

SETTEMBRE-DICEMBRE 2003

**BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**



180 NUOVA SERIE - S.F.I.

POSTE ITALIANE S.P.A. - SPED. IN A.P. 70% - ROMA

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, a: **Prof. Gregorio Piaia**, Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanato 3, 35139 Padova (e-mail: gregorio.piaia@unipd.it).
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono essere inviati: o in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe, con allegato un dischetto da 3.5 formattato su sistema Macintosh o Word per Windows, oppure via e-mail (gregorio.piaia@unipd.it). Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera o stamparlo in corsivo;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, *Studi di filosofia antica*, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Ed. E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 180 - settembre/dicembre 2003

INDICE

Filosofi italiani allo specchio

Claudio Ciancio	p. 4
Gianfranco Dalmaso	p. 9
Roberto Esposito	p. 17
Vittorio Stella	p. 21
Salvatore Veca	p. 29

Studi e interventi

R. Santi, <i>Immagini e parole sui muri dell'Ulster</i>	p. 34
R. Longo, <i>Quale ontologia per l'ermeneutica?</i>	p. 49
C. Poncina, <i>Etica al femminile</i>	p. 60

Didattica della filosofia

M.T. D'Orrico, <i>I giovani della ragione critica...</i>	p. 66
--	-------

XXXV Congresso Nazionale di Filosofia

p. 72

Convegni e informazioni

p. 74

Le Sezioni

p. 85

Recensioni

p. 90

L. Matusa-G. Piaia, *Ricordo di Giovanni Santinello*

p. 104

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

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 degli intellettuali, ma l'obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agli 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

Claudio Ciancio (Università di Torino)

Come allievo di Luigi Pareyson ho condotto la mia ricerca nel solco della linea di pensiero esistenzialistico-ermeneutica, riconoscendo in essa l'unica linea capace di mantenere il carattere speculativo della filosofia dopo la crisi del razionalismo metafisico e dopo gli esiti o analitici o neoilluministici e nichilistici di quella crisi. La sfida che ad essa oggi si pone è come assumere l'esperienza del negativo e l'acuta consapevolezza della crisi senza darne uno svolgimento finitistico e senza approdare a una concezione strumentale della ragione. A questo scopo si tratta di istituire una riflessione ontologica che faccia del negativo (della frattura che attraversa il rapporto dell'uomo con l'essere e con la verità) un tema essenziale ed anche un carattere determinante della stessa forma del pensiero. Tale forma viene definita (è questa la mia proposta) non solo dall'ermeneuticità, ma anche dal movimento dell'autonegazione della ragione (che ha i suoi antecedenti in Plotino e in tutta la tradizione neoplatonica, ma verrà tematizzato soprattutto da Pascal e dall'ultimo Schelling) e dalla conseguente struttura del paradosso.

Sono giunto a questi risultati esplorando alcuni momenti della filosofia classica tedesca e il pensiero di Pascal. Lo studio del 1975 sulla polemica tra Schelling e Jacobi mirava a mettere in luce la frattura fra libertà e necessità e fra trascendenza e immanenza, frattura grandiosamente ma al tempo stesso equivocamente superata dall'idealismo tedesco. La contestazione jacobiana del razionalismo assoluto agisce in modo fecondo sulla filosofia di Schelling e la spinge al di là dell'idealismo; tuttavia tanto in Jacobi quanto nell'ultimo Schelling, se il razionalismo è nettamente ripudiato, non si esce però veramente dal suo orizzonte, come testimoniano le profonde linee di frattura che attraversano le loro filosofie.

L'età romantica resta per me, in ogni caso, uno dei luoghi privilegiati in cui ricercare forme effettive e potenziali di elaborazione ontologica che, ereditando suggestioni neoplatoniche, rinnovi profondamente la tradizione metafisica rigorizzando fra l'altro l'idea dell'assoluto e della sua differenza ontologica e affermando allo stesso tempo la sua presenza nel finito, con il conseguente riconoscimento del significato filosofico dell'esperienza religiosa e artistica. In questa prospettiva si è dimostrato illuminante lo studio del pensiero di Friedrich Schlegel: nella caotica produzione del pensatore romantico ho cercato di portare alla luce un originale abbozzo di ontologia, fondato sull'idea di una mediazione di finito e infinito pensata, allo stesso tempo, come necessaria e impossibile, dalla quale si genererebbe quel movimento spirituale infinito, che si manifesta come ironia e, per quanto riguarda più particolarmente la filosofia, come

oscillazione continua dal sistema al non sistema, dalla totalità al frammento. Ma il pensiero di Schlegel solleva due altre questioni teoreticamente rilevanti. La prima è una lettura della crisi o, meglio, della strutturale condizione di crisi della cultura moderna nelle sue conseguenze riguardo allo statuto e alla funzione della filosofia: radicalizzandone il carattere critico Schlegel mostra come i suoi confini siano incerti rispetto alla storia o alla poesia o alla religione o alla vita. La seconda, propria della seconda fase del suo pensiero, è l'interpretazione della crisi del moderno come effetto di una *hybris* della ragione e della soggettività, che nella pretesa di porsi come centro della totalità non hanno fatto che acutizzare la lacerazione e la dispersione della coscienza. Ne consegue l'esigenza di riconoscere l'originarietà intrascendibile della verità e il rapporto rivelativo che lega la filosofia ad essa.

Il pensiero di Jacobi, quello del secondo Schelling e quello di Schlegel, sono momenti significativi di una linea antirazionalistica (ma non irrazionalistica) della filosofia moderna, che si affaccia fin dai suoi esordi, e cioè nel cartesianesimo anticartesiano di Pascal, caratterizzato dal principio secondo il quale il più alto atto della ragione consiste nello sconfessare se stessa. Questo tema è al centro dei miei studi sul pensiero pascaliano, che mostrano come esso sia l'altro inizio della filosofia moderna, nel quale il razionalismo appena nato consuma già se stesso, giunge anticipatamente al termine della sua parabola. Il carattere attuale e insieme alternativo del pensiero di Pascal consiste precisamente nel doppio movimento dell'accettazione radicale della forma moderna della ragione come ragione tendenzialmente assoluta, e dello smascheramento di questa pretesa di absolutezza, che ne rivela gli esiti falsificanti. Se in Pascal è vero che la sconfessione della ragione diventa possibile solo per un impulso estrinseco, e cioè per l'incontro con la fede, non meno vero è che la ragione può far propria questa sconfessione (e non semplicemente subirla) soltanto perché diventa consapevole di aver mancato il suo proprio scopo, solo perché si trova ad essere mossa da un'istanza veritativa che non riesce a soddisfare.

Questa convergenza tra esigenza esterna e istanza interna nel movimento di autonegazione della ragione diventa però comprensibile solo in quanto viene chiarita la specificità della ragione moderna, come ragione assoluta fondata sull'idea (di origine cristiana) della compiuta mediazione di infinito e finito. Ora la ragione moderna, in quanto eredita la struttura della ragione greca, caratterizzata dalla ricerca della definitezza della forma (con il conseguente rifiuto dell'infinità) e dal principio della necessità, tende ad esprimere quella idea costitutiva della ragione moderna nella forma della totalità oggettiva; ma in questo modo entra in un'irrisolvibile tensione, perché questa forma – nonostante le sue varie trasformazioni, dal modello geometrico a quello organicistico e dialettico – è inadeguata a realizzare quella idea e apre perciò continuamente al suo interno fratture incolmabili. E proprio perché questa tensione è inscritta nella natura della ragione moderna, essa tende a manifestarsi al suo stesso sorgere. Pascal

evidenza come nella condizione dell'uomo, nella conoscenza di Dio e nella stessa conoscenza scientifica si apra una fenditura che impedisce di operare la mediazione di infinito e finito, quella mediazione che invece la ragione esigerebbe: di qui quel movimento della ragione verso la sua autonegazione e un costituirsi del sapere filosofico nella forma del paradosso.

Il tema del paradosso mi appare come un prezioso filo rosso con il quale attraversare la storia della filosofia e soprattutto la filosofia moderna e contemporanea. Penso il paradosso in senso forte, non come paradosso della ragione contro l'apparenza, ma della ragione stessa, di quella ragione speculativa che cerca di pensare l'unità imperisabile, perché lacerata, della relazione ontologica. Tale relazione è paradossale in un duplice senso o, meglio, a due livelli. Il primo riguarda la differenza qualitativa e l'incommensurabilità di infinito e finito, di essere ed ente; il secondo riguarda non solo la differenza ma anche l'opposizione che fra i due termini si dispiega. L'assolutismo della ragione da un lato e la sua chiusura finitistica dall'altra non sono che due facce della stessa medaglia, cioè dell'impossibilità di pensare e realizzare una mediazione soddisfacente. Proprio per questa impossibilità il pensiero del paradosso è fondato pascalianamente e kierkegaardianamente su una scommessa e su un salto. La frattura in questione è anzitutto quella che si presenta nell'esperienza del male, inteso sia nella figura della colpa sia nella figura della sofferenza. Come colpa è ciò che non doveva essere e, come tale, ciò che sconvolge l'ordine dell'essere e appare ingiustificabile. Come sofferenza è ciò che appare come un irreparabile decremento ontologico.

Ora la coscienza di questa frattura sembra aver luogo essenzialmente nell'esperienza religiosa e in special modo in quella cristiana, che è esperienza dell'assoluta positività dell'originario, dell'abissale frattura che ci separa da esso e della speranza di un superamento della frattura stessa. Il nesso filosofia-esperienza religiosa diventa così un aspetto essenziale della mia prospettiva filosofica, che anche in ciò s'ispira al pensiero di Pareyson, nel quale il nesso filosofia-religione è riconosciuto e rafforzato senza rinunciare né alla distinzione né all'identità (in quanto forme diverse di manifestazione della medesima verità) ed evitando perciò sia l'esclusione reciproca sia le forme di compromesso o di spartizione dei campi di verità.

Poiché anche la proposta di una filosofia del paradosso non vuole essere altro che uno sviluppo di quella linea di pensiero ho cercato di mostrare in *Il paradosso della verità* (1999) come un pensiero ermeneutico, che sia consapevole allo stesso tempo dell'imprescindibilità del rapporto interpretazione-verità e delle tensioni inaggirabili che segnano tale rapporto (quella fra pensiero interpretativo e pensiero oggettivante e quella fra le diverse interpretazioni), apra a quella dimensione tragica del pensiero che si dispiega pienamente nel riconoscimento che il rapporto con la verità è segnato non solo da quelle tensioni ma anche da una profonda frattura per la quale la verità non può essere pensata se non attraverso la negazione dell'errore così come il bene non può

essere affermato se non attraverso la negazione del male. Il paradosso è la forma a cui la ragione si deve piegare di fronte a una verità che non soltanto è assoluta trascendenza e infinità inesauribile ma anche è divenuta altra ed estranea e si manifesta solo attraversando l'esperienza del negativo.

