi, ne usciamo fuori di continuo, ci apriamo e ci muoviamo l'uno verso l'altro. Rivolgersi all'altro, poi, è essenzialmente un "tendere verso" (ritroviamo il senso medievale di *intentio*), verso l'"altro" che abbiamo a cuore e fuori dalla nostra propria identità che pure in tal modo 'curiamo'. Lo stesso umanesimo, ha affermato Masullo, può oggi essere inteso come la posizione di chi cerca di suscitare il più possibile, negli

altri, questo sentimento di cura per la propria esistenza, anche perché “avere cura di” è la vera cultura. Se dunque nel nostro essere e vivere non facciamo che continuamente uscire da noi (e dalla nostra propria identità culturale ed esistenziale) per poi rientrare in noi, “esistenza” è in ultima analisi capacità peculiarmente umana di *pro-gettarsi*. Far tornare al centro l’uomo, però, non può essere nulla di buono se per uomo non intendiamo l’uomo integrale: cercando di evitare le varie ideologie fondamentaliste e di recuperare il senso genuino di ciò che veramente è ideologia – riflessione sulle idee, quindi cultura –, possiamo ed anzi dobbiamo rileggere l’umanesimo/umanismo come la grande, unica possibilità che l’uomo possiede di intervenire consapevolmente sulla natura, e di farlo non solo con le mani e con le macchine, ma anche (e forse soprattutto) con la parola, il linguaggio, la ragione argomentativa. Tale intervento, terreno d’elezione della tecnica, ci riporta del resto alla stessa cultura degli umanisti del Quattrocento, i quali ricorrono appunto alla tecnica già nel leggere i grandi classici latini (Cicerone, Tacito, Ovidio...): li leggono proprio ricercando gli strumenti culturali per operare nel loro tempo, nella fattispecie i mezzi concettuali per costruire lo stato moderno dopo il sistema dei feudi. L’umanista si richiama allora al primato della parola, dove quest’ultima consente di operare sulle *res* (Quintiliano insisteva su *res et verba*) e non si limita ad essere fine a se stessa, configurandosi piuttosto come l’unica possibilità umana di esprimere il proprio potere sulla realtà. Ma se l’uomo può mettere le cose le une in relazione alle altre solo grazie alla parole, allora si può comprendere che dove non vi sono parole non c’è comunicabilità: Masullo, anche stimolato dalle questioni sollevate dai presenti, da una parte ha ricordato che nella teologia Dio crea il mondo nel mentre dà i nomi alle cose, dall’altra ha notato che nei lager, dove regnava la morte, i nomi erano stati sostituiti da numeri. Il vero incontro umano, dunque, è circolazione di idee, di parole e così di identità, mentre la vera cultura umana è continuo movimento, ricerca e confronto di posizioni.

Nella seconda giornata i lavori sono ripresi con una considerazione sul rapporto tra tecnica e poesia, lette da Masullo come due facce della stessa medaglia, per poi arrivare a notare che nella nostra «coscienza quotidiana» la tecnica viene legata immediatamente all’idea di “macchina”: quest’ultima, al contrario della macchina vivente (l’organismo umano), ha un limite determinato dall’intervento tecnico. Ma la tecnica è quell’aspetto con cui l’azione dell’uomo inaugura la “vita” di una macchina, è attività produttiva specifica dell’abilità intellettuale umana. E la macchina – lo è anche lo Stato hegeliano come ordine socio-politico avente le leggi per organi, la Costituzione per programma di base e la buona espressione delle libertà dei cittadini per fine – risulta insomma essere un meccanismo composto da costituenti materiali e/o intellettuali finalizzato ad una buona riuscita; anche la lingua, infatti, in quanto retta da meccanismi e regole lessicali, è una grande macchina. In questo senso l’umanesimo è una testimonianza relativa alla tecnica, è occhio contemplativo sulla tecnica umana, che ne esce perciò monumentalizzata. La stessa arte, ha segnalato Masullo, è «tecnica in azione», ma anche «messa a distanza» della tecnica stessa per produrre e stimolare pensieri e riflessioni su quel sapere tecnico che, un po’ abbandonato, testimonianza dei tempi andati, al pari di quelle anse del fiume in cui l’acqua pare ristagnare e che pure ci provocano sentimenti di nostalgia, affetto, curiosità. La relazione si è poi concentrata, con uno sguardo quasi antropologico, sul ‘problema’ dell’uomo unico essere *consapevole* della propria *precarietà*, del proprio essere necessitato a morire: ciò non è cosa da poco e consente di progettare in un certo modo la propria vita all’interno di un orizzonte, per l’appunto limitato. Ma la trasformazione della tecnica (con tutta l’imprevedibilità che oggi quanto mai la caratterizza), se è l’uomo la radice da cui promana la vita della macchine, inevitabilmente modifica la vita dell’uomo stesso; e così possiamo ribadire, con il Marcuse de *L’uomo ad una dimensione*, che la trasformazione della natura modifica la natura dell’uomo: in tal senso l’*a priori* della tecnica è un *a priori* politico. L’ultimo riferimento, infine, Masullo l’ha voluto dedicare ad Aristotele, ricordando che il grande filosofo greco non ha parlato solamente dell’uomo come “animale politico”

(*zoon politikon*), bensì anche e forse soprattutto di “animale comunitario” (*koinonikon*). Per poi concludere che il *sorriso*, che è parola e comunicazione che richiede *reciprocità*, è ciò che ha segnato per l'uomo lo spartiacque tra il suo essere animale ed il suo diventare uomo.

Giuseppe Moscati

Karl Popper e il pensiero del Novecento: un intellettuale tra scienza e filosofia

Il Liceo “Leonardo da Vinci” di Civitanova Marche (Macerata) da alcuni anni organizza una riflessione fuori delle mura scolastiche, dedicata a temi cruciali della filosofia contemporanea, con il contributo di illustri esponenti del mondo universitario. Quest'anno (11 aprile 2003) si è ragionato su Popper e il suo ruolo nella filosofia del Novecento, sul significato da dare oggi alla sua opera e alla sua eredità. Ne hanno parlato con gli studenti, che hanno posto numerose e stimolanti questioni, Carlo Vinti dell'Università di Perugia e Giovanni Boniolo dell'Università di Padova, i quali hanno dato vita ad un dibattito non certo formale. Il convegno si proponeva di analizzare soprattutto i contributi di Popper alla scienza e all'epistemologia, anche al fine di verificare e aggiornare l'impostazione didattica di tale argomento. Le riflessioni scaturite possono offrire a tutti interessanti spunti di discussione.

Carlo Vinti ha enucleato le tesi più importanti sulla posizione di Popper nel quadro dell'epistemologia del Novecento. È vero che la posizione di Popper è stata enfatizzata da amici ed avversari (Lakatos ha parlato di Popper come del più grande filosofo del Novecento), come pure è vero che la posizione di Popper nei riguardi del neopositivismo logico non sempre è stata compresa nella sua reale portata. L'immagine di Popper rischia di essere “schiacciata” tra neopositivismo e nuova filosofia della scienza, il cosiddetto relativismo epistemologico, diffusosi sul finire degli anni Cinquanta. Popper deve essere sottratto dall'incudine di un Viktor Kraft, che lo considera un neopositivista *tout court*, e il martello di un Feyerabend, che considera il proprio anarchismo metodologico come qualcosa di riconducibile a Popper stesso. Certe tirate per la giacchetta rischiano di sminuire la grandezza e l'autonomia del pensiero di Popper. Vinti ha insistito con efficacia su di un punto in particolare: Popper rompe e rivoluziona gli schemi del neopositivismo logico, anche se naturalmente non mancano aspetti che uniscono Popper ai vari esponenti del grande movimento filosofico che tanta parte ha avuto nella formazione dello spirito contemporaneo. Non a caso quando esce, nel 1934, la *Logik der Forschung* viene in genere vista come un approfondimento del neopositivismo logico. Questo giudizio è, in linea di massima, corretto; la definizione ricordata da Popper di sé stesso come «colui che ha ucciso il neopositivismo» è, invece, da assumere in senso più problematico. Intanto perché, forse, il neopositivismo logico non è mai morto, nel senso che un sano richiamo all'esperienza è sempre utile e attuale in filosofia; in ogni caso, prima di “morire” esso ha dato i suoi frutti, che continuano ad influenzare la ricerca. L'immagine di Popper “uccisore” del neopositivismo è ancor meno compatibile con l'idea di un “suicidio” dello stesso movimento, in seguito ad una revisione interna dei propri principi, come è in realtà avvenuto: si ricordi la critica di W.V.O. Quine ai “Due dogmi dell'empirismo”. La posizione di Popper nei confronti di questa corrente è dunque di contrasto, ma anche approfondimento di orizzonti. Ad esempio, sulla questione fondamentale dei “protocolli” egli assume l'idea del neopositivista Neurath, a favore della rivedibilità e non definitività dei protocolli stessi, conferendo loro il carattere di «decisioni» o «convenzioni».

Ma sono altri i punti significativi di differenziazione tra Popper e i neopositivisti: il rifiuto radicale dell'induzione, anche di quella probabilistica, come volevano alcuni neopositivisti

negli anni Trenta e Quaranta; il criterio di falsificazione assunto come criterio di demarcazione e non di significanza, e la conseguente rivalutazione della metafisica, che i neopositivisti definivano come insieme di «pseudoproposizioni» e che invece Popper interpreta come l'«avanguardia della scienza» (con riferimento ad alcune dottrine quali l'atomismo, il moto della terra, la teoria corpuscolare della luce e altre idee, tra cui l'infinità bruniana dei mondi: dottrine metafisiche che sono poi diventate autentiche dottrine scientifiche). Questo è un punto fondamentale di distinzione dai neopositivisti, così come l'aver smitizzato il ruolo dell'esperienza nella costruzione della scienza ed avere teorizzato una sorta di «primato del teorico», che Vinti denota come di derivazione kantiana. Anzi in Popper si nota un kantismo non dogmatico come sintesi delle sue posizioni epistemologiche. Si tratta di posizioni che hanno fatto di Popper un punto di riferimento del dibattito filosofico del Novecento, in chiave epistemologica. Un aspetto essenziale dell'opera di Popper sottolineato da Vinti è che le sue tesi epistemologiche fanno sempre riferimento ad interessanti posizioni antropologiche: l'idea della mente come faro, ad esempio, oppure l'idea suggestiva di un *darwinismo attivo*, vale a dire di un comportamento dell'uomo che attivamente cerca le soluzioni per sopravvivere. Ma la riflessione di Popper tocca anche quella che è l'essenza mai chiarita del dibattito filosofico da Cartesio in poi: il rapporto corpo-mente. Popper è contrario ad approcci di riduzionisti o fisicalisti, ma, dopo avere negato la riducibilità del MONDO TRE alla natura, esclude con l'epistemologia evolutiva qualsiasi concetto sostanzialista, e afferma che tra aspetto biologico e aspetto culturale dell'uomo v'è un rapporto di legame e trascendenza al tempo stesso: gli oggetti del MONDO TRE sono modifiche della specie umana, in vista di un migliore adattamento all'ambiente. Vinti ha inoltre ricordato, anche se non è completamente d'accordo, il giudizio di Brien Magee, allievo di Popper e parlamentare laburista, secondo cui il Popper fondamentale non è quello delle tesi epistemologiche, bensì il Popper politico e scienziato sociale: il Popper di *La società aperta e i suoi nemici* e di *Miseria dello storicismo*.

Una posizione, questa, nei fatti condivisa anche da Boniolo, il quale ha però aggiunto qualche ulteriore considerazione critica sul Popper epistemologo. Popper è un grande filosofo, o meglio è stato un grande filosofo del Novecento. Questo, però, non vuol dire che oggi abbia la stessa importanza che ebbe negli anni Trenta del secolo passato, in quanto molte delle sue idee epistemologiche e quasi tutti i suoi contributi diretti alle scienze sono attualmente considerati superati. Occorre andare oltre Popper, non fermarsi dogmaticamente ai suoi contributi, il che sarebbe tra l'altro interpretare malamente il vero spirito popperiano. Popper è stato importante nel 1934, allorché ha pubblicato la *Logik*. In quest'opera così importante si trovano molte idee che già circolavano in Europa: idee di Duhem, Poincaré, Cassirer, in particolare il Cassirer di *Il concetto di sostanza e il concetto di funzione* (1910). Ma allora, perché l'opera di Popper è stata così importante? Perché conteneva un unico ma decisivo rilievo, che colpiva al cuore il positivismo logico: non esistono nemmeno asserti singolari verificabili; tutti gli asserti, anche quelli singolari come, ad esempio, «Questo bicchiere è bianco», sono enunciati non verificabili in quanto contengono dei *disposizionali*. Rudolf Carnap si accorge della novità e nell'opera *Testability and Meaning* (1936-1937), pubblicata quando l'autore si era già trasferito a Chicago, prende atto della critica di Popper, gli dà ragione e muta il concetto di "verificazione" in quello di "conferma". La critica al principio di verificaione, che conduce Popper a formulare il principio di falsificazione, è accettata solo per il punto, decisivo per altro, di cui sopra. Ma da questo momento finiscono gli influssi di Popper sul neopositivismo e sulla filosofia contemporanea in genere. L'impatto di Popper sulla filosofia della scienza, in particolare nella fecondissima tradizione anglo-americana, cessa per sempre, anche perché molti dei più celebri contributi di Popper presentano aporie di non lieve entità, a cominciare dal cosiddetto "falsificazionismo".