Se il paradosso è la forma che deve assumere un pensiero speculativo non ignaro di quelle fratture che la modernità ha in particolar modo contribuito a mettere in luce, il contenuto di questa prospettiva filosofica non può che essere quell'ontologia della libertà di cui Pareyson ha delineato i tratti essenziali. Nei miei lavori più recenti ho mostrato come solo all'interno di un'ontologia della libertà si possa giustificare un rapporto ermeneutico con la verità, rapporto che presuppone l'inesauribilità della verità stessa e un'adesione ad essa libera e creativa. Ora solo un originario che sia libertà è veramente inesauribile, perché è sempre al di là di ogni sua manifestazione, e d'altra parte un'adesione può essere libera solo nei confronti di una verità che non s'imponga come necessaria e univoca, ma come appello libero e liberamente configurabile.

Per offrire ulteriori conferme storiografiche all'ontologia della libertà sul piano storiografico ne ho indagato i presupposti ancora in Schelling e in particolare nella sua comprensione della libertà di Dio. Sarebbe utile sviluppare l'indagine nella filosofia moderna seguendo soprattutto la presenza in essa della tradizione neoplatonica e nella filosofia contemporanea con particolare attenzione all'odierna ripresa di interesse per la questione della libertà o più in generale per una prospettiva speculativa che non identifichi più l'originario con l'essere. Penso alla filosofia francese (Levinas, Nancy, Marion), oltre che a Pareyson. È questo uno degli sviluppi più interessanti e fecondi del pensiero post-heideggeriano, che di Heidegger raccoglie il tema della differenza ontologica come un punto di non ritorno, ma lo svolge in un senso che potremmo definire ultrametafisico.

Ora un pensiero ultrametafisico deve definirsi, a mio avviso, anzitutto come ricerca di un originario che sia al di là dell'essere ma non senza l'essere. Se infatti l'essere è l'originario, si resta – nonostante i tentativi di Heidegger e come i loro esiti insegnano – nell'orizzonte della necessità (sia pure come destinalità) che non rende ragione né della dinamica dell'interpretazione né di quella esistenziale né dell'abissale gravità del male. Se invece, al contrario, si pensasse la libertà senza l'essere, allora l'originario sarebbe essenzialmente arbitrario e inconsistente e la verità sarebbe dissolta nell'apparenza. Si tratta allora di pensare l'originario come libertà che si pone come libertà solo in quanto esce dall'abisso definendosi e costituendosi come libertà esistente, che si vincola anzitutto al proprio essere, ciò che le consente di essere creatività espansiva (appunto posizione dell'essere) piuttosto che movimento autodistruttivo.

Da questa comprensione dell'originario discendono conseguenze importanti. La prima è che è tagliata alla radice la possibilità di cadere nell'immanentismo e nel monismo, perché l'originario stesso è pensato come relazione di alterità (libertà ed essere: la

libertà è infinitamente altra dall'essere ma si pone come libertà solo ponendo l'essere). Questa alterità dell'originario si riflette in tutto ciò che da esso deriva, facendo sì che la dimensione dell'alterità sia costitutiva di ogni realtà finita tanto al suo interno quanto nelle sue relazioni con le altre realtà finite e con l'originario. La seconda conseguenza è una comprensione della temporalità strettamente legata alla libertà, che da un lato deve valere anche per l'originario (in quanto costituito da atti liberi, e sia pure eterni, piuttosto che da un'immobile necessità), ma dall'altro, e proprio perché l'eternità non è semplicemente negazione del tempo ma ne partecipa, conduce a pensare anche la libertà umana nell'orizzonte dell'eternità.

Gianfranco Dalmasso

(Università di Roma "Tor Vergata")

"Ciò che ogni anima persegue e a motivo del quale fa tutte le cose, cercando di presagire che sia, incerta ed incapace di afferrarlo a sufficienza..." (Platone, *Resp.* 505d)

I. Questo è stato per me il movente del mio appassionarmi alla filosofia. Anzi, più precisamente, la filosofia è stata il luogo dove questo desiderio è arrivato alla parola. Come se un segreto potesse diventare comunicabile ed essere riconosciuto nei legami: nei legami con le altre persone, nei legami con il mondo. Anche nel legame che *costituisce la città*. Credo che questo segreto sia ciò che tiene insieme le nostre esperienze, sia ciò per cui esse non si distruggono e dagli altri ci viene qualcosa attraverso cui chiariamo l'origine dei nostri desideri e qualcosa che riguarda la verità di noi stessi. Ho sempre pensato – dei maestri incontrati me lo hanno reso praticabile – che questo segreto, non saputo o non compiutamente saputo, che muove ogni cosa, non è un mero sentimento, ma ha a che fare con la *razionalità*.

Decisi di iscrivermi al corso di laurea in Filosofia all'Università Cattolica di Milano. Feci questa scelta perché desideravo verificare la "verità" e la "praticabilità" della mia fede cristiana. Desideravo la verifica e la conoscenza di questa tradizione, speravo di fare questa esperienza attraversandone il linguaggio. Ebbi allora come professori Sofia Vanni Rovighi, Gustavo Bontadini ed anche dei professori più giovani come Adriano Bausola, Virgilio Melchiorre ed Emanuele Severino. Ritengo di avere imparato da loro il rigore degli studi. Che non significava solo la serietà e l'acribia del lavoro ma l'esperienza di ciò che me ne viene dagli atti di sapere. Ciò che me ne viene da ciò che dicono i filosofi, dai testi della filosofia. Rigore volle dire in quell'ambiente e a partire da quelle sollecitazioni il tentativo di controllare il significato di un testo, il significato di una parola in un testo: non solo come problema del suo ambito filologico-storico, ma come questione più radicale che lo istituisce come significato. Rigore significava porre il problema del rapporto che quel significato intratteneva con il suo *contesto*, con la *totalità del* suo contesto. Totalità: tale o supposta tale.

Seguii soprattutto Gustavo Bontadini perché lo sentivo più autorevole per aiutarmi in questo interrogarmi e ne divenni assistente. Imparai un'esperienza del pensare in filosofia caratterizzata dallo stile di un'apertura all'altro, al sapere dell'altro in un modo che sfuggiva e non si lasciava ingabbiare da un mero punto di vista, da una logica di *Weltanschauung*. Per me era interessante andare al di là o cercare di andare come al di dietro delle *Weltanschauungen*. Imparai da Bontadini una capacità dialettica in senso dinamico e, per così dire, esperienziale: una dialettica che non era mai mero confronto di idee, ma

che si costituiva e funzionava come un *render ragione*. Questa modalità dialettica del pensare era molto meno interessata a ciò che si dice ed era maggiormente interessata al *motivo di ciò che si dice*. Qui stava il senso dell'espressione bontadiniana di "analisi di struttura" nel leggere un testo filosofico. Si trattava del problema di afferrare il significato di un testo e di cercare di misurare i rapporti fra i significati presenti e funzionanti in un testo. Non dando mai nulla per scontato, ma ripercorrendo incessantemente i modi di costituzione di questo significato. Il forte acume speculativo di Bontadini risiedeva essenzialmente nello stile di un pensiero che costantemente cercava di ricomprendere il significato proveniente dall'altro secondo il suo linguaggio e la sua generazione e non solo come astratta e intellettualistica specularità. Anche la sua nozione di *apologetica*, a lui così cara, si costituiva e funzionava secondo questa modalità, mai difensiva, mai "ideologica", come si cominciava già a dire in quegli anni. La fenomenologia veniva insegnata poco o pochissimo, nonostante il fatto che la Vanni Rovighi già nel 1943 avesse scritto, giocando d'anticipo sulla situazione italiana, una bella monografia su Husserl.

Facendo il bilancio di quegli anni all'Università Cattolica, posso dire che in particolare da Bontadini imparai due insegnamenti. Il primo fu che la questione della verità è indistinguibile dalla posizione di chi si interroga sulla verità. Che la verità fosse indistinguibile dalla domanda su di essa era una convinzione basata non su una sorta di interiorità esistenziale-spiritualistica, ma piuttosto, per così dire, su una *topologia*. Il secondo insegnamento fu nei confronti del significato come tale, del sapere come tale. Questo modo di porsi era concepibile e vivibile come un appropriarsi, come una personale verifica dei fondamenti e del funzionamento del sapere. Anche se i miei compagni ed io avevamo pochi strumenti.

II. Questi strumenti, posso dire *après coup*, li trovai e potei attrezzarli in Francia. Ottenni nel 1968 una borsa di studio per studiare a Parigi e frequentai i seminari all'École Normale Supérieure alla rue d'Ulm. Insegnavano lì in quegli anni Louis Althusser e Jacques Derrida. Mi trovai immerso in quel clima così fecondo e in un certo senso irripetibile che era esito di una generazione di grandi maestri: Gaston Bachelard, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite. Il modo di lavorare in filosofia era anche lì interessato non al ciò che si diceva e si leggeva *nella forma della sua rappresentazione*, ma in modo più radicale e per me più vertiginoso. Si trattava di ritrovare l'"analisi di struttura" bontadiniana all'interno della *testualità* di un significato, di una tesi, anche di una "verità". Ma ciò che più mi colpì e mi lasciò un segno che mi ha da allora marchiato fu la impossibilità di porre il problema di un significato fuori e indipendentemente dal *problema della sua genesi*. Roland Barthes e Michel Foucault erano i maestri generazionalmente più prossimi e più efficaci di quel clima di lavoro e di intrico di correnti di pensiero ai confini tra filosofia e linguistica, fenomenologia ed epistemologia, che arrivò poi in Italia, come primo impatto, con il nome generico di "strutturalismo".

Feci esperienza in modo diretto, cioè genetico e metodologico, della tipicità di quella cultura che non aveva sperimentato, a differenza che in Italia, la funzione unificante, ma anche in un certo senso livellante, del neo-idealismo. In Francia una certa dialettica fra positivismo e spiritualismo rimase aperta e come irrisolta. Pensiamo alla personalità di un Bachelard, difficilmente concepibile in Italia. Questo maestro di pensiero, già negli anni '30, aveva messo in circolo sia nella filosofia sia nell'epistemologia la questione del *soggetto del conoscere*, del *soggetto del discorso* come oggetto della ricerca della filosofia. Si trattava dell'apertura di una strada e della struttura di un linguaggio che si smarcavano precocemente dalle opposizioni tra razionalismo e irrazionalismo, intellettualismo e pragmatismo, storicismo e metafisica. Il "razionalismo militante" di Bachelard, facendo leva su un concetto nient'affatto antifilosofico od anche antimetafisico di "scienza", rendeva possibile ed apriva la pratica di una concezione e di un ideale della scientificità come di *un'attività vivente*, come *incessante genesi del significato*. Una, se si vuole, secondo un'espressione stessa di Bachelard, "psicoanalisi della ragione". Rimasi affascinato e convinto dalla prospettiva di una razionalità strutturata come un linguaggio che non lasciasse la vita e/o l'inconscio fuori o accanto a sé. *Vita e/o inconscio* o, se si vuole, *avvenimento* erano concepiti come struttura ed ingrediente della ragione. Jacques Derrida fu per me il maestro più decisivo e da allora in poi lo seguii in questa direzione e stile di pensiero. Nei seminari alla rue d'Ulm nel 1969-1970 ricordo come questo filosofo leggesse i testi di Hegel in modo da cogliere la sensatezza dei problemi e delle tesi funzionanti nel testo come problema del *metodo di lavoro*. Ciò che Hegel diceva era, in altri termini, indistinguibile dal modo di lavorare di Hegel.

La questione del valore e dei limiti dell'*ideale della presenza* veniva sorvegliata e messa alla prova nel progetto fenomenologico husserliano. Le questioni dell'*immediatezza*, della *non presenza*, della *ritenzione* era possibile per me scoprirle e *metterle alla prova* dal di dentro del testo, ma soprattutto dal di dentro del mio rapporto col testo. La questione della verità o non verità, della dialetticità stessa del significato, non si costituivano, erano, alla lettera, prive di senso fuori dall'atto del leggere e/o del conferire il senso. Le nozioni di *traccia* e di *scrittura*, come Derrida le elaborava in quegli anni, riguardavano la struttura di una non-padronanza originaria del significato di un testo, di ogni significato nell'atto stesso di conoscenza del significato. L'idea di testualità come trama costitutiva e genetica di un *voler dire* secondo tutta la varietà di livelli e di diverse zone di origine dei concetti esprime l'impossibilità di appropriarsi dell'origine dei significati ed istituisce la forma del commento ed il pensiero degli effetti piuttosto che l'autonomia dell'interpretazione.

La mia traduzione di due opere di Jacques Derrida: *La voix et le phénomène* (1968) e *De la grammatologie* (1969), quest'ultima con altri traduttori, si collocò sulla scia di un lavoro sulle leggi di costituzione del testo, leggi che avvolgono il lettore

che funziona esso stesso come una parte, come un ingrediente del movimento di produzione del testo. Nel volume *Il luogo dell'ideologia* (1973) ho cercato di misurare questi strumenti di metodo secondo i percorsi di lettura dell'opera di Marx e di Freud. La questione marxiana dell'ideologia come "riflesso rovesciato di rapporti reali", secondo le letture francesi di quegli anni, era possibile riproporla ed approfondirla come questione dell'ideologia come un "pensare senza luogo", come *un pensare che censura il suo movente*, come ciò che si costituisce nel nascondimento, conscio o inconscio che sia, di ciò che lo genera. L'ideologia, questa è la seconda tesi che avanzo in quel volume, si pone anche come un pensiero che censura il tempo del suo costituirsi, un pensiero che è *la risposta a una domanda che non si tollera rimanga in sospeso*. Queste problematiche e questi strumenti di ricerca mi permettevano anche di riscoprire *la questione, classica, della libertà* come questione dell'autenticità del *rapporto con l'origine del proprio discorso*. Tutto ciò aveva anche, comprensibilmente in quegli anni, una dimensione accesamente politica che era in grado di rilanciare la questione dell'autenticità stessa dei legami.

III. Ho sperimentato negli anni successivi come nella pratica di tali linguaggi passi una sorta di crinale ambiguo e indeciso. Mi riferisco alla messa a fuoco per me, allora diventata ineludibile, del *segno come tale*, o meglio, di come affrontare un *problematicismo interno alla nozione stessa di segno*. Il rapporto tra il segno e la scrittura poteva degenerare (ed anzi una deriva in questo senso era clamorosamente visibile sia nella produzione francese sia poi nella produzione italiana a partire dalla fine degli anni '70) in una sorta di pragmatismo come forma di gestione di questo rapporto. La questione della genesi del significato, più una che domanda radicale sull'origine del proprio discorso, tendeva ad appiattirsi in una forma un po' più raffinata, ma per altro verso eticamente sprovveduta, di operazionismo o di problematicismo situazionale. Si trattava per me di mantenere la richiesta radicale sull'origine del soggetto del conoscere, del soggetto del discorso. Questione intrecciata alla domanda stessa sulla *forma della verità*. Una verità contemplabile, dominabile, possedibile, una verità che può essere rappresentata e manipolata, strappata dalla sua genesi, o piuttosto una verità che avviene nell'atto in cui la conosco. Formula quest'ultima, a mio modo di vedere, la più lontana dal soggettivismo e dal relativismo, che implicano invece l'idea di un'autonomia del soggetto conoscente. Si tratta invece del rapporto irriducibile e vivente tra il soggetto e una verità, fra il soggetto e degli effetti di verità.

Allora affrontare questi problemi significava per me cercare di ripensare la questione di un uso non nichilista del segno. Cioè la questione di un segno che invece che consistere nella deriva infinita di un limite e/o di una disseminazione rimanda a una tessitura ed a un legame in cui solo può costituirsi sia *un mondo*, sia la mia conoscenza di esso. Nel volume *Il ritorno della tragedia. Essere ed inconscio in Nietzsche e in Freud*

(1983) la questione del negativo è misurata nel testo nicciano e nel testo freudiano come problema di un negare che è originariamente un altro modo di affermare. Nella strategia di Nietzsche come questione della scoperta, incessante e metodologica, di un rapporto trasformato dell'io con l'origine di sé e della propria parola; nella strategia psicoanalitica di Freud come questione di un negare che è, nella struttura dell'inconscio, un altro modo di affermare. In entrambi i casi si tratta di una strategia di legame, di positività in cui i significati, e la "realtà" stessa si costituiscono e si mantengono.

Tale uso non nichilistico del segno ha il suo *flash-back* nella struttura di pensiero di Platone che, in modo eminente nel *Sofista*, scopre e insieme monta la macchina del discorso filosofico come la produzione di un positivo a partire da una negatività che, più che annullamento, si costituisce essa stessa e funziona come generazione. La dinamica dell'*heterotes* per Platone è la scoperta commossa e radicale della legge di costituzione, di generazione del significato. Il "non" come tale non è annullamento ma sprigionamento e generazione della positività stessa del mondo e della sua conoscibilità. Questa incursione platonica presente in *Il ritorno della tragedia* l'ho poi sviluppata negli anni seguenti attraverso il commento ai testi agostiniani in cui, nel *De Magistro* e oltre, il Padre latino mette a tema il problema di un uso non nichilistico del segno. In *Consulere veritatem*, saggio introduttivo a un'opera collettiva in cui invitai a scrivere Lévinas, Derrida ed altri: *Disegno. La giustizia nel discorso* (1985), ho cercato di mostrare come il rigore conoscitivo nel cogliere e nel render ragione della nozione di segno è indissolubile dalla posizione dell'io cosciente rispetto all'origine di sé e del discorso su di sé. Detto altrimenti, la questione, conoscitiva, dell'origine di sé e del proprio discorso è indissolubile da una presa di posizione essa stessa originaria. Si tratta di una concezione dell'etica che *non si porrebbe come accanto alla verità* ma come essa stessa "ontologica", legame, ingrediente della struttura della verità e del suo essere conoscibile. Il problema di un *giusto nel discorso* è domanda ugualmente originaria come quella sull'origine della realtà. Agostino nel X libro delle *Confessioni*, distingue una *veritas lucens* da una *veritas redarguens*. Ritengo che abilitarci a riscoprire questa movenza antica, ma attualissima del pensare, sia liberante rispetto a delle strettoie odierne di una razionalità spesso impazzita rispetto al luogo della sua origine. Cioè rispetto a un movente e a una destinazione che sono strutture originarie della razionalità stessa.

Questa movenza e prospettiva patristica nella pratica del discorso filosofico mi spinse allo studio delle strategie e del metodo del pensiero neoplatonico, in particolare nelle *Enneadi* di Plotino.

IV. Si trattava per me di ritrovare il problema della genesi del significato sotto il cielo dell'ontologia greca. Nella triade plotiniana di Uno, Intelletto, Anima, *generazione del significato vuol dire la generazione stessa del vero*. Nella strategia del discorso plotiniano il generarsi del significato è l'unificazione del movimento originario in cui

ogni cosa nasce e si mantiene in rapporto all'anima che è luogo di manifestazione di tale generazione originaria. Per Plotino il punto sorgivo dell'anima è lo stesso punto sorgivo del mondo. Si tratta del legame che tiene insieme la realtà stessa. Questo riattraversamento del testo plotiniano ho messo in opera nel volume *La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo* (1996), dove cerco di mettere a fuoco il concetto che il filosofo greco propone dell'essere come *unificazione e convocazione originaria*. Di modo che la questione del "chi" e del "che cosa", lungi dal presentarsi come impostazione essenzialistica, si pone invece come spiazzamento di una metafisica legata ad una considerazione cosalistica degli enti. Il "chi", a *là* Plotino, è più originario dell'essere. In questa prospettiva ho sostenuto che teismo e ateismo sono varianti della stessa logica che è logica variamente risorgente di un appiattimento riduttivo e come ideologico del movimento generativo dell'ontologia. Tale riduzione dell'ontologia, che si ripropone in punti nodali dell'arco storico della metafisica occidentale, anche indipendentemente e oltre certe chiusure del discorso heideggeriano, riguarda una *concezione, per così dire, razionalistica dell'io conoscente*. Nella prospettiva e nel lessico della gnoseologia classica, in particolare neoplatonica, l'io non è autonomo dominatore dei suoi atti ma è generato insieme a ciò che conosce. Le implicazioni di tale discorso e di tale strategia sono formidabili. In quell'opera sono indicate alcune *impasse* nodali dell'attuale dibattito sulla metafisica. Riguardo alla coppia fra dicibile e indicibile, tra finito-infinito. Tali coppie sono, a mio parere, allusive a un'origine unificante del mio stesso discorso, che non possiedo, ma che è attiva nelle mie parole. Ciò che da Platone a Plotino e oltre, è, in qualche modo, nominabile come il Bene e/o l'Uno.