L'identificazione del criterio di demarcazione tra scienza e non-scienza, secondo la falsificabilità in un certo senso, è qualcosa di risaputo: Einstein, ad esempio, nel 1919 dice più o

meno le stesse cose. Ma le contraddizioni più clamorose sono dello stesso Popper, il quale, nella stessa opera del 1934, dichiara: «Ammetto che il mio criterio di falsificazione non conduce ad una classificazione priva di ambiguità. In realtà è impossibile, analizzandone la forma logica, decidere se un sistema di osservazioni sia un sistema convenzionale di definizioni implicite inconfutabili, o se sia un sistema empirico, cioè un sistema confutabile». E nell'impossibilità di fare riferimento alla struttura logica dell'enunciato, più avanti, Popper chiama in causa il metodo seguito, l'«atteggiamento» del ricercatore. Siamo in presenza di "scienza" quando c'è un atteggiamento scientifico. Allora, però, potremmo avere un atteggiamento scientifico verso la teoria di Marx o di Freud, che automaticamente acquisterebbero il rango di teorie scientifiche; viceversa un ricercatore che si accosta non scientificamente alle dottrine di Einstein farebbe, altrettanto automaticamente, scadere la relatività al livello della non scienza. Per quel che riguarda, poi, i contributi alla scienza del Novecento, Popper sembra non aver afferrato compiutamente né la relatività né la fisica quantistica né la biologia evuzionista darwiniana. Per esempio, la sua interpretazione «propensionalistica» della meccanica quantistica non è stata presa in seria considerazione praticamente da nessuno e l'articolo del 1935 di Einstein, Podolsky e Rosen, in cui è formulato il celebre argomento contro le tesi di Heisenberg e Bohr, riprende una precedente idea di Popper, ma correggendo un errore in essa presente. Il valore di Popper, quindi, può essere così riassunto: egli è stato un grande filosofo, l'ultimo grande filosofo ad avere una visione generale (scienza, politica, società) e ad avere tentato un approccio sistematico, con una metodologia pregevole e unificante. Le soluzioni proposte, però, non sono state adeguate o, meglio, egli ha proposto idee nuove, quindi ha fatto avanzare e vivere la filosofia; queste idee, però, sono state criticate e abbandonate. Bisogna andare oltre Popper, non ripetere meccanicamente le sue idee. È questo l'unico modo per non mummificarlo e renderlo ancora utile al pensiero. *Amicus Popper, sed magis amica philosophia...*

Giovanni Giri

Filosofia e scienza nella società tecnologica

Si è svolto ad Ancona, del 25 al 27 aprile 2003, nell'Aula Magna del Rettorato dell'Università, il Convegno Nazionale di studio sul tema "Filosofia e scienza nella società tecnologica", promosso dalla Società Filosofica Italiana in collaborazione con l'Università Politecnica marchigiana e organizzato dalla SFI di Ancona e dall'IRRE Marche. Il sottotitolo del Convegno ("Alcune questioni epistemologiche, etiche e didattiche") ha voluto sottolineare la triplice dimensione dell'approccio, che mette a confronto il sapere scientifico e tecnico con la riflessione filosofica e morale e con le più attuali problematiche dell'insegnamento della filosofia. In effetti, si tratta di stabilire un rapporto critico e dialettico tra "fatti" e "valori" che coinvolgono ambiti pluridisciplinari e interrogano l'uomo sulla civiltà del nostro tempo e sul suo futuro. In questo ampio orizzonte tematico è stato possibile individuare punti comuni d'interesse filosofico e tecnico-scientifico senza esclusivismi e senza egemonie disciplinari, che pure hanno caratterizzato nel passato larghi settori della nostra cultura. Nello stesso tempo si è voluto attivare un "circolo virtuoso" tra il mondo accademico e un vasto pubblico, attento e partecipe, confermando così che la ricerca è vitale quando si fa discorso per tutti. In questa moderna "agorà" l'assise anconetana ha scandagliato in due giorni di intenso dibattito un ricco spettro tematico che potrà essere considerato nel suo giusto valore quando verranno pubblicati gli atti del Convegno. Sinteticamente presentiamo ora lo svolgimento dei lavori, soffermandoci in particolare sulle relazioni della seduta conclusiva.

Venerdì pomeriggio, 25 aprile, sono iniziati i lavori con la presentazione del programma del Convegno da parte del Prof. Giancarlo Galeazzi, Presidente della SFI di Ancona. Dopo i saluti dei rappresentanti degli enti e delle istituzioni che hanno collaborato all'iniziativa (Università, Regione Marche, Provincia e Comune di Ancona, IRRE Marche) è stato affrontato il tema di taglio storico-filosofico riguardante "Il Novecento filosofico in Italia". Il Presidente nazionale della SFI, Prof. Luciano Malusa, in occasione del centenario della nascita della società Filosofica Italiana ha sottolineato i meriti di questo prestigioso sodalizio, che nella sua evoluzione storica si è inserito nel vivo della cultura italiana. Il Prof. Pietro Di Giovanni, docente all'Università di Palermo, ha quindi offerto un puntuale contributo di idee e di conoscenze sulle vicende della SFI dalle origini ad oggi, che meritano di essere ulteriormente approfondite. In serata, è seguita la riunione del Consiglio direttivo nazionale dell'associazione e sono state promosse iniziative collaterali con la visita di mostre d'arte (Modigliani, Carte d'Artemisia, Design) nella Mole Vanvitelliana. All'ingresso del Rettorato è stata inoltre allestita una mostra documentaria sulle attività della SFI di Ancona e sulle pubblicazioni IRRE di carattere didattico-filosofico.

Sabato mattina i lavori, presieduti dal Prof. Pier Giorgio Grassi, docente all'Università di Urbino, hanno avuto come tema "La filosofia tra epistemologia ed etica". I relatori intervenuti hanno offerto contributi significativi sulla relazione tra indagine tecnico-scientifica e meditazione etico-filosofica. Il Prof. Luigi Alici, docente all'Università di Macerata, ha affrontato i temi di fondo e i molteplici aspetti del rapporto tra scienza ed etica. Il Prof. Giovanni Fornero di Torino, noto autore di pubblicazioni di carattere storico-filosofico, ha esaminato i "Paradigmi filosofici della bioetica". A sua volta il Prof. Alessandro Di Caro, docente all'Università di Urbino, si è addentrato in una prospettiva filosofico-scientifica esaminando il tema dell'epistemologia delle scienze sociali, mentre il Prof. Adelino Zanini, docente dell'Università di Ancona, ha affrontato il problema nuovo e stimolante del nesso tra etica ed economia.

La seduta pomeridiana, sotto la presidenza del Prof. Giovanni Ferretti (Univ. di Macerata), è stata dedicata al tema "Insegnare filosofia oggi". I partecipanti a questa tavola rotonda hanno illustrato le importanti novità metodologiche e sperimentali in atto nella didattica della filosofia: la Prof.ssa Anna Sgherri, ispettrice del MIUR, ha analizzato tali innovazioni nel quadro della riforma scolastica in atto, mentre la Prof.ssa Bianca Maria Ventura, ricercatrice, ha documentato le numerose sperimentazioni promosse da tempo dall'IRRE Marche. Per la didattica universitaria è intervenuto il Prof. Anselmo Grotti (Università di Siena); per la didattica della scuola secondaria il Prof. Armando Girotti (Università di Padova) e il Prof. Carlo Tataschiere (Commissione didattica SFI); per la didattica di base i Proff. A. Maria Bevilacqua e Roberto Morelli. La giornata si è conclusa con l'Assemblea ordinaria dei soci della SFI.

Nella seduta di domenica mattina 27 aprile, presieduta dal Vice-presidente nazionale della SFI, Prof. Pasquale Venditti, è stato esaminato il tema "La scienza tra società e persona". Il primo relatore è stato il Prof. Paolo Rossi, già ordinario all'Università di Firenze, autore, tra l'altro, di una fondamentale *Storia della scienza moderna e contemporanea*, segnalata dalla "History of Science Society", e vincitore del Premio Viareggio per la saggistica. Egli ha sviluppato l'argomento "Scienza e tecnica: idee e ideologie", osservando che la cultura tradizionale contrappose alle arti meccaniche le arti liberali ed umanistiche, a scapito delle prime. La valorizzazione degli studi scientifici e sperimentali avvenne nell'età moderna soprattutto nel mondo anglosassone, con la creazione di comunità scientifiche libere da ogni condizionamento politico e ideologico. La storia della scienza, d'altra parte, presenta non solo momenti di evoluzione e di progresso, ma anche momenti regressivi che non vanno sottovalutati, con un malinteso "ritorno alla natura" e con forme di sapere alternativo ed iniziatico, che e volte assumono caratteri magici o violenti. La tecnica non va mitizzata, ma considerata un fattore della razionalità umana, e va giudicata criticamente nella sua ambivalenza simboleggiata dalla figura mitica di Dedalo, «mec-

canico ingegnossissimo e deprecabile», che ci può portare alla salvezza o alla perdizione.

Secondo relatore il Prof. Enrico Berti, ordinario all'Università di Padova, già Presidente della SFI, uno dei maggiori studiosi di Aristotele in campo mondiale; recentemente per la sua ricca produzione scientifica ha conseguito il Premio internazionale per la Filosofia "Nietzsche". Egli ha trattato il tema "Persona scienza e tecnica" richiamandosi criticamente al personalismo, che secondo Paul Ricoeur ha rinunciato alla «battaglia per il concetto», con il rischio di ridurre la persona ad un'entità ineffabile ed emozionale. Ormai il termine "persona" in diverso modo è accolto dal pensiero analitico e va riferito al rapporto tra "valori" e "fatti", non contrapposti tra loro ma considerati convergenti e interdipendenti. Infatti il "giudizio di valore" non appartiene solo alla sfera della moralità, ma anche alla conoscenza e alla verità. In tale contesto si pone il problema dei diritti umani, i quali presentano una loro oggettiva plausibilità, come *endoxa* ed espressione del comune pensare. Diritti umani e dignità della persona vanno poi collegati alle tre dimensioni fondamentali dell'uomo: la *theoria*, la *praxis* e la *poiesis*, riguardanti la conoscenza, l'azione e la produzione. In questa visione unitaria filosofia, scienza e tecnica esprimono, ognuna nel proprio ambito, un effettivo e autentico "valore".

Il Convegno prevedeva anche due sezioni, le cui comunicazioni appariranno negli atti. Sono intervenuti per la sezione teoretica i Professori Alessandro Arcoleo, Giuseppe Dall'Asta, Giovanni Missaglia, Gaspare Polizzi, Maurizio Soldin, Emidio Spinelli, Domenico Zucconi, Gabriella De Mita, Marilena Di Bari, Beniamino Campobasso, Sandra Ciurlia, Raffaella Santi e Rita Rattisa; per la Sezione didattica i Professori Maria Teresa Russo, Eros Lunani, Pina Montesarchio e Fabio Toffetani.

I lavori si sono conclusi con l'intervento finale del Presidente SFI di Ancona, Prof. Galeazzi, che ha ringraziato tutti coloro che hanno contribuito fattivamente alla buona riuscita del convegno (particolarmente i Professori B.M. Ventura, R. Morelli, G. Moraca e la segretaria F. Leoni), e del Presidente nazionale Prof. Malusa, che si è rallegrato con gli amici di Ancona ed ha preannunciato le prossime iniziative della Società Filosofica Italiana.

Giuseppe Dall'Asta

Filosofia d'annata

Il primo incontro di "Filosofia d'annata" di quest'anno si svolge la sera del 25 febbraio, presso l'enoteca 'Il Nolano', a Campo de' fiori, che già aveva ospitato i nostri appuntamenti con i filosofi la scorsa primavera. Il professor Mario Vegetti appare forse un po' sconcertato dal contesto in cui gli viene chiesto di conversare di filosofia: un luogo essenziale, spoglio, ma con una grande calca di uditori, di varia età e provenienza, ammassati in ogni spazio libero e seduti anche sul pavimento, pur di poterlo ascoltare da vicino. Lo presenta Vincenza Celluprica, responsabile del gruppo di ricerca della filosofia antica dell'ILIESI/CNR di Roma, che sottolinea l'impegno profuso da Vegetti nella traduzione e commento della *Repubblica* di Platone di cui, fino ad ora, si è giunti a pubblicare fino al quinto libro nella collana 'Elenchos' del CNR. Il tema della conversazione è *L'attualità degli antichi*.