L'altra frontiera dell'ontologia classica ed anche dell'*impasse* nella sua comprensibilità odierna è data dalla nozione di *tempo*. Il tempo nella prospettiva plotiniana ed agostiniana, non è concepibile come successione dominabile di istanti ma piuttosto come struttura e come linguaggio del generarsi dell'io. Il tempo riguarda un'appartenenza non dominabile dell'io cosciente rispetto alla sua origine. Tale rapporto generativo è classicamente indicato con il nome di *libertà*. In *La verità in effetti* cerco di saldare questa tesi e le leggi della sua costituzione anche alla prospettiva vichiana che in questo senso si pone come erede della prospettiva neoplatonica nell'ottica del linguaggio moderno. Tempo, cioè, a *là* Vico, come *appuntamento e come luogo di origine dell'umano*. Ho potuto così riformulare in anni recenti la questione del nichilismo come ciò che sfugge, contrariamente alle apparenze, alle coppie metafisica/problematicismo, forte/debole e così via. L'equivoco che sottende questa nozione di nichilismo è dato dal fatto che tale nozione è trattata come una *Weltanschauung*, come una visione del mondo che si opporrebbe ad una visione positiva, assoluta, metafisica o quanto altro si voglia in tale direzione. Il nichilismo al contrario è considerabile piuttosto come *sintomo*, sintomo di una *concezione idolatrica dell'io*. Mentre nell'ordine antico del sapere il nichilismo esprime una contraddizione e/o un dolore interno alla razionalità, nella

concezione moderna del soggetto conoscente e della razionalità il nichilismo è piuttosto il portato di una chiusura nella rappresentazione stessa che il soggetto del conoscere ha di sé stesso. Concezione idolatrica dell'io, dicevo. Il problema non mi sembra consistere nel fatto che si possa accedere o no all'idea di Dio, e financo all'idea della realtà come tale, o anche nel fatto che si possa evitare una concezione idolatrica di Dio, ma piuttosto il problema mi sembra consistere *nel fatto che l'io possa accedere a se stesso*.

Detto altrimenti, mi sembra che una *visione del mondo* come *forma* del conoscere costituisca un abito troppo stretto. Agostino nel *De trinitate*, così si interroga: "chi manda il proprio figlio alla scuola per sapere che cosa pensa il maestro?". Agostino in altri termini non crede a un mero punto di vista, ma al rigore del linguaggio, al rigore di una disciplina. La questione si allarga – qui consiste per me l'ispirazione e la posta in gioco più definiente del desiderio e della pratica del far filosofia – e si compie in modo metodologicamente comprensibile, come *questione della trasmissione del sapere*. Trasmettere il sapere è un atto che non riguarda soltanto la conservazione delle conoscenze e la riproposizione più o meno attrezzata in termini di buona volontà e/o di tecnica a degli allievi e/o a dei posteri. Questo atto implica, come metodo e come sua condizione di possibilità, il fatto che *colui che trasmette è trasformato dal suo stesso gesto*. Mi riferisco alla questione del rapporto fra trasmissione e tradizione con tutti gli equivoci ed i rischi connessi al significato della parola *tradere*. Quest'ordine di discorso oggi è scarsamente visibile, quasi incomprensibile. Come mi sembra poco comprensibile la sentenza di Guglielmo di Saint-Thierry secondo cui "la filosofia è il corpo delle arti liberali". Ancora filosofia non come *Weltanschauung*, non come visione del mondo, ma come un corpo, come trama di legami che tiene insieme ed è all'opera nel nostro sapere. Questa pratica della filosofia e della trasmissione è la cosa più lontana, secondo il mio modo di vedere, dal pedagogismo e dal tecnicismo: riguarda al contrario la concezione e la posta in gioco nel far filosofia. Questo tentativo d'altra parte tento di portare avanti da qualche anno con gli amici e collaboratori di *Prologos*.

La mia ricerca attuale riguarda la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Dopo lunghi anni di resistenza a un progetto di ricerca sul testo hegeliano, le prospettive di metodo contenute in *La verità in effetti* mi hanno spinto, secondo una rigorosa necessità, ad un attraversamento del linguaggio di Hegel che funziona *ancora* (in senso hegeliano) come punto di riferimento dell'ordine teorico odierno, anche attraverso le apparenti trasgressioni. Nel passo attuale del mio percorso si tratta di cogliere degli effetti di verità come esperienza del rapporto di me stesso con l'origine di ciò che dico, come questione di un altro che, da un di dentro, suscita la mia stessa parola. Nozione di "altro" che Lévinas ha insegnato in questi anni e che io del resto ho appreso da lui stesso in un rapporto personale nei miei anni parigini. Lévinas ha reso oggi praticabile, col suo magistero, una nozione di verità che contiene la diversità irriducibile dei percorsi e rende accessibile la struttura temporale della verità in un "dal di dentro" che la ricon-

giunge, al di là di certe chiusure heideggeriane, all'origine dell'etica. Prospettiva che batte in breccia, ancora una volta, il compito della filosofia come *Weltanschauung* o *progetto* concepibili fuori o davanti a sé. Il compito avviene nell'atto stesso in cui lo conosco e in cui vi consento in una struttura di legame che è costitutiva. La verità non è cioè soltanto *un'idea* o *un'ispirazione* ma è data da linguaggi e gesti inconfondibili e riconoscibili. Come una bella donna o come la Sapienza nei testi ebraico-cristiani. Come di una donna, esista o no (*à la* Lacan), si tratta di cogliere l'irriducibile atteggiamento di un corpo e l'inconfondibile movimento di una veste. Secondo la parola di Clemente Alessandrino: "Noi abbiamo visto il suo incedere maestoso".

Roberto Esposito

(Università di Napoli "L'Orientale")

Sono arrivato alla filosofia dalla letteratura italiana. Nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli – in cui mi sono laureato – il docente che mi apparve di gran lunga più interessante agli inizi degli anni Settanta fu Giancarlo Mazzacurati, un italianista tra i più dotati proprio perché capace di scorribande affascinanti nei territori della linguistica, della sociologia e appunto della filosofia. Per cui, paradossalmente, fu proprio un letterato a farmi avvicinare alle tematiche filosofiche. L'altra mediazione decisiva – questa volta non personale, ma, come dire, oggettiva – è stata la politica, da cui sono stato sempre attratto, quantomeno dal punto di vista della riflessione teorica. Non a caso gli autori che, subito dopo la laurea, iniziai a frequentare sono stati i grandi classici del pensiero politico italiano: Machiavelli e Vico, cui dedicai il mio primo libro di qualche rilievo, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico* (Liguori, Napoli 1980). Ad esso seguirono altri testi sul pensiero politico moderno, alcuni dei quali pubblicati sulla rivista «il Centauro», diretta da Biagio de Giovanni, al quale devo il mio primo inquadramento, anche accademico, nell'ambito degli studi storico-politici.

Passato ad insegnare Storia delle Dottrine Politiche all'Istituto Orientale di Napoli, ho progressivamente spostato le mie ricerche in direzione filosofica (fino a passare alla cattedra di Filosofia Teoretica), pur conservando un'attenzione costante a ciò che in quel periodo – parlo dei primi anni Ottanta – e con una diretta derivazione dalla terminologia di Carl Schmitt, si definiva comunemente 'il politico'. A differenza, tuttavia, di altri studiosi, politicamente impegnati, che tentavano un'assunzione diretta, o magari un'applicazione pratica, delle categorie del politico, e in sintonia soltanto con Massimo Cacciari, cercai una via, o ancora meglio uno sguardo diverso, nei confronti della politica, il cui esito più cospicuo sarebbe stato il volume *Categorie dell'impolitico* (edito da Il Mulino, Bologna 1988). Chi conosce quel libro – devo dire piuttosto fortunato anche sotto il profilo editoriale, forse a causa del titolo, situato a metà tra due classici come *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann e *Le categorie del 'politico'*, appunto di Schmitt (è il titolo della prima antologia italiana dei suoi testi) – sa che il termine 'impolitico' non alludeva in nessun modo a una negazione della politica, ma piuttosto al suo negativo, o, più precisamente, al suo impensato. Senza poter entrare troppo nel dettaglio, diciamo che l'idea, naturalmente più che ambiziosa, era quella di estendere la critica decostruttiva portata da Heidegger alla tradizione metafisica anche alle grandi categorie della politica. Per farlo mi appoggiavo alla riflessione radicale ed eterodossa di una serie di pensatori non professionisti né della filosofia né della politica, ma situati esattamente nel punto di incrocio e di tensione tra i loro linguaggi, come

Hannah Arendt, Elias Canetti, Simone Weil, Ernst Jünger, Georges Bataille. Ciò che di tali autori mi interessava – e che io stesso cercavo di portare ancora più a fondo – è la loro singolare capacità di guardare ai concetti della politica non in maniera frontale, diretta, ma piuttosto in modo obliquo, quasi prendendoli alle spalle fino a rovesciarne il consueto orizzonte di senso.

Del resto questo interesse teoretico s'incrociava con un'esigenza oggettiva: proprio in quegli anni il lessico politico tradizionale sprofondava in una sorta di insignificanza complessiva da cui era impossibile salvarlo se non al prezzo di una radicale decostruzione. Non era un'operazione semplice quella che – prima con *Categorie dell'impolitico* e poi con altri saggi come *Nove pensieri sulla politica* (Il Mulino, Bologna 1993), *L'origine della politica* (Donzelli, Roma 1996) e *Oltre la politica* (B. Mondadori, Milano 1996) – intendevo proporre. Si trattava di assumere le grandi parole della politica – democrazia, potere, sovranità, libertà – dentro la loro contraddizione costitutiva, a partire dalla linea antinomica che le collega al loro opposto. Una riflessione che, lungi dal proporsi come una nuova filosofia politica, si costituiva precisamente nel suo rovescio – vale a dire nello scarto che vieta non soltanto ogni interpretazione politica della filosofia, ma anche ogni legittimazione filosofica della politica. Sostenere che la filosofia è essenzialmente impolitica – e anzi l'impolitico stesso – vuol dire che essa si definisce da un lato necessariamente in rapporto alla *polis* e dall'altro in una forma inattinabile da tutti i suoi linguaggi.

Ciò che in questo modo si dischiudeva era uno spazio, un orizzonte di pensiero che, proprio perché non direttamente coinvolto dai meccanismi neutralizzanti e/o apologetici dell'agire politico, può interrogarlo in maniera insieme massimamente realistica e massimamente critica. Lo sguardo impolitico, insomma, non coincide in nessun modo con un atteggiamento apolitico o antipolitico. Non intende contrapporre alla politica un preteso valore che questa avrebbe corrotto. Non ritiene che esista una sfera esterna al conflitto politico e alle forze che lo determinano. Ma rifiuta ogni forma di legittimazione etica, o addirittura teologica, di tali forze, ogni tentativo di valorizzare la fattualità politica. L'esercizio del potere non ha alternative nella *civitas* umana, ma ciò non significa che vada assunto come un bene o addirittura come il Bene, in quanto tale politicamente irrepresentabile. La prospettiva impolitica, insomma, determina la politica nel senso specifico che ne definisce i 'termini' – le parole e i confini – al di là dei quali essa non può andare. Ma, al contempo, evoca la linea d'ombra, l'eco silenziosa, il fondo irrepresentabile da cui i linguaggi del potere emergono e che essi portano dentro di sé come un'inquietudine che non consente mai una piena adesione a se stessi.

Come ho detto, il libro sull'impolitico – insieme agli altri già richiamati – ha goduto di una certa fortuna nell'ambito della saggistica filosofica, oltre che in Italia, soprattutto in Francia. Proprio dalla Francia, peraltro mi era venuto più di uno stimolo per la continuazione del mio lavoro. Il progetto di "retrait du politique" – che vuol dire

'ritiro', ma anche 'ritracciamento', 'reiscrizione', del politico – messo in atto, sempre negli anni Ottanta, da Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, in linea con la decostruzione di Derrida, andava in una direzione analoga a quella da me tentata in Italia. Il saggio dello stesso Nancy sulla comunità – *La communauté désœuvrée*, seguito da quello di Blanchot sullo stesso tema (*La communauté inavouable*) – costituì per me una lettura importante, nel senso che forniva una nuova chiave ontologica all'analitica decostruttiva dell'impolitico. Già in *Categorie dell'impolitico* quel riferimento era colto, sia pure in un'ottica influenzata soprattutto da Bataille: la comunità non è qualcosa che mette in rapporto ciò che è, ma l'essere stesso come rapporto. È una specificazione rilevante perché è quella che distingue in maniera radicale questa prospettiva da tutte le contemporanee filosofie, etiche o antropologie della comunità. Mentre tutte queste partono sempre dalla presupposizione di un ente soggettivo, individuale e collettivo insieme, la categoria di 'essere in comune', o di 'esistenza condivisa', apre e decentra la dimensione della soggettività, anzi non è pensabile che nel ritiro di ogni presupposto soggettivo. Da questo lato il passaggio dalla teorizzazione dell'impolitico a quello della comunità può anche essere interpretato come il transito da una filosofia della presupposizione ad una filosofia dell'esposizione. Secondo la sua etimologia profonda – al centro del mio volume *Communitas. Origine e destino della comunità* (Einaudi, Torino 1998) – la *communitas* non può essere concepita né come l'appartenza condivisa di più soggetti, né come la proprietà collettiva da cui essi assumono consistenza, ma piuttosto come il 'niente in comune' che li tiene in rapporto nella forma di una reciproca espropriazione.

A questo libro sulla comunità devo molto. Già tradotto in Francia da Puf con una prefazione di Nancy e in via di pubblicazione anche in lingua inglese, tedesca e spagnola, esso rispondeva ad una doppia esigenza: quella di riscoprire e riqualificare il significato di un concetto deformato da una declinazione appropriativa che ne tradisce e perverte il senso originario; e quella di ricollocare la riflessione filosofica in un ambito pienamente mondano, nel senso inteso ed impegnativo dell'espressione. Nel momento in cui una parte della filosofia italiana si sposta decisamente all'interno della semantica teologica ed un'altra tende a ridursi ad analisi del linguaggio, quello che io credo vada tentato è un pensiero dell'esteriorità che ponga al centro la questione del mondo, in tutti i significati che l'espressione può evocare. Oggi non è più concepibile una pratica filosofica di tipo autoreferenziale, rivolta al proprio interno, incapace di uscire da se stessa. La forza e il senso della filosofia sta nella capacità di rovesciarsi fuori di sé, di incrociare direttamente la vita contemporanea, i suoi linguaggi, le sue esperienze, le sue pratiche. Quando l'epistemologo francese Georges Canguilhem scrive che "la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona" o quando Gilles Deleuze sostiene che "il filosofo deve diventare non filosofo" per continuare a fare filosofia, vogliono dire precisamente questo: che la filosofia è diventata qualche cosa di 'impro-

prio', e dunque di 'comune', nel senso che il suo oggetto non è più una figura del sapere, ma piuttosto la vita stessa nella dinamica sempre più accelerata delle sue trasformazioni. Tale oggetto le è esterno perché sta dentro di noi, nel nostro corpo, nella nostra mente, nel nostro linguaggio – e nella relazione che corpo, mente, linguaggio, declinati naturalmente al plurale, formano nella nuova configurazione che ha assunto il mondo.

È anche da queste ultime considerazioni che nasce il mio ultimo testo *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Einaudi, Torino 2002). Esso si iscrive nel rovescio di *Communitas*, cui risulta legato fin nell'etimo: come la *communitas* rimanda all'obbligo e, insieme, al rischio, del *munus*, della espropriazione reciproca, così l'*immunitas* ricostituisce i confini dell'identità proteggendo il corpo, individuale o sociale, dal pericolo di contagio da parte dell'altro da sé. Ma rispetto al libro che lo precede – ancora inscrivibile all'interno di un orizzonte postheideggeriano e dunque interno al lessico filosofico novecentesco – *Immunitas* tenta un'operazione di commistione disciplinare e di contaminazione linguistica assai più pronunciata: il paradigma immunitario – inteso come apparato generale di protezione della vita, ma anche come minaccia oppressiva che grava su di essa – è ricostruito nel punto di congiunzione critica tra linguaggi differenti come sono quelli del diritto, della teologia, dell'antropologia, della politica e della biologia. Ancora una volta si tratta di una scommessa – che però credo valga la pena di giocare. Da tempo – e anzi da sempre – si parla di fine della filosofia. Ma se con tale espressione si vuole alludere a una nuova 'alleanza' tra filosofia e mondo – a una mondanizzazione o mondializzazione della filosofia – la pretesa fine coinciderà con la massima espansione della filosofia: quanto più la filosofia sarà capace di fuoriuscire da se stessa, di assumere ad oggetto il suo 'fuori', tanto più le pratiche del mondo acquisteranno esse stesse un rilievo e una connotazione filosofica.

Vittorio Stella

(Università di Roma Tre)

All'età che si suol chiamare 'della ragione' sono giunto da una formazione abbastanza comune nei figli della piccola o media borghesia meridionale – funzionari statali, insegnanti, magistrati – degli anni Venti e Trenta: formazione umanistica solidamente tradizionale, 'grammaticalmente' seria, sostenuta da quelle 'nozioni' che, dai Sessanta in poi sarebbero state stupidamente scacciate dalla scuola e vituperate, ma senza le quali non si costruisce alcun sapere. Ai programmi ginnasio-liceali si affiancavano – tra quanti non 'bocciavamo' – più o meno precoci letture libere: anche questo è un dato generale. Per me furono Verga, i romanzi francesi e russi, e qualcuno inglese, dell'Ottocento o dei primissimi del Nove; i lirici moderni italiani e stranieri, i francesi e qualche spagnolo in lingua. L'avvicinamento da lettore alla letteratura 'creativa' si accompagnò quasi subito con l'interesse per la critica. Nell'adolescenza è spiccato il gusto dell'emulazione, e quindi del giudizio comparativo che, da parte degli scolari 'diligenti' cercava allora appagamento e criterio per l'appunto nella critica letteraria: De Sanctis, ma anche la scuola storica di tendenza più erudita che filologica nella sua mira vagamente positivistica; immediatamente dopo Croce, avvicinato per la sua *Poesia di Dante* dalla quale passai alla lettura dell'*Estetica*. Croce non agì subito su di me in profondità, perché non adeguatamente capito. Nello stesso tempo l'attrazione passava dalla classicità consacrata ai poeti contemporanei, magari contrapponendo questi a quelli, come suole accadere verso ciò che ci viene dalla scuola: in particolare gli ermetici, proprio negli anni, brevi, della loro maggior fioritura. E seguivo almeno alcune delle riviste che ne presentavano, con adesione più o meno criptica, le poetiche interne, continuando ad alimentare, in termini diversi, il polemico delle riviste d'inizio secolo. A queste acquisizioni si sovrappose lo studio di alcuni classici della filosofia, e la conoscenza di Croce si andò estendendo agli altri aspetti della *Filosofia dello spirito* e delle opere storiche e a qualcuna dell'ulteriore sviluppo speculativo. La tesi di laurea, su *La poesia e la poetica di Paul Valéry* precede questa inclinazione che sarebbe rimasta fondamentale ma in quegli anni era ancora rapsodica, tanto che a Ettore Li Gotti il mio atteggiamento parve, non a torto, poco crociano. Quando, rovistando fra gli scaffali, riemerge lo sbiadito dattiloscritto e ne apro a caso qualche pagina, ne provo vergogna.

Il mio modo di vedere intorno ai vent'anni gravitava dunque ora su questo ora su quel polo, che non riuscivo a mediare: da un lato la *philia* ermetica, che rasentava una volontà di appartenenza, dall'altra l'*organon* crociano cui l'aspetto etico-politico conferiva maggiore forza di convinzione. Meno, allora, agiva Gentile: era soprattutto il saperlo fascista a tenermene lontano. I miei primi scritti – recensioni e non lunghi arti-