Deista emozione, esordisce il professore, parlare di *antichi* a Roma, sia per il luogo, sia per l'indelebile ricordo di Giannantonio, al quale lo legavano stima ed amicizia. Gli Antichi, dichiara con acceso vigore, non sono i Classici: questi, creature proposte da Werner Jaeger come modelli da imitare, in polemica con la modernità, non possono essere considerati come stereotipi di valori. Nietzsche ci ha già indicato la pericolosità di tale operazione; pertanto dobbiamo prefe-

rire gli Antichi ai Classici e domandarci il senso dello studio e dell'attenzione che si dedica ad essi. Al contrario della scuola francese degli anni '70 e '80, che sottolineava il valore della cultura antica come 'differenza' rispetto all'attualità, Vegetti propone di rivolgerci ai pensatori del passato selezionandoli fra coloro che appartengono alla tradizione culturale della storia europea, proprio per interrogarli sulle nostre radici. La cultura antica va analizzata alla maniera di Andrea Carandini, in maniera analitica e stratigrafica? Ovviamente no, questo modo di procedere non ci condurrebbe al fine che Vegetti ci suggerisce: studiare gli Antichi per conoscerci meglio, per sapere chi siamo. Gli Antichi vanno interrogati; attraverso loro possiamo *antichizzare* il presente, ma le domande che porremo dovranno essere quesiti 'veri', cioè onesti e sinceri, che ci collegheranno al passato per continuità e differenza. Cita come esempi tre elementi della cultura classica che si sono trascinati in epoca recente senza costituire un approfondito modello di confronto e quindi suscettibili di perdersi o di essere valutati erroneamente:

La concezione dello spazio: lo spazio antico è euclideo come la scrittura degli stessi papiri, che in parte è anche la nostra: possiede un 'alto ed un 'basso', un 'prima' ed un 'poi'.

Le categorie aristoteliche: abusate da secoli negli schemi degli studiosi, tali categorie appartengono alla lingua greca, e non ne possono prescindere. Il loro legame concettuale con la grammatica greca si è spesso dimenticato, e questo ha portato spesso a fuorvianti interpretazioni

La politica: dalla Repubblica all'Impero: gli specialisti hanno sempre attinto alle diverse definizioni date nel tempo da filosofi ed intellettuali a queste categorie politiche, senza la dovuta attenzione al significato che tali teorie avevano assunto nel contesto storico-istituzionale nel quale erano inserite.

Ecco le risposte che ci forniscono le domande rivolte al passato, mentre ci illuminano sulla nostra identità: noi discendiamo da quelle idee, da quelle categorie di pensiero, che fanno luce su una civiltà che, pur non avendo una grande religione, né possedendo apparati ideologici forti, ha saputo elaborare teorie 'rivali' e grandiose su tutto, dall'arte alla tragedia, dalla politica alla scienza e così via. Se si vuole fare un bilancio delle linee-guida del pensiero greco, *la libertà ed il non avere un pensiero unico* sono i tratti fondamentali che emergono da questa importante eredità che abbiamo ricevuto. Di fronte alla attuale tendenza alla globalizzazione, alla omologazione della mente a modelli preordinati, al pensiero unico, gli Antichi ci offrono una grande lezione di libertà indicandoci la via del dissenso e del confronto, della discussione e del pluralismo.

E Borges, qualcuno domanda a Vegetti con perplessità curiosa, come si colloca nel suo confronto con gli Antichi? Borges – egli risponde – è un autore 'antico'; egli parla con i Greci e pensa con loro alla condensazione del mondo, all'*Alef*, dove tutto è compresente, dove convivono Eraclito e Spinoza in un orizzonte universalistico di diritti e di doveri ai quali gli uomini non possono sfuggire.

Incontriamo Bernhard Waldenfels fra i minuscoli e raffinati tavolini dello 'Spiritofondo', l'enoteca di via Frangipane nel quartiere Madonna dei Monti, la sera dell'8 maggio 2003. Circondati da libri rari, aperti sapientemente sui tavoli come provocazione o cornice rassicurante per la degustazione dei vini, ci accingiamo ad ascoltare con curiosità un filosofo del quale recentemente si è pubblicato in Italia *Fenomenologia dell'estraneità*, tradotto da Gabriella Baptist (Napoli, 2003). Il tema proposto è *Soglie d'attenzione. Itinerari dei sensi*. L'attenzione, questo fatto quotidiano, viene ora esaminato nella sua relazione con i sensi e nella conseguente interferenza con la realtà e con l'altro da noi. Introduce l'analisi una carrellata fra i pensatori che si sono soffermati sulla complessità di questo *atto umano*, a partire da Platone che parlava di un *dirigersi verso*, da parte dell'anima, sapientemente orientato, e da Agostino che nella *tensio* rimandava al gioco di forze fra anima e corpo, fino a Cartesio che, confermando la sua modernità, intendeva l'attenzione come atto della volontà, posto a servizio del *cogito*.

Mobilità duttile, si rivela l'attenzione nello sguardo del protagonista del *Palomar* di Calvino, che "inciampa" sul nudo femminile e traduce in mille tentativi i sentimenti e i pensieri da esso evocati: l'oggetto domina lo sguardo che, perso nelle variazioni di comportamento di *Palomar*, dimostra come i sensi siano di poco conto di fronte al rispetto, alla considerazione o al riguardo che legano i rapporti umani.

Se esce dal gioco di rimando soggetto-oggetto, tipico della filosofia classica, l'attenzione è degna di essere indagata, secondo Waldenfels, al di là della soglia dei sensi, quando, sopita o risvegliata, acquista un valore più alto di esperienza «affascinante e stimolante», capace di «separare il familiare dall'estraneo, il visibile dall'invisibile o l'udibile dall'inaudito». L'attenzione perciò *seleziona*, organizzando il campo dell'esperienza secondo «punti focali, margini e sfondi», costituendo cioè, un rilievo affettivo, sostiene Waldenfels richiamandosi ad Husserl. Nel presupporre un *tempo* ed uno *spazio* propri di ciò che attira la nostra sensibilità, l'attenzione è in grado di prolungare le esperienze, comprese quelle dolorose, così da favorire la distinzione fra elementi abitudinari ed eventi straordinari e, di conseguenza, la saggezza tipica di chi apprende dal dolore.

Intesa come *cortesia* o come *invadenza*, la direzione della volontà, che guida le premure ed i piccoli gesti quotidiani, rivela un *ethos* dei sensi dove l'altro rimane vittima o complice delle attenzioni a lui rivolte. Se pertanto l'attenzione per Agostino poteva assumere il sacro rilievo del *raccoglimento*, oggi la distrazione può evocare la volontà di escludere gli altri dalla propria esistenza così come l'attenzione può indicare una consuetudine che rinvia al confronto con il nuovo. Nell'ambito delle patologie dei comportamenti umani, per Freud l'attenzione può essere considerata un elemento di fragilità, che talvolta non si lascia normalizzare, ma che ugualmente, proprio perché non può essere completamente condizionata, rivela una fuga dagli altri o un aggrapparsi a ciò che è familiare.

Infine Waldenfels conclude l'itinerario dei sensi, ricordando che anche le cose ed i prodotti artistici risvegliano l'udito o la vista; costituiscono uno sguardo che scuote la soglia dell'attenzione, sorprendendo sempre di nuovo chi è sensibile alla ricerca estetica, così che egli sia spinto ad imboccare sempre di nuovo le frontiere estreme dell'arte. Per tale via l'arte sarà per il soggetto non più solo una finestra, ma, al contrario, anche un «buco nero», uno sfondo capace di inghiottire o di trasfigurare la realtà come intende Kazimir Malevic.

Anna Stoppa

Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare

Nei giorni 2 e 3 Settembre 2003 a Padova si terrà un Convegno Internazionale dal titolo *Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare*. Le due giornate di studio, realizzate con i contributi dei Dipartimenti di Scienze dell'Educazione e di Filosofia, della Facoltà di Scienze della Formazione, con il patrocinio dell'Ateneo di Padova e in collaborazione con il C.I.R.E.P. (*Centro Interdisciplinare di Ricerca Educativa sul Pensiero*) di Rovigo e il C.R.I.F. (*Centro di Ricerca per l'insegnamento Filosofico*) di Roma, sono state promosse per presentare al pubblico di docenti, dirigenti, operatori e studiosi in ambito educativo il curriculum americano "Philosophy for Children". Si tratta di un programma nato per "far filosofare" gli alunni dei diversi gradi scolastici trasformando la classe in "comunità di ricerca". In tale contesto viene stimolato il confronto, lo scambio di punti di vista attraverso la discussione e il dialogo filosofico. Vengono utilizzati materiali (racconti e manuali) differenziati per ambiti di riflessione e per età. Le finalità educative sono l'educazione alla convivenza democratica, l'appropriazione di compe-

tenze relazionali e comunicative di tipo argomentativo e lo sviluppo del pensiero critico-creativo, ma la natura flessibile della proposta è tale da rendere valido l'utilizzo del metodo per molteplici scopi formativi e didattici.

Il responsabile scientifico del Convegno è Marina Santi, docente del Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Padova, che introdurrà i lavori.

Nel Convegno saranno presenti relatori di fama internazionale che offriranno contributi teorici ed empirici sul Curricolo, nonché ricercatori e docenti che hanno già realizzato in Italia esperienze di Philosophy for Children in diversi contesti scolastici e educativi. Sono previsti gli interventi di: Ann Sharp, co-autrice con Matthew Lipman del curriculum Philosophy for Children, e Megan Laverty dalla Montclair State University, Michel Sasseville dall'Università di Laval, Marie-France Daniel dall'Università di Montreal, Irene de Puig dall'IREF di Barcellona, Daniela Camhy dall'Università di Graz, nonché Maura Striano dall'Università di Firenze e Antonio Cosentino dall'Università della Calabria che, con Marina Santi, da tempo si occupano della traduzione e diffusione del curriculum in Italia. Numerose saranno le comunicazioni di docenti e formatori impegnati nell'applicazione del curriculum nelle scuole italiane.

Questo convegno rientra nelle iniziative di formazione e aggiornamento dei docenti realizzate dalle Università e automaticamente riconosciute dall'Amministrazione Scolastica ai sensi del Contratto Collettivo Nazionale Integrativo del Comparto Scuola (anni 1998-2001), art.14, comma 1-2-7 e provvedimenti successivi e dà luogo – per gli insegnanti di ogni ordine e grado – agli effetti economici della partecipazione alle iniziative di formazione. Per l'esonero dalle lezioni gli insegnanti facciano riferimento al suddetto articolo e all'art.2 del CCDR del Veneto.

Per l'iscrizione inviare (entro il 30 agosto 2003) il modulo di adesione alla Segreteria del Convegno: via e-mail laura.fiore@unipd.it o fax 049 8274546 o al Dipartimento di Scienze dell'Educazione Piazza Capitaniato, 3 35139 Padova (prof.ssa Marina Santi).

Per informazioni rivolgersi a Laura Fiore tel. n. 049 8274545 e consultare il sito del Dipartimento <http://www.unipd.it/esterni/wwwwedus3/>

Marina Santi

LE SEZIONI

Matera - Lucana

L'attività di questa Sezione durante l'anno scolastico 2002-2003 è consistita nel ciclo di 5 incontri di studio, svolti nell'aula magna del Liceo scientifico "Dante Alighieri" di Matera. Il primo incontro ha avuto luogo il 7 novembre 2002, in cui la prof. Carmela Dinnella, vicepresidente della sezione, ha relazionato sul tema "Ascesi filosofica e felicità". Che la felicità sia agognata tanto quanto la sofferenza è deprecata, è un dato di consapevolezza universale. Recentemente si è acuito l'interesse per questo vagheggiamento: basti citare "Il cuore luminoso delle cose" di Ruggero Savinio, "Progettare la Felicità" di Sabino Acquaviva, "Normalità" di Vittorino Andreoli; è gradito altresì ricordare la conferenza di Remo Bodei alla Sezione romana della S.F.I.. La felicità va considerata non solo come condizione ideale dello spirito, ma anche come traguardo di programma politico; non è un caso, infatti, che ha un posto di rilievo nella Costituzione americana del 1774, e il citato volume di Acquaviva ne fa il perno della trattazione. La felicità, inoltre, può essere intesa in senso religioso cristiano, ma anche in senso strettamente speculativo. Volendo esaminarla da quest'ultimo punto di vista (la felicità nell'ottica cristiana è stata trattata da Lilia Sebastiani durante l'anno precedente), non si può non assumere come principale punto di riferimento la dottrina di Platone – ha asserito Dinnella. La quale ha così illustrato la connessione stretta tra ascesi filosofica e felicità alla luce dei dialoghi "La repubblica", il "Simposio" e "Fedro", analizzati diligentemente. Dinnella ha sottolineato l'ottimismo ontologico del massimo filosofo ateniese: esso resta tuttora una fonte d'ispirazione per "liberare" l'animo da ogni forma di "prigionia", di conformismo e di malessere. Dinnella ha lamentato la "vuotaggine" e l'aridità della società del nostro tempo ed ha espresso la convinzione che un sentimento platonico della filosofia possa contribuire a determinare un più alto livello morale delle civiltà.

Il 5 dicembre 2002 il dott. Franco Lazazzera, presidente emerito della Corte d'Appello di Potenza, ha parlato su "Stato democratico e giustizia". L'argomento, tanto delicato quanto attuale, è stato svolto sul piano storico-filosofico, evitando punte spinosamente polemiche, anche se non sono mancati riferimenti al dibattito in corso in Italia. Dai sofisti a Socrate, Platone, S. Tommaso, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, fino a Rawls, due correnti dottrinarie si sono confrontate ricorrentemente sulla giustizia: da una parte, considerata "ciò che giova al più forte", dall'altra, espressione di alta eticità. Esse riflettono due tendenze dell'uomo ed investono anche le vicende politiche. La democrazia dovrebbe segnare il trionfo dell'eticità, ma di fatto non riesce a sopprimere l'altra tentazione nell'operare concreto di chi detiene la maggioranza. Ora in Italia, purtroppo, da un lato la classe politica di maggioranza critica asperamente certa magistratura, uscendo fuori misura e quella all'opposizione la difende anche negli errori che commette; dall'altro lato certa magistratura sembra voler condizionare la vita politica straripando nei suoi poteri, a parte certe sentenze sconcertanti, e la passionalità politica a volte durissima di tanti magistrati e il loro imbarcarsi in impegni diversi "da quelli per i quali hanno vinto il concorso", la loro esasperante lentezza nello svolgimento degli stessi compiti istituzionali, con la conseguenza che si addensano sempre più migliaia di processi arretrati, fanno sì che il loro prestigio sia in grave declino e fanno scattare nei cittadini il desiderio di profonde riforme nell'assetto giuridico dei magistrati.

Il 16 gennaio 2003 i proff. Giovanni Caserta storico letterario e Michelangelo Morano dell'Università di Basilicata hanno trattato il tema: "È possibile una storia non ideologizzata?". Dopo una lunga introduzione, da parte dello scrivente, sul senso della storia dal cristianesimo all'idealismo, al marxismo, al positivismo, a Popper e ad altri filosofi attuali, Caserta ha sostenu-

to, con varie esemplificazioni, che una storiografia obiettiva è impossibile sia perchè gli autori non possono spogliarsi della loro concezione della vita, sia perchè i lettori tendono ad interpretare i fatti secondo la loro sensibilità culturale. Il relatore ha aggiunto che è bene che le opere storiche contengano e mettano in risalto le ideologie ispiratrici della nostra Costituzione, frutto della Resistenza. Morano ha ammesso che tante opere storiografiche sono ideologizzate, ma ha sostenuto che ciò non dev'essere né oggetto di plauso né considerato ineluttabile. Invece, lo storico deve fare il possibile per mirare comunque all'oggettività, che ha valore di onestà. Del resto, la tendenza della storiografia contemporanea è appunto il conseguimento della scientificità, tenendo a modelli storici grandi come Tucidide e Guicciardini; un esempio mirabile del nostro tempo è dato da De Felice; analogamente (per considerare un caso a noi vicino) Sapegno, Trombadori e De Rosa hanno giustamente demitizzato Carlo Levi dimostrando le mistificazioni contenute nel "Cristo" circa la religiosità delle popolazioni lucane e circa la presunta ignoranza delle masse meridionali in genere. Avendo poi Caserta riconosciuto che lo storico deve evitare parzialità e faziosità, le sue tesi e quelle di Morano sono risultate contigue e conciliabili, con la conclusione che è lecita, anzi insopprimibile la continua ricerca storica, impropriamente tacciata di revisionismo, e che deve auspicarsi che la conoscenza storica sia amata, essendo essa "purificazione dello spirito", come diceva Goethe.

Il 14 febbraio 2003 il dott. Domenico Mangione, psichiatra all'ASL di Matera e docente in un'università spagnola, ha relazionato su "La depressione e i rapporti genitori, figli, insegnanti", riscuotendo pieno successo. La trattazione ha avuto la sua causa occasionale nei gravissimi episodi di infanticidi, parricidi, coniugicidi succedutisi a ritmo impressionante in Italia. Si è calcolato che non meno di 600 delitti del genere si sono assommati in 7 anni, attribuendo alla depressione la molla che ha fatto scattare la mano assassina. Ma la depressione – ha asseverato il relatore – è un termine generico che può denotare tante specie di malessere. Secondo i casi, non mancano mezzi appropriati di guarigione; comunque, questa non si ottiene certamente né con i rimproveri né con l'invito ai divertimenti. Un'attenzione particolare va rivolta agli studenti, la cui depressione è in sostanza la disistima di sé, per colpa o della famiglia o della scuola o del gruppo sociale di appartenenza. Gli insegnanti soprattutto dovrebbero essere cauti nei giudizi negativi. La famiglia è pernicioso laddove è luogo di liti e dissidi profondi. Anche i mezzi di comunicazione sociale hanno una notevole responsabilità, perciò dette istituzioni devono agire in modo da non turbare i ragazzi. La Chiesa, essendo la più efficace fucina di alti ideali, è un potente fattore di recupero interiore. La fede religiosa è la migliore propiziatrice di serenità spirituale.

L'ultimo incontro di studio ha avuto luogo il 12 marzo u.s., in cui il prof. Franco De Fina, pubblicista e preside di liceo, con apprezzato spirito obiettivo e distaccato ha illustrato le "Luci ed ombre del sistema scolastico italiano, oggi" a livello preuniversitario. Le ombre: la mancata immissione in ruolo dei vincitori di concorso; la finora mancata riforma degli organi collegiali; l'obbligo, da parte degli studenti, di scegliere troppo presto, ad appena 14 anni di età, tra un liceo e l'istituto professionale; la bocciatura solo dopo un biennio; l'assenza di un proficuo sistema valutativo dell'operato delle scuole; la degradazione dell'esame di stato finale ad una mera *fictio*, con un presidente che può essere anche un modesto insegnante tecnico pratico. Inoltre, non va taciuto il rischio connesso col prospettato federalismo bossiano. Certe altre lagnanze, come il taglio dei posti di lavoro e i presunti favori alla scuola non statale, risalgono alla normativa di Berlinguer. Non mancano, d'altro canto, le "luci": l'autonomia, l'informatica e la lingua straniera già nella scuola elementare, la seconda lingua straniera nella scuola superiore, l'alternanza scuola-lavoro, l'obbligo scolastico fino a 18 anni, lo spazio riservato alla cultura locale, l'europeizzazione del diploma rilasciato dalla scuola superiore. Lo stesso anticipo a 2 anni e mezzo e a 5 anni e mezzo dell'ingresso rispettivamente nella scuola dell'infanzia e nell'elementare sono novità positive, a lungo reclamate dagli psicopedagogisti di ogni corrente. Comunque, saranno i decreti

delegati a caratterizzare meglio il sistema delineato dalla riforma Moratti e si auspica che sia tutti i sindacati sia tutte le rappresentanze politiche contribuiscano a far sì che si eviti che ad ogni mutare di maggioranza di governo si rimetta mano alla riforma.

Ogni relazione è stata preceduta da un intervento introduttivo del sottoscritto nella sua qualità di presidente della Sezione e, dopo la discussione, si è avuta la replica del relatore. Tutti gli incontri sono risultati molto proficui ai fini dell'aggiornamento professionale dei docenti e poiché vi hanno partecipato anche molti altri intellettuali e studenti hanno offerto apprezzati contributi di animazione culturale nell'ambiente materano.

Rocco Zagaria

Romana

Il Corso d'aggiornamento offerto dalla sezione di Roma ai docenti della scuola secondaria è stato dedicato, quest'anno, al tema de *La società giusta*, e ha visto confrontarsi in due sedute (rispettivamente il 25 febbraio e il 27 marzo) due relatori per il pensiero antico (Mario Vegetti e Emidio Spinelli) e altri due per il pensiero del Novecento (Roberto Esposito e Giacomo Marramao). Il confronto era inteso a sollecitare tra i relatori un dibattito sostenuto dal riferimento alla storia del pensiero, così da fornire ai corsisti angolazioni diverse da cui guardare a temi come quelli della giustizia, della politica e del Bene. In particolare il professor Vegetti ha presentato uno stimolante profilo del pensiero di Platone, sottolineando la visione dell'"io diviso" presente nell'ottavo libro della *Repubblica* in rapporto alla vita della comunità, nella quale il cittadino può aprirsi alla ragione critica e rifondare se stesso. La cosiddetta utopia di Platone, secondo Vegetti, è un paradigma di giustizia, un ideale regolativo valido anche oggi. Per contro, il professor Spinelli ha presentato l'ideale pirroniano (soprattutto attraverso alcune pagine di Sesto Empirico) della liberazione dal pregiudizio che la giustizia, il bene e il male siano valori assoluti. A suo avviso gli scettici hanno saputo lasciarci una sana ricetta contro ogni fanatismo e intolleranza. Vivacissimo il dibattito, alla fine del quale i due relatori non hanno mancato di fare reciproche concessioni alle ragioni l'uno dell'altro.

Il professor Esposito dal suo canto ha considerato da una parte il tema dell'ansia di *immunitas*, oggi arrivata all'apice nel mondo globalizzato, a causa della quale esplodono per eccesso le malattie di una comunità che tende ad autoprotettersi escludendo le differenze. La vita invece è costituita di complessità, di differenze e dei loro conflitti, e le comunità possono sopravvivere soltanto basandosi sulla vita. Il professor Marramao, nell'espone una diversa visione della vita, intesa come nascita alla contingenza regolata da un codice genetico, ha opposto una serrata critica al concetto di comunità che Esposito condivide con Luc Nancy. A suo avviso questo concetto è frutto di una ossessione dell'identità, non è abbastanza attento all'elaborazione di un'ontologia dell'esistenza, è inteso a resistere all'immanenza attraverso la fuga nel trascendente. La risposta di Esposito ha suscitato nuovamente un vivo dibattito.

Tra le due "dispute" il corso ha registrato la conferenza del professor Mario Trombino, che ha voluto far riflettere i corsisti sulle possibili modalità didattiche di traduzione della lezione dei classici e dei testi filosofici in generale.

In febbraio e in aprile, a cura della sezione, si sono svolti a Roma i due incontri in enoteca, con il titolo *Filosofia d'annata*, di cui viene dato un resoconto a parte.

Il giorno 25 marzo si è tenuta la selezione delle Olimpiadi Internazionali di filosofia sul tema prefissato dalla Commissione internazionale. Erano presenti 19 studenti delle scuole laziali,

tra i quali è risultata vincitrice la studentessa Amelia Maniscalchi, che ha partecipato poi alla selezione nazionale.

Si è svolto fra l'8 e l'11 aprile il corso *Invito agli studi filosofici*, secondo la formula inaugurata l'anno scorso, che destinava tre giornate di studio a quaranta studenti dell'ultimo anno di scuola secondaria segnalati dalle scuole romane. Quest'anno il tema, sotto il titolo *Itinerari del pensiero*, era diviso tra l'etica (pace, ospitalità, responsabilità), i problemi della globalizzazione, il rapporto tra arte e filosofia. I professori Elio Matassi, Claudia Dovolich e Paolo Nepi hanno trattato la prima parte, il professor Roberto Pujia ha intervistato Giacomo Marramao sulla seconda, il professor Paolo D'Angelo si è occupato dell'arte visiva contemporanea e il professor De Caro ha segnalato gli aspetti filosofici del film *Matrix*, dopo la proiezione di una sua larga parte.

Come gli altri anni, i soci sono stati anche informati delle attività del Dipartimento di Filosofia dell'università Roma Tre, tra le quali hanno partecipato in particolare alla celebrazione per l'anniversario della nascita di Marguerite Yourcenar, tra aprile e maggio, e al seminario del 3 giugno in onore di Paul Ricoeur.

Graziella Morselli

AVVISO IMPORTANTE

Si ricorda a tutti i Soci che, per poter esercitare il diritto di voto per il rinnovo delle cariche sociali in occasione del XXXV Congresso Nazionale SFI, che si terrà a Bari nella tarda primavera del 2004, occorre essere in regola con l'iscrizione relativa agli anni 2003 e 2004. In particolare il versamento della quota associativa relativa all'anno 2003 dovrà essere effettuato tassativamente **entro e non oltre** il 31 dicembre 2003. Le quote versate dopo tale data saranno considerate valide unicamente per l'anno 2004.

RECENSIONI

G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino 2000, voll. 3, pp. 395, 533, 573.

L'opera filosofica di Leibniz rappresenta un fitto ed intricato mosaico di testi a stampa, progetti, abbozzi, lettere, saggi di revisione del sistema e promemoria critici. Tali scritti spaziano dalla logica alla metafisica, dall'analitica del linguaggio alla meccanica, da ardite genealogie storiche ad inventivi schizzi per un utilizzo razionale dell'energia eolica e per lo sfruttamento di bacini carboniferi. Non a caso Leibniz è stato salutato come l'ultima grande «mente universale» dell'età moderna, capace di dominare lo scibile in tutte le sue articolazioni. Il mestiere di diplomatico e l'abitudine di pensare al progresso delle conoscenze umane in funzione del miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità fecero il resto, dando vita ad ulteriori progetti, a schemi di messa a punto di macchine e di congegni tecnici. Il confronto epistolare, ora episodico ora sistematico e persino polemico, con intellettuali più o meno autorevoli del suo tempo rendono il quadro ancora più ampio, frastagliato e complesso.