coli in riviste palermitane piuttosto effimere, poi in «Conversazione liberale», «La Fiera Letteraria», «Lettere d'oggi», «Letteratura» – rispecchiano di più il versante filotermetico, e se di alcuni arrossisco non meno che della tesi, altri – le pagine sulla Noferi o su Momigliano, per esempio – non li rifiuto. Dalla maggior parte dei coetanei, compagni di classe a Reggio Calabria e a Palermo, d'università ancora a Palermo e a Roma (l'intervallo torinese fu così fuggevole che non ebbi il tempo di ambientarmi) era stato il sentimento politico, curiosamente precoce, a dividermi, aggravando le difficoltà della timidezza a guadagnare confidenza. Restavo isolato e i cambiamenti di residenza aumentavano la solitudine. Ero fisicamente insofferente di tutte le manifestazioni e implicazioni fasciste. Da molto tempo non traggio da quella radicale disposizione alcun motivo di vanto, anche perché mi domando se avrei pensato ugualmente qualora avessi interiorizzato il dibattito politico-culturale di quel tempo. Non rinuncio però a un conciso *aperçu* cronologico. La passione infantile per i dati statistici della geografia antropica mi aveva fatto diventare un 'tifoso' – il 'tifo' è la passione istintiva e 'pura' di tutti i ragazzini – dell'Inghilterra e del suo impero e provavo fastidio per le magnificazioni nazionalistiche sbandierate ossessivamente. Per questo mi irritarono i pretesti per invadere l'Etiopia e rimasi tiepido davanti alla conquista, anzi non nascondevo ormai la simpatia per l'Inghilterra e per la Francia, di cui cominciavo ad amare la lingua e la letteratura. La guerra di Spagna, coincidente con gli anni del massimo consenso popolare a Mussolini, mi restituì all'incertezza. Quel che avvenne dopo rafforzò il mio spirito di contraddizione che mi si raccomandava di non manifestare. La ripugnanza per le declamazioni, il linguaggio gonfio, l'ostentazione dei gesti ora si univa allo sgomento per quel che accadeva nella Germania divenuta nazista, soffocando la già nata ammirazione per quel popolo creatore di così alto pensiero, di così sublime musica, di tanta poesia. Dall'inizio della guerra il mio sentimento, non assistito da alcuna capacità d'impegno attivo, prese le parti degli Alleati. Debbo dire, inoltre, che nei tredici anni dalle elementari a tutto il liceo, non ho avuto un solo insegnante che ostentasse servile entusiasmo per il regime. Anzi, al «Meli» di Palermo, il professore di filosofia e storia – Antonio Maymone, libero docente di teoretica dedito alla filosofia della scienza e serio studioso di economia – non nascondeva il suo antifascismo di repubblicano (erano gli anni della guerra civile in Spagna e della prima aggressione sovietica alla Finlandia) che gli era costato qualche spiacevole conseguenza. I periodici longanesiani furono la mia stampa preferita. Nell'evidente fronda – «Omnibus», «Tutto», «Oggi», e perfino l'ambiguità di «Prospettive» e di «Primato» – scoprivo un efficace antidoto stilistico, sia alla roboanza ufficiale degli 'scrittori laureati', che erano già stati d'avanguardia, sia al preziosismo ermetico che pure talvolta si alternava in quelle pagine periodiche; e ridimensionarono, forse troppo, l'entusiasmo per D'Annunzio, – il 'tutto detto' contro l'«elisione» – di cui negli anni del liceo avevo letto in gran parte le opere.

Un altro strato culturale – quello storico-politico e storico-istituzionale, svilup-

patosi dopo la laurea per il concorso, per i successivi esami interni e nella lunga permanenza negli Archivi di Stato – modificò e mise a problema la mia posizione, dandomi la misura della precedente scarsità di conoscenze. Presto mi apparvero chiare le forze subentrate a minacciare e contestare gli istituti di libertà non meno gravemente di prima. Rinasceva così in me una diffidenza e un'ostilità non meno forte di quella provata per le ideologie di opposto segno, ormai debellate. La mia persuasione liberale non subì mai crisi, ma rimasi lontano dai partiti se non per una breve frequentazione, di mia iniziativa, del Partito liberale, e altrettanto breve, spintovi da Rosario Assunto, del Partito d'azione (ma sempre dal lato della sua anima liberale), che da lì a poco si sciolse nell'ancor più effimera Concentrazione democratico-liberale.

Negli anni fra il 1950 e il 1965 prese forma meno vaga il mio lavoro in estetica, filosofia e critica letteraria. La natura e l'oggetto dei miei interventi hanno avuto, più tardi, estensioni, precisazioni, modifiche, illimpidimenti e – se proprio non mi illudo – qualche approfondimento, non tali però da mutarne in radice la direttrice essenziale. Al centro dell'intenzione era – ed è tuttora – una indagine storica della cultura filosofica e letteraria italiana dell'Otto e del Novecento, riguardata in prevalenza nella dimensione dell'estetica, intesa però nella sua natura plenaria, relazionale, in base alla convinzione che l'autonomia delle attività non è pensabile astraendo dalla loro compresenza, tutt'altro che escludente la dialetticità del loro vertere sulla totalità e riguadagnare nel ricorso processuale il proprio specifico essere. Ciò comporta che l'implicazione concomitante sottostia in ciascun momento all'autonomo carattere di ciascuna forma categoriale o dispiegamento di attività, ma che questa latenza del concomitare sia condizione di minorità in seno alla categoria di riferimento, non certo nel movimento categoriale – o dialessi – di cui anche garantisce l'unità. Il mio campo di ricerca aveva dunque il suo nucleo determinante nella interpretazione del neoidealismo (tutto considerato mi par questo il meno eccentrico modo di raggruppare quelle sfaccettate tendenze), ampliata nel contesto di alcuni problemi storiografici, mai separabili dalla inerenza speculativa ed etico-politica. Al di fuori di questo pur vasto campo, non trascuravo altri temi, centrati su alcune rilevanti personalità italiane ed europee.

Nel ventennio del dopoguerra sono pertanto numerosi i saggi e le recensioni in riviste filosofiche o 'rassegne di varia umanità' che, insieme al primo libro, di non molte ma fitte pagine, su *Aspetti e tendenze dell'estetica italiana (1945-1963)* (1964), mi valse la libera docenza in estetica e l'incarico universitario prima a Pescara, poi a Chieti e, col maturare di altri titoli, dal 1970 a Roma, dove poi, vinto il concorso per l'ordinariato, fui chiamato a ricoprire la relativa cattedra di estetica al Magistero della «Sapienza», poi facoltà di Lettere e filosofia di Roma Tre. In realtà quel primo volumetto, piuttosto analitico, non abbracciava l'intero quadro dei venti anni, per il quale avevo tuttavia apprestato una grossa bibliografia, ma si fermava al crociansesimo, all'attualismo di destra e di sinistra e allo spiritualismo cristiano che all'ascendenza attualistica univa naturalmente un

progetto di ripresa e di ulteriorità sui grandi del passato, da Aristotele, Agostino e Tommaso a Rosmini, alla *Philosophie de l'esprit*, all'esistenzialismo cristiano. Appartengono a quella fase, ma anche ad anni molto posteriori, i saggi riferentisi a quest'ultimo ambito e ad ambiti affini: su Maritain, Carlini, Guzzo, Sciacca; sul versante eminentemente crociano (ma di Croce risentirono anche, e non poco, Carlini e Guzzo) Ragghianti e Franchini; in certa misura anche Marangoni, essenzialmente purovisibilista. Preceduta da parecchie letture gentiliane, maturò la monografia su *L'aspetto dell'arte. Vita come arte e critica dell'estetica nel pensiero di Ugo Spirito* (1976), una serie di saggi sulla filosofia gentiliana, una rassegna critica degli studi sul pensiero politico attualistico. Mi occupai di altri aspetti della vivacissima figura di pensatore essenzialmente logico-politico che fu Spirito, coerente, malgrado le contrarie apparenze, nello stabilire una continuità coesistente nella medesima diatesi teoretico-pratica fra la concezione della corporazione proprietaria e la radicale prospettiva comunista decisamente perseguita, pur senza ricevere alcuna udienza dai partiti della sinistra. C'era in lui contraddizione, semmai, tra l'assertiva concezione sociopolitica e l'esito scettico del problematicismo nelle varie presentazioni che egli ebbe a darne. Questo fondo scettico che si presenta col distanziarsi dall'attualismo costruttore non mi permise di far mie le sue concezioni, pur non essendo indifferente alla loro acutezza, priva però del fervore etico dell'attualismo.

Due libri hanno preceduto il mio *Aspetto dell'arte* (1976), sulla non-estetica, per l'appunto di Spirito. Il primo di essi è *L'elegia tragica di Cesare Pavese*, scritto rapidamente nell'estate del '66, ma uscito nel '69. Non è, in senso stretto, un saggio di critica letteraria, per quanto tutte le opere vi siano riguardate anche nell'aspetto della loro eventuale realizzazione espressiva, ma piuttosto l'interpretazione di una individualità, mirante a coglierne il dramma esistenziale e il travaglio ideologico, finito in tragedia per l'assommarsi devastante della crisi affettiva con la tormentosa incertezza della propria maturità: *ripeness is all* è l'ansioso rintocco della sua sfiducia. Ritengo qui opportuno, a proposito di alcune personalità studiate, precisare che l'averli scelti non risponde a una mia recezione del loro pensiero né a una consonanza con la prospettiva etica che lo sottende o ne risulta, né, quando si tratti di scrittori, a un'accentuata valutazione della loro arte, ma nasce in parte da pulsioni occasionali in sintonia con il bisogno di rispondere a certe situazioni, e in ogni caso dal riconoscimento del loro effettivo significato, della loro incidenza. Non me ne ha dissuaso che alcuni di loro siano caduti presto in dimenticanza – spesso ingiustamente rispetto alla realtà delle loro opere, sebbene di tale oblio un motivo comunque ci sia, e vada anch'esso indagato. Né, sul piano personale, è venuta meno la mia gratitudine ad alcuni di loro: Sciacca, Spirito, Ragghianti, Assunto. Nel pensiero successivo non sempre è possibile ravvisare una dinamica creatività, ma piuttosto il riporto di correnti d'altro retroterra storico, o il voluto ritrarsi dal confronto argomentativo delle differenze, e il ritorno da un lato al logicismo scientifico, dall'altro alle multiformi suggestioni dell'irrazionale.

L'altro volume cui alludevo, è *Il giudizio su Croce. Momenti per una storia delle interpretazioni*, apparso nel 1971, ma frutto di quasi tre anni di preparazione. L'*understatement* del titolo rispecchia il contenuto; non è infatti un libro di autonoma ermeneutica dei testi crociani e neanche una storia delle interpretazioni, ma una larga ispezione della letteratura secondaria, preliminare a una vera storia. Questa, a mio parere, può dirsi oggi un'esigenza soddisfatta dalla complessa riflessione di Gennaro Sasso, costruita su un intenso rilievo di dissonanze e convergenze. Tanti altri contributi che l'edizione nazionale in corso delle opere, i carteggi, i *Diari* hanno fornito e continuano a fornire – vasta materia d'integrazione alle prospettive critico-storiografiche – sono posteriori a quel mio libro. Esso presentava certamente un panorama vasto, ma non tutti gli aspetti vi erano seguiti con pari ampiezza. Era questo proprio il caso dell'estetica e della critica letteraria, come mi faceva notare giustamente un pur favorevole recensore. Alcune di quelle questioni affrontavo però, o avrei affrontate, in scritti d'interpretazione diretta.