Una simile massa di testi, molti dei quali ancora inediti, ha circolato in Europa, nei secoli, in varie edizioni. L'edizione a cui s'è fatto riferimento con più frequenza sino a qualche decennio fa è la Gerhardt. Articolata in 14 volumi, 7 di scritti matematici (Berlino 1849-1863) e 7 di scritti filosofici (ivi 1875-1890), ha ragionevolmente raccolto un ampio campione di scritti leibniziani con un cospicuo numero di lettere, prima che la progressiva pubblicazione degli inediti, a partire dalle *Leibniz-Handschriften der kön. öff. Bibliothek zu Hannover* (Hannover-Leipzig 1895), curati da Bodemann, e dagli *Opuscules et fragments inédits* (Paris 1903), a cura di Couturat, non rendesse necessarie notevoli integrazioni. Oggi la situazione è cambiata ed è in continua evoluzione. L'edizione critica delle *Sämtliche Schriften und Briefe*, avviata nel 1923, fu patrocinata prima dalla *Deutsche Akademie der Wissenschaften* e poi da vari altri enti di ricerca tedeschi. L'ascesa del nazismo, la seconda guerra mondiale, la dissoluzione della nazione tedesca, gli scontri politico-diplomatici dell'epoca della Guerra fredda hanno determinato ripetuti ritardi nell'edizione. Ancor oggi, gli studiosi dispongono solo di una trentina di volumi e si giunge appena a sfiorare la produzione leibniziana degli anni Novanta.

Ad ogni modo, l'edizione critica ci consegnerà a breve – si spera – l'*opera omnia* di Leibniz in tutte le sue articolazioni e con tutte le bizze di un filosofo che racchiudeva nella propria personalità tanto il rigore del grande spirito speculativo quanto le vezzose discontinuità ed i ghiribizzi dell'inquieto poligrafo. Gli studiosi si trovano di fronte ad un duplice problema: come rimanere fedeli a tale ineludibile varietà di temi senza ridurne o giustapporre le componenti critiche nell'edizione di un campione rappresentativo di testi? E ancora: a quali criteri di scelta attenersi entro gli spazi contenuti dettati da ragionati – ma rigidi – piani editoriali? A questi interrogativi hanno tentato di offrire una risposta Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, curatori della più ampia silloge di testi leibniziani disponibile in italiano presso la prestigiosa collana dei *Classici della filosofia* della Utet, a suo tempo fondata da Nicola Abbagnano ed ora diretta da Tullio Gregory. A Mugnai si devono fondamentali ricerche soprattutto sull'opera logica leibniziana ed un ampio numero di contributi di chiarificazione critica intorno a numerosi nodi problematici del pensiero del filosofo di Lipsia. Altrettanto autorevole la produzione di Pasini, in particolare per i suoi studi sui concetti di infinitesimo, di corpo e di cognizione, assai interessanti per lo studioso di Leibniz.

Certo, non si tratta della prima raccolta di scritti leibniziani in italiano: negli anni Sessanta, avevano provveduto soprattutto Vittorio Mathieu (*Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963), Francesco Barone (*Scritti di logica*, Bologna 1968) e Domenico O. Bianca (*Saggi filosofici*, voll. 2, Torino 1968) a consegnare al lettore i più celebri testi, logici e metafisici, a cui è legata la fama di Leibniz. Ciascuna di queste traduzioni risentiva degli echi del dibattito (ancora vivo in quegli anni in Italia) sulla posizione della logica rispetto alla metafisica nel sistema leibniziano. Con l'edizione Mugnai-Pasini lo studioso italiano

di Leibniz dispone ora di uno strumento polivalente, strutturato con sapiente diligenza, in condizione di raffigurare molto bene il quadro della molteplicità degli interessi leibniziani e la costitutiva intrinsecazione di logica e metafisica, dando scacco ad astratte divaricazioni che finirebbero con il frantumare l'unità di fondo dell'opera.

Così, sorta l'esigenza di una ristampa della pur benemerita edizione Bianca, i curatori hanno dato vita ad una nuova edizione, accresciuta di un volume ed articolata secondo un'incisiva planimetria nonché organizzata secondo un criterio sia cronologico sia tematico. Il primo è stato considerato più affidabile. Il secondo vi gravita attorno. In tal modo si ha occasione di seguire lo svolgersi del pensiero leibniziano, nonostante le frequenti ripetizioni e/o rielaborazioni cui Leibniz pone mano. Un criterio esclusivamente tematico, infatti, sarebbe stato rischioso: opere che affrontano lo stesso tema, ma appartenenti a tempi diversi, sono uno specchio di riflesso non sempre attendibile per definire la posizione leibniziana dinanzi ad un certo problema. Una ricca *Nota storica*, curata da Pasini, chiarisce la collocazione di ogni scritto e l'ordine dei problemi in cui s'inserisce, come, del resto, le puntuali annotazioni ai singoli scritti non mancano di precisare.

Nonostante l'estrema varietà degli interessi leibniziani, l'edizione Mugnai-Pasini conserva una riconoscibile unità. Il primo volume raccoglie un ampio numero di scritti, di vario argomento, tesi a chiarire l'orizzonte problematico entro cui il giovane Leibniz muove i primi passi. Non vengono certo eluse le questioni relative al complesso rapporto tra gli interessi logici e le tensioni metafisiche, alquanto problematizzate dal confronto con Hobbes, tipico di questo primo periodo. Vi si trovano testi, per esempio, quali il frammento *L'arte di scoprire*, strettamente legato ai temi del *De arte combinatoria*, e la *Lettera al Thomasius*, posposta alla *Dissertazione preliminare al Nizzoli*, o i celebri *Elementi di filosofia arcana*. Lo stesso vale per la seconda e la terza sezione del primo volume, dove si trovano, tra gli altri, il *Dialogo* e il *Discorso di metafisica*, gli *Elementi di calcolo* e le *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* o, ancora, i *Fondamenti del calcolo razionale* ed il *Tentamen anagogicum*. Il tutto intervallato da celebri lettere o da spezzoni di carteggi, che aiutano a comprendere l'effettivo svolgersi del pensiero leibniziano attraverso il confronto con i maggiori protagonisti della cultura europea del tempo. Così si ha modo di verificare come siano strettamente correlate le tematiche rispetto alle quali la filosofia leibniziana tende a prendere posizione, nel mentre si rende possibile cogliere il senso di quella «modularità» dell'opera leibniziana a cui accenna Mugnai nell'*Introduzione* e che permette di ritrovare «nelle singole parti della sua filosofia [...] una medesima struttura» (I, p. 9).

Più prevedibili – ed obbligati – i contenuti del secondo e del terzo volume. Nel secondo vengono riproposti i quattro libri dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali Leibniz ingaggia un incisivo e sistematico confronto con l'opera di Locke. Mugnai si era già reso autore, nel 1982, di un'attenta traduzione dell'ampio scritto leibniziano, qui riproposta in forma riveduta ed ulteriormente corretta. Nel terzo volume i curatori raccolgono i celebri *Saggi di Teodicea* sul tema dell'origine del male, *La causa di Dio*, una serie di lettere, oltre alla *Monadologia* e a saggi di natura logico-matematica come *Gli inizi metafisici della matematica*. Non si trascura il fatto che Leibniz sia stato uno dei protagonisti principali della rivoluzione scientifica seicentesca. Ed ecco, dunque, che si trovano testi di argomento fisico come l'impegnativo *Saggio di dinamica*.

Fanno da cornice e da guida a quest'imponente massa di materiale l'*Introduzione* di Mugnai e le consuete *Note* bio-bibliografiche. Davvero un discorso a parte andrebbe fatto per la citata *Introduzione* di Mugnai che, per robustezza critica e unità dell'impianto, gode quasi di una propria autonomia. Non è un caso, infatti, che la fortunata *Introduzione alla filosofia di Leibniz* (Torino 2001) tragga le mosse proprio dall'*Introduzione* appena ricordata. Analizzando le posizioni leibniziane sul tema delle idee, Mugnai ne studia lo statuto rispetto ai «caratteri» ed a quella «logica combinatoria» da cui muove l'intera riflessione di Leibniz. Emerge con schiettezza la posizione di crinale assunta dal *Dialogo* del 1677: l'infatuazione per il convenzionalismo di Hobbes e la fiducia nella duttilità metodologica del nominalismo, ancora vive nella *Dissertazione preliminare al Nizzoli*, hanno attenuato il loro vigore. Ora si tratta di studiare il rapporto tra *nota*, *signum* e *res* all'insegna di un piano critico volto a

cogliere l'«ordine» permanente al fondo del linguaggio, per rendere invariante tale relazione al di là dei singoli sistemi denotazionali, costruendo le premesse di quella che nelle *Meditazioni* sarà detta «definizione reale». Le idee, dunque, non sono più solo «rappresentazioni», alla maniera di Cartesio. Per quanto si debba pur far uso di caratteri per esprimersi, c'è sempre un «contenuto concettuale» che va distinto dalla sua formulazione linguistica. Tra pensiero e linguaggio c'è un diaframma sottile, che ora si squarcia ed ora assume caratteri più decisi. Solo nel caso di Dio si raggiunge una piena ed insuperata unità. Nella questione, naturalmente, rientra il dibattito con l'empirismo e con Locke a proposito delle relazioni tra pensiero-anima-linguaggio, da cui discenderà l'«innatismo virtuale» dei *Nuovi saggi*.

Mugnai dedica grande attenzione al passaggio dall'analisi leibniziana dello statuto delle idee al linguaggio inteso ad esprimerle, verso la definizione della natura isomorfica di *pensiero* ed *espressione*. L'indugiare su questi temi chiarisce assai bene i caratteri della gnoseologia leibniziana e getta luce sulla suggestiva variante all'innatismo tradizionale, intrisa di fenomenismo, da lui proposta. Così come non esita a chiarire lo statuto dei due fondamenti, i principi di «contraddizione» e di «ragion sufficiente», su cui s'imperni le cosiddette «verità di ragione» e di «fatto», accanto a quelle «miste». Il mondo delle monadi, il problema delle loro relazioni, l'armonia prestabilita, la sostanza individuale ed il suo senso nei mondi possibili, la giustificazione ontologica della contingenza, l'appello ai decreti divini, la giustificazione leibniziana del tema della libertà sono tutte questioni ricostruite da Mugnai con attenzione ed equilibrio. Anche a proposito delle linee di continuità tra la logica giovanile e la metafisica matura Mugnai dimostra di intendere la monadologia alla maniera della risposta agli stessi problemi di natura logico-fisica che lo avevano messo alla prova sin dai primi scritti. Non solo. La ricerca di un linguaggio universale finisce per diventare un raffinato modo di riappropriarsi delle ragioni della metafisica attraverso un rinnovato approccio alla logica.

Vengono, inoltre, attentamente tenute in considerazione, sempre nell'*Introduzione*, la riflessione di Leibniz sull'origine dei linguaggi naturali rispetto alla ricerca secentesca della lingua adamitica, il contributo decisivo da lui dato in sede di aritmetizzazione della logica e l'ampio respiro del progetto culturale di questo pensatore, diplomatico nella vita professionale e negli studi, attento a promuovere la tanto ricercata unità del sapere nel segno della realizzazione di una vasta rete di Accademie delle Scienze. Quest'ultimo passaggio è davvero rilevante. Le Accademie non costituiscono solo l'impronta più evidente del Leibniz *organizzatore della cultura scientifica*, per dirla con Totok. Si tratta di un progetto di largo respiro, nel quale confluiscono enormi interessi, non solo di natura culturale.

Dal punto di vista speculativo, è il punto più elevato di una precisa sequenza di passaggi. Il giovane Leibniz aveva focalizzato la propria attenzione sul progetto di una *Caratteristica universale* tale da rendere finalmente operativa una logica come *ars inveniendi*. Tale lingua artificiale e formalizzata, esemplata sull'impianto dell'algebra, intendendo il ragionamento umano come un calcolo logico di concetti, avrebbe reso se stessa *la* lingua universale della scienza e *lo* strumento mediante cui annullare le distanze e le incomprensioni tra gli uomini cagionate dalla Babele delle lingue. Sul tema del linguaggio universale una riflessione a parte meriterebbe la meditazione leibniziana sulla lingua artificiale, retta da una grammatica razionale desunta da una semplificazione del latino, e sul suo ambivalente ruolo in seno alla «Scienza generale».

Ad ogni modo, il linguaggio universale avrebbe permesso di trattare con rinnovato vigore le più alte questioni del pensiero ed avrebbe consentito di mettere a punto un'enciclopedia di tutto il sapere umano. Leibniz, però, si spinge a parlare di un'«enciclopedia dimostrativa», non solo finalizzata a raccogliere in circolo i risultati conseguiti, ma anche in grado di offrire un quadro dei problemi ancora aperti. Per affrontare questi ultimi occorre una superiore sintesi delle forze, un inedito spirito di cooperazione tra dotti disposti a mettere il loro sapere al servizio del progresso del genere umano. Le Accademie concorrono a realizzare proprio questo scopo: in quanto istituzioni lontane dal mero «spirito della disputa» delle università medioevali, esse avrebbero consentito la realizzazione della moderna idea di «comunità scientifica», combinando le esperienze, migliorando gli strumenti di ricerca e consolidando gli intenti euristici dei «sapienti».

A ben vedere, infatti, le Accademie ricettano in sé l'unità speculativa del sistema e sintetizzano l'afflato universalistico leibniziano, perseguito sui versanti logico e metafisico, con lo spirito irenistico che aleggia sullo sfondo e che discende dall'idea di realizzare l'unità delle genti e delle confessioni religiose. Ora, dato il rilievo della questione, sarebbe piaciuto vedere, nella presente raccolta, qualche esempio leibniziano di progetto accademico. Com'è noto, a Leibniz si deve non solo la fondazione dell'Accademia delle Scienze di Berlino (di cui fu eletto presidente nel 1700), ma egli si rese protagonista di ripetuti contatti con la corte di Luigi XIV, con vari principi europei e con la Russia di Pietro il Grande. In questo tipo di scritti emergono le medesime vicende dei problematici rapporti tra individuo e comunità, tra singolo e popolo, tra individuale ed universale; tendono inoltre a manifestarsi molte delle ambivalenze del pensiero di Leibniz, come, per esempio, quella del contrasto tra le sue convinzioni nazionalistiche e l'ideale di un'Europa unita e governata dai principi del cristianesimo universale. La dialettica nazione-mondo riflette, qui, la dialettica individuo-universale. Per dare trasversalmente uno spaccato di quest'ordine di problemi sarebbe bastato, forse, riproporre un saggio contenuto nell'edizione Bianca: i *Precetti per il progresso delle scienze*, scritti in francese per il Re Sole. A parte il richiamo alla benevolenza del Sovrano, qui ritornano i motivi della *Caratteristica*, dell'unità enciclopedica del sapere e della «Scienza generale», a testimonianza della loro intrinseca presenza a fondamento del concetto leibniziano di Accademia. Certo, un'antologia di testi è costitutivamente condannata all'inesaustività; né questa vuol essere una critica ai criteri che la hanno resa possibile. Si tratta soltanto del riferimento ad una questione decisiva, dall'analisi del cui statuto discende, spesso, l'immagine delle tante componenti, talvolta tra loro contraddittorie, che caratterizzano la filosofia di Leibniz. Infatti, solo dall'intreccio *Caratteristica*-enciclopedia s'arguisce l'idea di progresso del genere umano; e le chiavi del progresso le custodisce l'Accademia. Si potrebbe richiamare l'attenzione anche su altri testi, ma ciò non mina l'unità di fondo di questa «splendida edizione» (Paolo Rossi): scegliere è sempre tra-scegliere, anche se alle spalle di questo si nasconde un disegno interpretativo. Tali osservazioni suonano, piuttosto, come un elogio della straordinaria molteplicità di motivi di un pensiero, quello di Leibniz, «così attraente per il nostro tempo» (*Introduzione*: I, p. 80), una «vera miniera di idee sofisticate e preziose» (B. Mates), ancora ben lungi dall'essere stata esplorata in tutti i suoi anfratti e cunicoli.

Sandro Ciurlia

G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi di natura"?*, Bologna 2002 (= «Divus Thomas», 33, 3/2002), pp. 258.

Questa monografia ricostruisce, con chiarezza e finezza interpretativa, il complesso dibattito che si sviluppò in Spagna nel corso del XVI secolo, a seguito di quell'evento epocale che è rappresentato dalla scoperta e conquista del Nuovo Mondo. Difatti, «L'improvvisa e inaspettata apparizione di un intero continente e di popolazioni totalmente sconosciute poneva delle questioni nuove alla "coscienza" europea che allora si identificava con la coscienza cristiana» (p. 214). Il problema non era semplicemente teorico e accademico; l'evangelizzazione delle popolazioni di *indios*, la ricerca di giustificare le conquiste spagnole, unita all'esigenza di una adeguata legislazione, ponevano infatti questioni teologiche, giuridiche, antropologiche e filosofiche. I problemi erano complessi e di grande urgenza: come giustificare la conquista del Nuovo Mondo, e come considerare la natura delle popolazioni indigene? Si trattava di uomini destinati alla schiavitù o alla libertà? Una soluzione venne ricercata nel pensiero aristotelico, e in particolare nella dottrina della servitù naturale. Ripercorrendo le fasi di questo complesso dibattito, Tosi espone diverse interpretazioni della dottrina aristotelica, diventata oramai «parte di una controversia giuridico-politica decisiva per la giustificazione dell'impresa d'oltremare» (p. 53). Il ricorso all'autorità di Aristotele, infatti, divenne il punto centrale per legittimare la *Conquista*: si era trovata

«una soluzione semplice che aveva un grande potere di convincimento e forniva una base teorica per le risoluzioni giuridiche» (p. 39).

L'Autore rivolge una particolare attenzione ai teologi domenicani della Scuola di Salamanca (Francisco de Vitoria e l'allievo Domingo de Soto), al filosofo e teologo Juan Ginés de Sepúlveda e al domenicano Bartolomé de Las Casas. La questione della schiavitù naturale degli *indios* e del riconoscimento della loro umanità viene affrontata dalla scuola di Salamanca all'interno dell'elaborazione di una sistematica dottrina politica e giuridica, incentrata sulla questione del *dominium*. Tale concetto viene studiato nei suoi rapporti con la *jurisdictio* e la *potestas*, quale presupposto teorico volto a mettere in dubbio la legittimità della sottomissione degli indigeni e dell'intero processo di conquista; si delinea inoltre la necessità di regolare le relazioni tra i popoli in modo egualitario, tramite uno *ius gentium* (prima formulazione di quello che sarebbe poi stato il diritto internazionale) fondato sulla universalità della ragione naturale.

A differenza della scuola di Salamanca, Sepúlveda elabora una dottrina sulle cause giuste della guerra e, con argomenti di natura politica e religiosa, giustifica la sottomissione violenta degli *indios*. I peccati idolatrici e contro natura, come il cannibalismo e i sacrifici umani, sono, per Sepúlveda, la prova della inferiorità delle popolazioni indigene del Nuovo Mondo; esse sono perciò schiave per natura. Sulla base di un'interpretazione letterale dei testi aristotelici Sepúlveda considera la violenza come il mezzo per compiere la missione civilizzatrice ed evangelizzatrice della civiltà cristiana. Così, «mentre Vitoria lascia filtrare nelle sue *Relectiones* apparentemente generali e astoriche il grido di denuncia e di protesta che veniva dai territori occupati [...], Sepúlveda nemmeno accenna una seppur timida denuncia o condanna, ma tende sempre a minimizzare gli eccidi e i misfatti compiuti dai *conquistadores* e ad esaltare il comportamento degli Spagnoli» (p. 154).

Ampla è la parte del volume che l'Autore dedica al celebre domenicano Bartolomé de Las Casas, di cui si sottolinea «l'originalità filosofica oltre che teologica, etnologica, storica» (p. 163). In risposta alle argomentazioni di Sepúlveda e mostrando riserve nei confronti della dottrina aristotelica della schiavitù naturale, Las Casas confuta la tesi di una guerra giusta contro gli *indios*, contraria alla dottrina evangelica e alla pietà cristiana. L'opera di Las Casas suona infatti come un atto di accusa contro l'intero processo di conquista e di colonizzazione del Nuovo Mondo; il presupposto teorico di legittimazione della conquista è per lui infondato e contrario all'annuncio del vangelo. La complessità della loro organizzazione politica e amministrativa e la raffinatezza raggiunta nelle arti liberali sono, secondo Las Casas, segno della piena razionalità degli *indios*, nei quali deve essere riconosciuta quell'*imago Dei* che viene impressa da Dio in ogni creatura. L'esistenza di Las Casas «è stata quindi interamente dedicata alla causa dei nuovi popoli scoperti, alla denuncia degli abusi e dei crimini commessi contro di essi [...] e al tentativo di elaborare leggi e di realizzare esperienze concrete che evitassero il genocidio e rispettassero la dignità e l'umanità degli *indios*. La sua attività intensa e multiforme lo rende un testimone eccezionale, presente in tutti i momenti e i luoghi cruciali dove si discutevano e si decidevano le sorti degli indigeni del Nuovo Mondo» (p. 160).

Frutto di un ampio lavoro d'inquadramento storico-dottrinale (corredato in appendice di una utilissima "Cronologia del dibattito sulla conquista dell'America") e di una puntuale analisi di alcune opere fondamentali, come la *Relectio de Indis* del Vitoria, il saggio di Giuseppe Tosi può dunque essere letto come un contributo alla storia delle idee nella prima età moderna, ma anche «come lo studio di una delle molteplici vicende della lunga storia dell'aristolismo politico» (p. 20). Per altro verso esso non ha solo il merito di affrontare temi e autori ancora poco conosciuti in Italia, ma offre anche materiali e spunti per una lettura di quei temi alla luce delle teologie e filosofie della Liberazione, e quindi delle lotte degli *indios* per ottenere il riconoscimento dei diritti fondamentali. Da questo punto di vista c'è un filo sottile che collega il dibattito cinquecentesco sulla naturalità o meno della schiavitù all'odierno dibattito sui diritti civili, particolarmente vivo nell'America latina.

Ilaria Malaguti

N. Vassallo, *Teoria della conoscenza*, Roma-Bari 2003, pp. 176.

Il volume indaga i temi centrali della teoria della conoscenza, offrendo al lettore gli strumenti per comprenderne questioni e metodi, senza indulgere in dettagli troppo tecnici. Argomentazioni rigorose, svolte in uno stile chiaro e accessibile, ci introducono alle maggiori discussioni tradizionali e contemporanee sui problemi chiave dell'epistemologia: apparenza e realtà, nozione di verità, tipi di conoscenza, fonti conoscitive, conoscenza proposizionale, analisi della conoscenza, analisi della giustificazione, naturalismo, scetticismo, contestualismo, femminismo.

Suddiviso in tre parti, e con un epilogo finale, il volume si apre proponendo nella prima parte una serie di argomenti classici. Fra di essi la distinzione tra *apparenza* e *realtà* ha impegnato pressoché ogni filosofo senza che l'interesse per tale questione sminuisse col trascorrere del tempo. L'analisi delle varie definizioni di *verità* viene condotta in un quadro che si confronta con corrispondentismo, coerentismo e pragmatismo nelle differenti versioni contemporanee. Nella considerazione dei diversi tipi di conoscenza – conoscenza oggettuale, competenziale e proposizionale – viene giustamente privilegiata quest'ultima, che differenzia l'essere umano dagli animali non umani. Le diverse fonti conoscitive sono presentate brevemente, per poi stabilire il valore della testimonianza, sia contro gli empiristi sia contro i razionalisti. Come si può intuire, il volume non vuole essere solo introduttivo, ma intende anche sostenere tesi originali: questo diventa ancor più chiaro nella seconda e nella terza parte, che affiancano in modo più sistematico discussioni classiche a discussioni tutte contemporanee. Viene, ad esempio, criticata la definizione platonica di conoscenza come credenza vera e giustificata, e vengono presentate altre definizioni; tra le analisi della giustificazione, inoltre, non ci si limita alla considerazione del “fondazionalismo” e del “coerentismo”, ma si procede oltre, alla volta dell’“affidabilismo”. Quanto alla naturalizzazione dell'epistemologia, traspare con chiarezza una preferenza per la sua versione moderata rispetto a quella radicale e quineana. Nella discussione dello scetticismo sono affrontati non solo noti tentativi di confutazione – quali quelli cartesiani, trascendentali, mooreani e wittgensteiniani – ma anche approcci più recenti che intendono mostrare sia il fascino dello scetticismo, sia l'effettiva possibilità di conoscere quanto crediamo di conoscere, come fa l'approccio contestualista o quello di Nozick. Sul contestualismo si torna nella terza parte del volume – dedicata agli sviluppi più recenti – per sostenere che le nozioni di conoscenza e di giustificazione variano a seconda dei contesti in cui le asserzioni epistemiche vengono proferite, e per mostrare che le epistemologie femministe presentano sì il merito di sposare nuove forme di contestualismo, ma hanno anche il difetto di aderire a un tipo di essenzialismo poco plausibile.

Per quanto sia strutturato per problemi, il volume non disdegna felici incursioni nella storia della filosofia, al fine di evidenziare l'attualità di posizioni e argomentazioni del passato. L'idea di filosofia che ci viene restituita è quella molto tradizionale che procede per “obiezioni e risposte”; questo rende il volume ben più leggibile e interessante di altre introduzioni all'epistemologia presenti sul mercato italiano. Allo stesso tempo, tuttavia, emerge un'idea di filosofia che si oppone ai vari decostruzionismi per ristabilire la priorità della riflessione filosofica sulla conoscenza e (in qualche modo) sulla realtà stessa.

Claudia Bianchi

M. Ferraris, *Ontologia*, Napoli 2003, pp. 156.

G. Acocella, *Etica sociale*, ivi 2003, pp. 150.

R. Bonito Oliva, *Soggettività*, ivi 2003, pp. 109.

Sono apparsi in libreria i primi tre agili volumi della nuova collana dell'Editrice Guida “Parole chiave della filosofia”, volta ad offrire strumenti didattici nuovi, adeguati al contesto della riforma degli

studi universitari. La collana, diretta da G. Cacciatore, G. Cantillo e A. Giugliano, si propone di contribuire al dibattito filosofico contemporaneo su temi quali etica e bioetica, emozioni e passioni, globalizzazione e individualità, metafisica e religione, logica e teoria della conoscenza, storia delle scienze e storia delle idee. Ogni volumetto presenta un concetto filosofico nella forma di una chiara e rigorosa sintesi storica e teorica, seguita da una serie di brani antologici dei principali testi classici sull'argomento, nonché da una bibliografia e un glossario.