In quelli e negli anni seguenti collaboravo, più o meno assiduamente, al «Giornale di metafisica», a «Humanitas», a «Critica d'arte», alla «Rivista di studi crociani», al «Giornale critico della filosofia italiana», a «Critica letteraria», alla «Nuova critica», a «Studium», a «Letteratura italiana contemporanea». Molto più tardi a «Filosofia oggi», a «Studi europei». Nel '67 avevo fondato a Pescara «Trimestre» per la liberalità dell'amico di un amico, un giovane imprenditore che purtroppo avrebbe perso la vita in un incidente automobilistico. Invitai alla condirezione Mario Agrimi, Giacomo Cives, Antonio Di Pietro, Ivos Margoni, poi anche Michele Biscione, allora colleghi dell'università d'Abruzzo «Gabriele D'Annunzio» e tutti in buoni rapporti d'amicizia. I loro nomi, benché fra diversi di noi non mancassero affinità, dicono che non poteva essere una rivista di tendenza, ma antologica, come mi era chiaro fin dalla fase di preparazione; una rivista, sì, in prevalenza filosofica, ma non puramente tale in senso 'disciplinare': piuttosto rivista di cultura, in cui avevano largo spazio la letteratura, la pedagogia e la teoria della storia. La mandammo avanti abbastanza puntualmente fino al 1975, in grossi ed eleganti fascicoli, ove figuravano collaboratori di rilievo, e la risonanza in ambiente nazionale, con qualche ricognizione oltre confine, non ci deluse. Non molto produttivo fu, nei primi anni Settanta, l'esperimento di «Filosofia e società», che, nonostante l'autorevolezza nominale del comitato scientifico, non riuscì ad assumere fisionomia propria.

Nel '78 Agrimi e Razzotti m'invitarono a dirigere con loro la seconda serie di «Itinerari», rivista quadrimestrale lancianese che da allora gravita anch'essa sull'università «D'Annunzio» però con frequenti e significative aperture a collaboratori che non hanno avuto insegnamento in quelle sedi. È ormai un quarto di secolo che appare puntualmente e non è dubbio che, con il rinnovamento della direzione, integrata da Giampiero Moretti e da altri nel corso degli anni, il livello degli scritti abbia avuto un

salto di qualità e pubblicato speciali fascicoli monotematici di rilievo. Il contenuto e il carattere rispecchiano la formula di «Trimestre». Quello stesso anno raccolti in *L'apparizione sensibile - Analisi e revisioni*, un gruppo di saggi di estetica composti nel decennio, da Wackenroder a Valgimigli, traduttore e commentatore dei tragici, dei lirici greci e di Platone. La struttura del libro è data dalla considerazione dell'idealismo con indagini sul problema della traduzione, del rapporto tra poesia e filosofia, da un profilo del nesso di estetica e critica nell'affermazione e nella diaspora dello storicismo assoluto e dell'attualismo. Due capitoli sono rivolti alla concezione della natura e del tempo in Rosario Assunto, al quale fui legato di frequentazione e amicizia fino alla sua scomparsa, nel '94, come lo ero stato con Michele Federico Sciacca, precocemente venuto a mancare nel '75.

Pur se è vero che al determinarsi della prospettiva estetico-filosofica contribuisce un gusto, una poetica da cui nessun pensatore prescinde, qualunque consapevolezza ne abbia, questo gusto, questa poetica cui mi avvicino con sentimento di affinità sono soprattutto quelli rappresentati dagli esemplari della liberazione fantastica espressiva e trasfiguratrice dell'esistenziale come si modella nei grandi poemi, nella lirica, nei romanzi d'introspezione realistica. All'*Apparizione sensibile* si affiancò un saggio panoramico, quasi un piccolo libro, in «Letteratura italiana contemporanea» sulle poetiche nella cultura italiana dalla comunemente detta 'età delle riviste' all'ermetismo e alla sua crisi, e altri saggi su un pensatore dello hegelismo meridionale, Vittorio Imbriani, per niente pedissequo e prosatore di vigorosa originalità, e su Bertrando Spaventa, il maggiore di quella corrente; nonché un abbastanza ampio esame, propriamente critico-letterario, ma attento alla sottesa ideologia, della narrativa realistico-lirica di Giuseppe Dessì. Gli scritti successivi hanno alternato lavori più che altro compilatori, quali *L'estetica dal 1850 al 1945* (1978) per la *Grande Antologia Filosofica*, in collaborazione con Assunto, diversi profili di filosofi per *Movimenti filosofici e scientifici del Novecento*, opera diretta da Antimo Negri, le parti dell'Ottocento sulla *Filosofia e letteratura* (1991) nella prima metà del secolo e sulle *Ideologie* (1992, ma apparve solo nel 1997) nella seconda, per la voluminosa *Storia letteraria d'Italia* diretta da Armando Balduino, con una rapida delineazione complessiva della personalità teoretica di Croce (*Benedetto Croce*, 1994), e con un più impegnativo proseguimento dell'indagine saggistica sul solco che ho già definito. Così *Forma e memoria* (1985) è un libro costituito da uno studio dell'interpretazione crociana dei teorici della *reine Sichtbarkeit* e dell'*Einfühlung* e dall'efficacia che tale interpretazione esercitò su alcuni teorici e critici d'arte italiani, specialmente su Lionello Venturi, e affronta, oltre il problema del gusto e dell'educazione estetica, quello dell'adesione di Giuseppe Antonio Borgese seguita dalla polemica divergenza, e un esame dell'influenza di alcuni relativisti italiani sulla scoraggiante visione pirandelliana della soggettività umana.

In *L'intelligenza della poesia* (1990) ho messo in risalto la concezione dell'arte

e l'interpretazione di personalità e opere in Baudelaire, al quale congiungo analoghi motivi del percorso da Poe a Valéry. Su quest'ultimo mi soffermo in altri saggi non compresi in quel volume, mettendo in risalto il privilegio attribuito all'interiorità oggettiva, alla nozione di mito e alla perfezione formale. Sottolineo l'originalità dello scrittore americano della *Philosophy of Composition* pur nella scarna formulazione della sua teoria; come questa sia ripresa con acuta sensibilità da Baudelaire, cui l'arte, nel momento di crearla e di comprenderla, porge la sola ancora di salvezza dal pessimismo, mentre l'intellettualistica freddezza del formalismo stilistico di Valéry offre spunti solo episodici di approfondimento conoscitivo, né – naturalmente – può di per sé costituire garanzia di autenticità espressiva. L'inibizione sentimentale costituisce infatti un ostacolo al darsi di quell'arte cui egli tende con acuto spirito di ricerca. Nello stesso libro è centrata su Croce e su Luigi Russo, concretandosi nell'esame del miglior saggio che il critico siciliano abbia scritto, la svolta dal naturalismo alla (allora) nuova metodologia nelle interpretazioni verghiane. Sulla base di un sondaggio della lirica di Sinisgalli e della evoluzione tanto della poesia quanto della poetica di Mario Luzi, si ipotizzano le cause della brevità dell'esperienza ermetica. Considero centrale, in ciò che mi proponevo caratterizzasse il libro, l'ampio studio su Mario Fubini, forse il maggiore dei critici letterari italiani formatisi dopo Croce e non meno significativo studioso dell'estetica come storico e per la sua capacità di ripensamento teoretico, proteso verso la fusione del giudizio ascrivito con l'analisi stilistica.

La trasparenza del valore (1998) ha, *pour cause*, il sottotitolo di *Saggi su Croce*. In una serie di sondaggi vi ho riconsiderato lo svolgimento dei 'distinti', estendendo il quadro rapportuale della ricerca a studiosi di varia radice culturale, appartenenti a generazioni anteriori e successive. Del resto avevo già svolto una relazione sulla prima fase del rapporto di De Sanctis con l'estetica di Hegel nel secondo congresso tenutosi a Napoli nel centenario desanctisiano. Così, ora, oltre la parte di specifica esegesi crociana, ricordo Torraca, oscillante fra De Sanctis e i precetti della 'scuola storica', di nuovo Borgese, e il crociano Vittorio Enzo Alfieri; l'ambizioso tentativo di Ruggero Jacobbi di abbracciare il secolo da un osservatorio antidealistico non puramente letterario, anticrociano per formazione del gusto e per estremismo ideologico, mentre considero non priva di acume la *vue d'ensemble* del postcrocianesimo offerta dall'ancor giovane italianista Massimo Onofri, gravitante peraltro sulla personalità di Borgese che a mio parere non è tale da reggere tanto onere.

Nel 1996 ho fondato i *Quaderni di estetica e critica*, volumi annuali a carattere monotematico, insieme a Gianni Carchia, successore alla mia cattedra, purtroppo dolorosamente scomparso quattro anni dopo, e al quale si era già affiancato Paolo D'Angelo, invitando a organizzarli in piena parità Alberto Gessani, Paolo Marolda e giovani o giovanissime studiose – Silvia Vizzardelli, Daniela Angelucci, Miriam Jacomini. Anche in questo caso, non si tratta di un gruppo definibile per affinità di con-

vinzioni. I miei contributi in questa serie hanno avuto per oggetto Assunto, in relazione al problema di poesia e filosofia, Valéry, il paesaggio in Proust, le prime fasi del pensiero estetico e critico di Ragghianti, in raccordo con quanto detto su Marangoni, sul Mondrian e l'arte del XX secolo e in *Forma e memoria* e, recente, una rassegna dell'estetica musicale in Croce e nei crociani (2002). Di questi anni sono anche studi, non brevi, sempre di estetica, su Gentile, Carlo Antoni, Augusto Guzzo in «Filosofia» e, in volume, *Il mito dell'estetismo in Michele Federico Sciacca* (2000) ove il centro affettivo è costituito da un riesame dello stadio estetico in Kierkegaard. Nonché il *Carlo Michelstaedter* (2002), una monografia il cui fine è un riequilibrio che si distanzi da un'esaltazione degradante a fenomeno di moda le riletture di un pensatore e poeta certamente meritevole di attenta ermeneusi per la sua energia espressiva e la sincerità del suo dramma. Le interpretazioni che lo riguardano sono ben numerose, ma si desidererebbe non ne tacessero i limiti, il più grave dei quali è l'interdizione moralistica della prassi, conseguente a un estremo utopismo della 'persuasione' come sottolineato, prima di me, da Antimo Negri. Nasconderne il rovesciamento nichilistico, o giudicarlo un pensiero originalmente positivo, è segno di adesione a una vulgata che non può non essere regressiva.

Mia attuale intenzione è, *si vivam* e in discrete condizioni, di raccogliere le fila, in modo possibilmente organico, sulla concezione dell'unità dell'arte e sul nesso delle forme nella relazione fra estetica e critica nell'opera di Croce. Quale sia la mia prospettiva storiografica (e, se realmente storiografica, sarebbe *eo ipso*, secondo quanto penso, teoretica) ritengo appaia abbastanza chiaro da ciò che ho detto.

Salvatore Veca

(Università di Pavia)

Allo specchio, a volte, vengono in mente pensieri e storie che si fanno da sé, seguono percorsi lievi e bizzarri, arabeschi sullo stile delle associazioni libere. Guardandomi allo specchio come filosofo, può accadere allora che sia naturale il desiderio di narrare una certa storia. Per metterla giù in modo solo un po' meno solenne, è meglio dire che vorrei raccontare qualcosa come una storiella: la mia, grosso modo.