Il primo volume è di Maurizio Ferraris ed ha per titolo *Ontologia*. L'epoca che dagli antichi Greci giunge fino ai moderni – scrive l'autore – può essere considerata come la lunga gestazione dell'ontologia. Tale gestazione non va concepita come una trasformazione nominale, ma come una chiarificazione concettuale; attraverso le elaborazioni della Scolastica il pensiero antico consegna infatti ai moderni la formalizzazione di due grandi ambiti tematici: quello della *metafisica generale*, che tratta dell'ente in quanto ente, e quello della *metafisica speciale*, che tratta di Dio, dell'anima e del mondo come enti particolari. Questa duplicità di ambiti tematici risale al testo fondativo della storia dell'ontologia – e cioè ai *meta ta physika biblia* di Aristotele – nel quale la *prote philosophia* si occupa sia dell'ente e dei suoi principi, sia delle sostanze sovrasensibili. Essa si ritrova nei commentatori arabi di Aristotele: in Avicenna, che “elegge” il primo ambito tematico, e in Averroé, che “elegge” il secondo. Nel Seicento alla metafisica generale si dà il nome di *ontologia*. Le prime attestazioni del termine si trovano nelle opere di due autori di enciclopedie filosofiche, Rudolph Göckel e Jacob Lorhard, che codificano, in qualità di lessicografi, un uso ormai invalso. Non è un caso – sottolinea Ferraris – che ciò accada nell'epoca della rivoluzione scientifica. L'ontologia nasce proprio in questo contesto riformato, caratterizzato dal venir meno dell'autorità indiscussa degli antichi. Sapere classificatorio, l'ontologia coglie i caratteri generali degli enti e fa da guida alla ricerca della nuova scienza. La cifra dell'ontologia seicentesca è la rottura dell'atteggiamento naturale, di matrice aristotelica, secondo cui il mondo esterno appare chiaro e accessibile e il mondo interno difficile da riconoscersi e da cogliersi.

Con le *Meditazioni sulla filosofia prima* di Cartesio si impone un paradigma alternativo: il mondo esterno è dubbio e trascendente, il mondo interno, invece, certo e immanente; ed in questa prospettiva l'ontologia si rivolge innanzitutto alla logica, come misura della certezza immanente, e solo in un secondo momento alla fisica, come fondazione scientifica della certezza trascendente del mondo esterno. Quella seicentesca è dunque, in un certo senso, «un'ontologia grigia», un'ontologia che non si dichiara, perché si dissimula in un discorso epistemologico di fondazione della scienza. Nel Settecento, con Johann Georg Walch, l'ontologia, come scienza dell'ente in generale, è quasi contrapposta alla metafisica, interpretata come semplice dizionario della conoscenza naturale degli attributi divini, ed è soprattutto interessante che la contrapposizione tra metafisica e ontologia venga “vissuta”, all'epoca, nei termini di una contrapposizione tra antichi e moderni. Nella sua disamina storico-analitica Maurizio Ferraris focalizza alcuni «passaggi chiave» che intervengono nell'interpretazione della nozione di ontologia. Innanzitutto quello operato da Johannes Clauberg, il cartesianesimo tedesco che pubblicò nel 1647 il primo intero saggio di ontologia; poi quello dalla logica alla psicologia, ravvisabile in Wolff e soprattutto in Baumgarten; infine quello dalla psicologia alla fisica: per Kant l'ontologia diviene una fisica dotata di un grado di astrazione maggiore, perché riguarda i principi primi dell'indagine sulla natura. La storia dell'ontologia è anche la storia della riflessione su ciò che si intende con i termini “reale” e “oggetto”. Qui Maurizio Ferraris offre al lettore pagine fecondissime sulle posizioni di Moore, di Meinong, di Russell, di Hartmann, di Scheler, di Ingarden, di Heidegger, chiudendo il volume con un'analisi della differenza che viene a determinarsi nel Novecento, nell'ambito del sapere ontologico, tra metafisica “prescrittiva” e metafisica “descrittiva”.

Il secondo dei volumi apparsi nella collana è di Giuseppe Acocella ed ha per titolo *Etica sociale*. L'autore sottolinea subito che l'etica sociale è questione posta propriamente solo dalla modernità, giacché la ricerca del fondamento etico dei comportamenti individuali e degli ordinamenti si rende necessaria proprio quando viene a mancare una cosmologia unitaria ed un universo comune di valori, riconoscibili invece nell'età classica e medievale. Nel libro che celebra il travaglio della modernità, il

Leviatano, al capitolo XI, Hobbes fornisce lo scenario di uno “stato di natura” che modella un diritto naturale privo di ogni riferimento alla legge morale. La modernità comporta dunque la perdita di un contesto capace di definire principi etici universalmente validi. La paura e l’incertezza che accompagnano la nuova condizione dell’uomo moderno, segnata dalla guerra senza quartiere di tutti contro tutti, chiedono riferimenti etici e normativi, pongono il problema della legittimità della “norma” e dei criteri che la rendono accettabile. Diventa così essenziale sviluppare un’etica sociale che sappia pensare secondo categorie moderne la moderna separazione di pubblico e privato. Il volume di Acocella presenta una serie di nodi tematici che consentono di comprendere i modi attraverso i quali il pensiero moderno ha interpretato il principio di uguaglianza, le teorie della giustizia, i rapporti tra il diritto e la morale, tra l’etica e la politica, tra l’etica e l’economia. Ciò che viene sottolineato, attraverso la riflessione su testi di Max Weber, di Hans Jonas, di Ralf Dahrendorf, di Giuseppe Capograssi, di Pietro Piovani e di altri autori significativi, è la difficoltà, incontrata dal pensiero moderno e contemporaneo, a rimuovere l’oscurità e la confusione di nozioni chiave quali quella di *autorità* (idea guardata per così dire solo dall’esterno), di *responsabilità* (falsamente interpretata nei termini riduttivi della reciprocità), di *libertà* (idea base dello stato costituzionale, che il Novecento ha sperimentato dopo avere conosciuto l’effettività dell’arbitrio e la disperazione dell’oppressione totalitaria).

La società contemporanea, che è in qualche modo l’approdo di questa incapacità del pensiero moderno di elaborare su un fondamento etico comune i contorni semantici di tali nozioni, dimostra, con le sue laceranti contraddizioni, l’urgenza di una riflessione etica che possa definire, in una dimensione progettuale, gli orizzonti futuri. Acocella si sofferma ad analizzare la questione del confronto tra libertà formale e libertà sostanziale così come esso si svolge sul terreno preminente della politica. E mostra come la democrazia, manifestatasi come «inclusione progressiva nei diritti» e fondata su presupposti etico-sociali chiaramente identificabili, appaia oggi particolarmente inquieta al cospetto della possibilità che l’etica stessa possa soccombere, che possa non esistere più un’etica a discernere il giusto dall’ingiusto e il bene dal male. Latouche parla di un «mondo ridotto a mercato», di un nuovo scenario in cui «la morale è più una facciata ipocrita che una realtà, un po’ come l’omaggio che il vizio rende alla virtù». Il disorientamento etico incombente è provato dal peso crescente dei problemi morali che le biotecnologie sollevano nel campo medico e sanitario, ai quali vanno aggiunti i problemi che riguardano i tentativi della scienza – e della legislazione che ne è divenuta l’ancella – di farsi padrona dei *confini* della vita e della morte. Acocella riporta un testo di Wilhelm Dreier nel quale si sottolinea che *l’uomo non deve fare tutto ciò che potrebbe*, ed un altro di Philip Selznick che sottolinea l’ambiguità dei concetti di libertà e di eguaglianza con una frase di Anatole France: «la legge, nel suo grandioso egualitarismo, proibisce egualmente ai ricchi come ai poveri di dormire sotto i ponti, elemosinare per strada o rubare il pane».

Il terzo volume della collana è di Rossella Bonito Oliva ed ha per titolo *Soggettività. Modelli, strutture, vissuti*. Esso presenta in modo chiaro problemi concettuali e questioni tematiche di notevole complessità. L’autrice sottolinea subito come nella storia del pensiero filosofico la formalizzazione linguistica e teorica della nozione di soggettività si dia più tardi della tematizzazione della nozione di soggetto. Infatti il termine ‘soggettività’ viene adoperato correntemente solo dopo la filosofia kantiana, in cui la riflessione sui modi di essere del soggetto non è attestata dall’uso di tale termine. *Soggettività* sta ad indicare, allora, il modo specifico dell’aprirsi all’esperienza in cui si delineano il ruolo e la posizione del soggetto e, contestualmente, tutto ciò che sta dinanzi al soggetto come ambito oggettivo. Al fine di tracciare la “preistoria” del significato del termine ‘soggettività’, l’autrice si riferisce, nelle prime pagine, al *Cogito* cartesiano, ove la coscienza appare come luogo germinale, e perciò produttivo, del soggetto in quanto rappresentante. Quello del *Cogito* – come ebbe a dire Hegel – è un approdo su un’isola dai confini certi: «possiamo dire di trovarci proprio a casa nostra e, come il navigante dopo un lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar ‘terra’». Se il modello cartesiano è configurato come un punto su cui poggia il nuovo disegno del mondo, la monade leibniziana approfondisce la puntualità e dinamicizza l’unità del soggetto. La riflessione diventa l’atto fon-

dativo della soggettività, in grado di ricostruire l'infinita gamma di combinazioni nelle quali il mondo è contenuto come un "interno".

Solo con Kant, però, emerge la questione del rapporto tra soggetto e mondo, intesa come luogo in cui la ragione «rende ragione di se stessa e del mondo». Con Kant si istituisce quella scena nella quale la ragione deve legittimare, mettendosi a nudo nelle sue domande e nelle sue aspettative, la validità dei suoi procedimenti e delle sue leggi in relazione all'esperienza. È con Kant, dunque, che per la prima volta il soggetto si costituisce come rappresentazione che accompagna tutte le rappresentazioni, come condizione di possibilità di rappresentazioni raccolte in un'unità sintetica. Ma è con Hegel che si pongono le basi dell'articolazione della soggettività, nelle configurazioni che essa assume come forma culturale di un'epoca. Essendosi compiuti i tempi della cultura della soggettività, questa sarà in grado di ricostruire la propria genesi, di riconoscere la sua storia, una storia in cui origine e fine si ricongiungono, riducendo la distanza tra cielo e terra, tra al di qua e al di là, tra uomo e Dio. L'energia del pensare è «l'immane potenza del negativo», è lo spirito come struttura intersoggettiva e dinamica, è una *vis* fondamentalmente inclusiva che non arretra, ma è rafforzata dal rapporto con l'altro da sé. La Soggettività in questo contesto è il romanzo di formazione di un soggetto che non solo si pensa, ma acquisisce efficacia sul mondo che è sempre anche mondo di segni, di cose, con cui si manifesta quella natura spirituale che è in tutti e in ciascuno. La "soggettività forte" hegeliana è perciò – scrive Rossella Bonito Oliva – soggettiva ed oggettiva ad un tempo.

Dopo Hegel si assiste ad un ripensamento radicale della soggettività: un ripensamento in cui è in gioco la ricerca del senso di un termine ('coscienza') che aveva connotato, e sembrava aver esaurito, il significato della soggettività. Soggettività, per Kierkegaard, si dà solo nella dimensione liminare dell'esistenza, che implica insieme l'essere nel mondo e il trascenderlo, gesto che nessun universale e nessuna storia può spogliare dal dolore. Per Schopenhauer la soggettività, più che un problema, diventa la cifra di un'illusione: né il rischio della decisione né la condizione della possibilità salvano il soggetto dalla dispersione dell'identità, dal suo essere luogo di convergenza della forza transoggettiva della volontà e della rappresentazione del mondo. Ancor più radicalmente, Nietzsche parla della soggettività come di una grande menzogna della metafisica, in cui si cela la spinta della volontà di potenza. 'Soggetto' è solo il fenomeno di superficie in cui un genere di viventi si individua: in verità «quel genere di errore senza il quale non potrebbe vivere». La riflessione dell'autrice sulle figure della soggettività nel pensiero moderno e contemporaneo si arricchisce, pagina dopo pagina, dei riferimenti a Marx, a Freud e alla loro "cultura del sospetto", a Dilthey, a Husserl, a Heidegger, e si conclude significativamente con un capitolo dedicato a «la deriva della soggettività», sintetizzabile nell'affermazione di Ricoeur secondo la quale «l'uomo è abbandonato a se stesso; e in questo abbandono è in rapporto a se stesso come ad un altro».

Lidia Palumbo

[in]Attualità del politico, a cura di L. Alfieri e M. Cangiotti, «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», nuova serie, 2002.

Temi centrali del volume, come viene efficacemente suggerito dal titolo, sono la crisi del politico e la necessità di una sua ridefinizione. Tale crisi – lo evidenziano Paul Ricoeur e Claudio Bonvecchio – è innanzitutto una crisi di legittimazione, ma non solo: essa segnala anche un «feticismo del dato» che, come denuncia Luigi Alfieri nella sua introduzione, ci imprigiona sempre di più in un presente privo di memoria e di progetto. Questa assolutizzazione del presente coincide con una drammatica rimozione collettiva della natura esplosiva delle tensioni che l'Occidente sta alimentando fuori e dentro le proprie società, tensioni che acquistano un volto nella sofferenza quotidiana di milioni di per-

sone. Risulta allora quanto mai pertinente la scelta di collocare in apertura del volume un saggio di Johann Baptist Metz, incentrato su quella che il teologo definisce la «ragione anamnastica», ossia la ragione guidata dal ricordo della sofferenza altrui. La constatazione di tale crisi rende ineludibile la messa in discussione dei fondamenti teorici che sono alla base della configurazione che il politico ha assunto nella nostra epoca, a partire da quel «paradigma liberale» che costituisce il bersaglio critico di molti degli interventi riprodotti nel testo. Il proceduralismo liberale, osserva Roberto Gatti, può estromettere la questione del bene dall'ambito della politica soltanto scavando un abisso tra esistenza e politica. Quest'ultima finisce così per assumere una connotazione meramente strumentale in relazione ad individui la cui identità morale viene considerata prepolitica. Ma il prezzo di questa operazione è alto. Il liberalismo «procedurale» si fonda su un'idea astratta del soggetto politico, che rimuove la natura relazionale dell'identità e, dunque, la sua costitutiva politicità, come ha messo in risalto Charles Taylor. Va superato l'atomismo politico; attenti però, mette in guardia Nevio Genghini, a non assolutizzare lo spirito delle istituzioni e a contrapporre l'esigenza della sua integrità all'integrità delle persone.

È dunque necessario, scrive Marco Cangiotti riflettendo sull'idea di «religione politica» elaborata da Erich Voegelin, ripensare il nesso tra valori e politica, anche perché il proceduralismo è solo apparentemente un metodo sganciato da fini e valori, dato che il suo movente reale – denuncia Bonvecchio – è quello di perpetuare il sistema politico-sociale che ha costruito le procedure. Inoltre, osserva Gatti, il proceduralismo, estromettendo la questione del bene dall'ambito dei problemi politici, se rimane coerente rispetto alle sue premesse, finisce per privarsi di ogni strumento per pronunciarsi su un'etica pubblica in cui rientrano le questioni ultime riguardanti l'impatto della tecnica sulla vita umana, il futuro del nostro pianeta o la lotta contro le ingiustizie. Inoltre (è la tesi di Francesco Botturri) il proceduralismo basato su un universalismo apriorico astratto (separato dalle condizioni storiche della sua effettività) non è in grado, al pari del particolarismo contestualista (legato ad un paradigma conflittuale dei rapporti sociali), di fornire solide basi al pluralismo, il quale diventa possibile solo se un criterio di validità universale emerge all'interno della pluralità storico-sociale: criterio che, a parere dell'autore, può essere costituito dalla comunicazione sociale assunta come bene comune.

L'attenzione prestata ai limiti e ai rischi connessi alla configurazione che il politico ha assunto nella nostra epoca non poteva non accompagnarsi ad una riflessione sul male politico, e dunque anche e soprattutto sul totalitarismo, tema che è al centro di molti degli scritti di cui stiamo parlando. Sulla lettura proposta da Voegelin del totalitarismo come progetto di eliminazione radicale del male dalla politica si soffermano sia Gatti che Cangiotti. Delle radici nichilistiche del nazismo e del ruolo giocato in particolare da Nietzsche e Heidegger parla nel suo saggio Enrico Moroni, riprendendo gli studi di Karl Löwith e Leo Strauss. Domenico Losurdo, invece, critica l'uso ideologico della stessa categoria di 'totalitarismo', utilizzata per prendere di mira soltanto la Germania hitleriana e l'Unione Sovietica.

In conclusione, dai saggi presenti nel volume viene un invito a ripensare le categorie politiche oggi dominanti, senza dimenticare che la questione della ridefinizione concettuale della politica non va disgiunta, come sottolinea Giorgio Campanini, da quella della trasformazione pratica della realtà politica e sociale nella quale viviamo. In questa ottica Franco Riva propone una rilettura di Michael Walzer, in particolare del suo recupero del paradigma simbolico dell'Esodo non in un'ottica perfezionistica, ma migliorista, come ricerca del «posto migliore». L'autore conclude il suo saggio con una significativa considerazione: il primo segnale di essere in un nuovo Egitto è forse proprio il venir meno di una discussione sui progetti alternativi per immaginare un «posto migliore». Se questo, come crediamo, è vero, allora sta innanzitutto all'attività intellettuale intesa come riflessione critica contribuire a mobilitare le energie necessarie per cercare di uscire dalla prigione del «presente assoluto». I saggi qui raccolti si muovono per l'appunto in questa direzione.

Vincenzo Sorrentino

In memoria di Maria Assunta Del Torre

Davide Bigalli

Maria Assunta Del Torre è mancata il 15 gennaio 2003: da qualche tempo, le condizioni di salute l'avevano costretta ad abbandonare la consuetudine di partecipare attivamente all'attività della Sezione Lombarda della Società Filosofica, del cui Consiglio Direttivo era stata componente di rilievo per molti, ininterrotti anni, salvo poi discretamente e signorilmente farsi da parte quando aveva avvertito la impossibilità di continuare ad assicurarvi una sua fattiva presenza.

Nata a Venezia, nel 1925, aveva condotto i suoi studi presso l'Università di Padova, sotto la guida di Erminio Troilo: già questo un elemento significativo dove la formazione di Maria Assunta Del Torre, che tanta attenzione avrebbe dedicata alla riflessione della storiografia filosofica della seconda metà del Novecento, si veniva collocando negli esiti ultimi della crisi del pensiero positivistico, laddove la aspra constatazione del fallimento di un progetto filosofico veniva comunque sfociando in una tensione al rinnovamento. «Siamo noi che dobbiamo svolgere in noi stessi delle energie vive, sane energie intellettuali e morali che ci avvicinino veramente (...) alla meta vagheggiata d'una umanità più buona, più giusta, più evoluta». Così Troilo, in un testo steso alla chiusura del secolo XIX¹. E questo senso di angustia che si respirava, e veniva forse inconsapevolmente denunciato, dalle affermazioni del maestro, Del Torre doveva rovesciarlo positivamente, in una attenzione alle forme nuove, ai nuovi stili di pensiero che si venivano affermando nell'alba di un'altra crisi della filosofia italiana, quella della stagione neoidealista. Non a caso, allora, la ricercata affinità con Antonio Banfi e soprattutto con Mario Dal Pra, condividendo di quest'ultimo la tensione a ripercorrere e a ricostruire una stagione del pensiero italiano del Novecento, quella stagione pragmatistica raccolta nei nomi di Vailati, Marchesini, Calderoni, che si intendeva riscattare dal giudizio di «fallimento» espresso a suo tempo dalla cultura neoidealista attraverso Ugo Spirito². Una attenzione che, nella riflessione ininterrotta di Maria

¹ E. Troilo, *Il misticismo moderno*, Torino 1899, pp. 310-311.

² U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Firenze 1921, p. 69. Per l'attenzione recata da Mario Dal Pra alle questioni del pragmatismo, si vedano, oltre all'imponente impresa dell'*Epistolario 1896-1909* di Giovanni Vailati, curato da G. Lanaro con prefazione dello stesso Dal Pra, Torino 1972, i fascicoli della «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1963, 3 e XXX-VII, 1982, 4. Indispensabile il rinvio a M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, Napoli 1984.

Assunta Del Torre, doveva raccogliersi nello studio *Il dibattito sulla storiografia filosofica nell'Italia degli anni '50*, dove veniva esplicitamente indicato come ridisegnare «una mappa dei percorsi tracciati dalla storiografia filosofica in Italia negli anni del secondo dopoguerra significa anche ricostruire (...) il complesso ed articolato movimento di idee che ha animato la nostra cultura»³. In pagine assai lucide, Del Torre si mostrava, sulla scorta delle indicazioni offerte a suo tempo dallo stesso Dal Pra nella relazione al Convegno internazionale di studi tenutosi a Padova nel 1982, *Problemi e metodi per una storia della storiografia filosofica*⁴, attenta a individuare come «punti di riferimento (...) del quadro offerto dalla recente produzione storico-filosofica italiana» la riflessione esistenzialistica, il rinnovamento degli studi hegeliani, le articolazioni del marxismo e la ricezione della *History of Ideas*, colta soprattutto nella sua proposta metodologica⁵.

Il trascorrere dall'insegnamento patavino alle suggestioni dell'ambiente milanese (a Milano si era trasferita dopo la laurea, sostenuta sotto la direzione di Carlo Giacon, per il pensionamento di Troilo) si evidenzia anche nella sua produzione di ricerca, a partire appunto dai lavori sull'ambiente dell'aristotelismo padovano, i cui risultati venivano consegnati negli *Studi su Cesare Cremonini* del 1968⁶, un contributo per una definizione del pensiero italiano del '500 che seguisse le suggestioni della lezione di Paul Oskar Kristeller ripresa da Charles B. Schmitt, nel delineare un panorama dove al fenomeno "Rinascimento" venissero attribuite una complessità e un'intima contraddittorietà spesso lontane dalla immagine formulata da altre, egemoniche, tradizioni storiografiche. Su questa esigenza di ridefinire un oggetto storiografico doveva ritornare ancora in alcune riflessioni sul Medioevo nella sua connessione con le origini del moderno e soprattutto nell'opera più sua, *Le origini moderne della storiografia filosofica*⁷, strettamente legata all'insegnamento di "Storia della storiografia filosofica", che Del Torre tenne presso l'Università di Milano, prima di assumere quello di "Storia della filosofia": il lavoro era il risultato di una riflessione che, muovendo da ormai lon-

³ M. A. Del Torre, *Il dibattito sulla storiografia filosofica nell'Italia degli anni '50*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, a c. di M. A. Del Torre, M. Fumagalli Beonio-Brocchieri, A. Pacchi, introd. di E. Garin, Milano 1984, pp. 701-717. La cit. è a p. 701.

⁴ M. Dal Pra, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, a c. di G. Santinello, Padova 1982, pp. 13-37. Ora in M. Dal Pra, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, a c. di M. A. Del Torre, Milano 1996, pp. 134-154.

⁵ Cfr. M. A. Del Torre, *Il dibattito...*, cit., p. 701.

⁶ M. A. Del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Padova 1968.

⁷ M. A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976.

tane suggestioni banfiane⁸, si veniva coniugando con le indicazioni espresse dalla scuola di Giovanni Santinello nella sua impresa di una *Storia delle storie generali della filosofia*. Lo spettro ideale della ricerca di Del Torre si esplicitava nella critica alla «determinazione unitaria e speculativa della filosofia proposta dal neo-idealismo»⁹ e, in questa prospettiva, nella indicazione del «progressivo determinarsi» della storia della storiografia filosofica come specifica disciplina¹⁰.

Dopo aver schematicamente, e certo in maniera insoddisfacente, delineato gli ambiti del lavoro di ricerca di Del Torre, rimane da dire della sua attività nell'ambito della Società Filosofica Italiana, a partire dal suo impegno per lunghi anni quale revisore dei conti della nostra Associazione. Anche qui, doveva mettere a frutto e sviluppare le indicazioni di Mario Dal Pra, nella consapevolezza che uno dei compiti della Società doveva essere quello di mettere in contatto, e contatto fecondo, il mondo della ricerca e dell'insegnamento universitari con il mondo della scuola secondaria, non tanto, o non soltanto, nella prospettiva di una indispensabile attività di aggiornamento degli insegnanti di liceo, ai quali trasmettere i risultati della più raffinata ricerca, quanto piuttosto nella volontà di coinvolgere il mondo dell'università nella ricerca di soluzioni di fronte ai problemi di una scuola, e dell'insegnamento della filosofia in esso, in una fase di tumultuosa e bene spesso non nettamente definita trasformazione. Chi scrive ricorda, con una partecipazione emotiva che il trascorrere degli anni non ha attenuato, come, non appena arrivato a Milano per ricoprire la cattedra di Storia della Filosofia I, Maria Assunta Del Torre lo volle coinvolgere nella discussione dei risultati di un'azione che ella aveva avviato, in collaborazione con gli istituti lombardi delegati alla sperimentazione didattica, e nella verifica dei risultati di alcune iniziative, dove l'insegnamento della filosofia vedeva arricchirsi il proprio spettro disciplinare nel confronto con altri ambiti disciplinari e con altre metodologie di ricerca e di riflessione: in particolare, la matematica e la letteratura. Dovevano derivarne indicazioni di lavoro di sicura fortuna, che si avvalevano di formule nelle quali il coinvolgimento dei docenti della secondaria era completo, sollecitati come erano a promuovere e svolgere autonoma attività di ricerca. È in questo ambito che, nei primi anni della presidenza della Sezione Lombarda della SFI, chi scrive doveva incontrare la figura indimenticabile di Gianna Sidoni, finissima e fervida animatrice di "corsi di aggiornamento", di riflessioni e progetti relativi alla produzione dei manuali di filosofia, e avviare con lei un rapporto di stima e di amicizia. È stata ricca la stagione di vita di chi ha potuto godere della conoscenza di entrambe, che mi piace vedere ancora accomunate nel ricordo e nel rimpianto.

⁸ Cfr. A. Banfi, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, ora in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, I, Firenze 1959, pp. 100-167.

⁹ Così M. A. Del Torre, *Il dibattito...*, cit., p. 703.

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

Finito di stampare nel mese di luglio 2003
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE s.r.l.
Via Tiburtina 910-912 - Roma