Quand'ero ragazzo, due grandi amori: matematica e mitologia o, al massimo, tragedia greca. Questo, non so bene perché, era ciò che mi affascinava: i numeri e gli dei. Quand'ero ragazzo, non sapevo ancora che la filosofia è l'infanzia o l'adolescenza dell'intelletto e che, si può dire, una cultura che cerchi di farne a meno non crescerà mai, come sostiene Thomas Nagel. Nagel ha scritto, in quello splendido libro di filosofia che è la sua brevissima introduzione alla filosofia: «Le nostre capacità analitiche sono spesso altamente sviluppate prima che abbiamo imparato granché sul mondo, e intorno ai quattordici anni di età le persone cominciano a pensare per conto loro ai problemi filosofici – su quello che esiste davvero, se possiamo conoscere qualcosa, se qualcosa è veramente giusto o sbagliato, se la vita ha un qualche significato, se la morte è la fine. Si è scritto per centinaia di anni su questi problemi, ma il materiale grezzo viene direttamente dal mondo, e dalla nostra relazione con esso, non dagli scritti del passato. Ecco perché quei problemi si ripresentano continuamente nella testa delle persone che non hanno letto nulla in proposito».

Dopo, molto dopo, avrei capito che la questione centrale per chi fa filosofia può essere quella della lotta e del corpo e a corpo con il riduzionismo che assedia le nostre vite e le nostre menti. È la lotta continua fra chi mira ad avere l'ultima parola, punto e basta, e chi sa che l'ultima parola è inevitabilmente destinata alla sorte ironica della sua conversione nella penultima parola. Queste lotte continue si intrecciano, come avrei imparato nel tempo e come mi ha insegnato il pensiero delle donne, con il corpo a corpo fra un punto di vista personale e un punto di vista impersonale. Ma tutto questo, dopo tutto, è o – almeno io credo – dovrebbe essere familiare a chi traffica con gli enigmi ricorrenti dei nipotini di Socrate: domande inevitabili e risposte impossibili. E ora torniamo alla storiella.

Sicuramente fallito in matematica, piuttosto deludente nel narrare, dopo essermi iscritto a Lettere, nel secondo anno di Università passo al corso di laurea in Filosofia. La scelta è dovuta a un incontro con le lezioni di un filosofo sicuramente innamorato della filosofia. Sono le lezioni sulla fenomenologia di Enzo Paci nell'aula 111 della Statale di Milano a colpirmi intensamente. Siamo ai primi anni Sessanta del secolo che

si è concluso da poco. Mi sembra ora che le cose stiano proprio così, se adottato il punto di vista personale su una biografia, su un'identità personale nel tempo. Dal punto di vista impersonale, credo di poter dire: perché sono uno che è essenzialmente attratto dalla solennità della lezione filosofica così come, in fondo, continuo a essere attratto dalla solennità dei numeri e degli dei. Perché la solennità? Perché essa è connessa a quanto ci accomuna, nello spazio e nel tempo: i teoremi e la risposta alle narrazioni e alle sinfonie. È una questione, credo di poter dire, che coinvolge l'amore e l'attrazione per la durata. Le ragioni e le emozioni che persistono o promettono di persistere nella durata: questo è quanto dopo tutto dà o almeno sembra dare un tocco di serietà e solennità agli interminabili frammenti di un discorso filosofico.

Come un *vu' cumprà*, mi aggiro allora con stupore e voracità nei templi solenni della tradizione del discorso e dell'indagine filosofica o fra le rovine di quei templi: un po' come Robert Nozick e il *pusher* che gira con l'edizione tascabile della *Repubblica* di Platone in tasca per le strade di Brooklyn. La solennità e la persistenza nel tempo delle domande ricorrenti sono connesse in certi modi alla riconoscibilità e all'identità elusiva della filosofia. Il regno delle Madri del secondo *Faust*, in cui si tessono le matrici di possibilità di mondi o di versioni differenti dello stesso mondo è un'immagine che mi ha sempre accompagnato nelle scorribande filosofiche in cui mi sarei avventurato. Sembra che le Madri siano dedite a esercizi di impegno ontologico, definendo e ridefinendo la varietà dei livelli di ciò che vi è come un insieme di possibilità alternative per l'esplorazione filosofica: *Gestaltung und Umgestaltung*, ci ricorda Goethe.

Nelle scorribande filosofiche sono andato di qua e di là, mi sembra, sulla base di passioni intense e innamoramenti. Guardando indietro, si ha l'inevitabile propensione a riconoscere coerenza e continuità laddove forse giocano un ruolo inevitabile nelle nostre vite filosofiche e non filosofiche la contingenza, il caso, l'inaspettato. Come le nostre vite non filosofiche, anche le nostre vite filosofiche sono uno strano impasto di eventi e di scelte. È forse il fatto che le nostre vite sono in attesa di narrazioni che mette in moto la propensione al riconoscimento della continuità e della coerenza. Nella seconda metà degli anni Sessanta la mia passione era mossa dall'attrazione che esercitava su di me l'indagine filosofica come esplorazione dello spazio e delle matrici di intellegibilità dei nostri modi di fare teorie: teorie formali e teorie sul mondo. Forse, questo spiega perché Kant e il suo monumento filosofico alla critica della ragione pura fossero al centro dei miei interessi. E spiega anche il mio tentativo di saggiare i confini e la geografia dello spazio delle ragioni. Dopo tutto, da ragazzo, oltre alle lezioni di Paci seguivo anche quelle di Ludovico Geymonat e logica e filosofia della scienza mi sembravano circoscrivere al meglio la gamma delle questioni filosofiche degne della massima considerazione: questioni a proposito di ciò che vi è, dai numeri ai teoremi alle sinfonie. Forse, era ancora la storiella del fascino dei

numeri che continuava a lasciare impronte. In ogni caso nel 1969 uscì il mio primo libro, *Fondazione e modalità in Kant*.

Altro tipo di passione e di cura furono quelli che mi indussero, nella prima metà degli anni Settanta, a impegnarmi in una complicata gamma di ricerche filosofiche che ruotavano intorno alla interpretazione e alla valutazione della filosofia sociale di Marx e all'esame dello spazio generato dalla tensione fra il programma scientifico marxiano e altri programmi nelle scienze della società. Furono la passione e la cura per l'agire politico e per modi del convivere che promettessero di essere più degni di lode di quelli che avevamo ereditato: il mio corpo a corpo con Marx e il suo programma di ricerca durò parecchio e ne venni a capo, nel 1977, con il *Saggio sul programma scientifico di Marx*, in cui proposi di saggiare la portata e i limiti della filosofia sociale di Marx e, soprattutto, la sua connessione evitabile con i principi di un agire politico che mirasse a rendere più degne di lode le nostre forme di vita collettiva.

Ricordo che il mio congedo da un grande classico, da un gigante del pensiero sociale e politico della modernità europea, fu accompagnato da un gran rumore di controversia e discussione. E ricordo anche che fu in quegli anni che mi misi alla ricerca di una prospettiva filosofica che potesse orientare il giudizio e l'azione politica nella direzione della riforma sociale e sulla base della critica sociale. Mi imbattei così, alla fine degli anni Settanta, nell'impresa filosofica di John Rawls: lo studio di *Una teoria della giustizia*, il capolavoro della filosofia politica della seconda metà del secolo scorso che sarebbe divenuto paradigmatico, fu per me – lo confesso – un'impresa lunga e molto faticosa. La cosa richiese grande fatica e ostinazione. Ma nessun grande amore è gratis, come sappiamo dai nostri amori filosofici e, soprattutto, non filosofici. La prospettiva della teoria normativa della politica era del resto assolutamente minoritaria e quasi assente nelle principali tradizioni di pensiero e di credenza che campeggiavano da noi e in Europa continentale. La filosofia politica era allora, come si dice, una disciplina accademica dopo tutto recente e un po' residuale.

Nei primi anni Ottanta arrivai a un primo punto fermo della mia avventura di idee, la mia terza scorribanda, e pubblicai *La società giusta*, un libretto che – ricordo – innescò una controversia e una discussione – filosofica, culturale e politica – lunghe, eccitate ed eccitanti. Questo, forse, rende conto del fatto che per dieci anni circa insistetti nell'approfondimento e nella esplorazione filosofica dei criteri di giustizia, dei tratti salienti di una società meno ingiusta e più decente. Negli anni Ottanta mi dedicai anche intensamente a esercizi di comunicazione e circolazione delle idee che mi appassionavano, mirando ad avere effetti su uditori diversi da quelli della cerchia degli addetti ai lavori dei cantieri filosofici. In pratica, scrivevo molto sui giornali e davo un sacco di interviste. Al giro di boa degli anni Ottanta, mentre collassava e mutava radicalmente il quadro geopolitico ereditato dai lunghi anni della Guerra fredda, consegnai a *Cittadinanza* e a *Questioni di giustizia* l'esito della mia terza scorribanda: la mia pro-

spettiva mirava a connettere una teoria della giustizia sociale con una teoria della cittadinanza democratica e a mantenere aperta la tensione fra i nostri impegni normativi e i nostri impegni descrittivi e interpretativi.

La quarta scorribanda è proprio una scorribanda filosofica in piena regola: ho impiegato grosso modo cinque o sei anni in esercizi di esplorazione di territori più o meno familiari e *prima facie* più o meno fra loro connessi. Dopo le spiegazioni e le dimostrazioni filosofiche, la mia passione era attratta dall'esercizio arcaico e remoto della meditazione filosofica. Nel 1997 il succo delle mie meditazioni filosofiche era presentato in *Dell'incertezza*. Le tre meditazioni vertono su ciò che vi è, su ciò che vale e su chi noi siamo. Questioni di verità, giustizia e identità, alla fin fine. Tutte e tre le meditazioni filosofiche ruotano intorno a due faccende difficili: l'importanza e la giustizia delle nostre risposte alle domande intorno a ciò che vi è, a ciò che vale e a chi noi siamo. Mentre lavoravo fra euforia e inevitabile depressione a *Dell'incertezza*, ho avuto a un certo punto l'impressione che io cercassi di connettere, in un mosaico di cui mi era difficile prevedere la fisionomia definitiva, i pezzi sconnessi e contingenti delle mie peripezie filosofiche, incluse le storielle sui numeri e gli dei, il regno delle Madri del secondo *Faust*, gli esercizi di impegno ontologico e, naturalmente, la tensione fra punto di vista personale e punto di vista impersonale, la teoria della giustizia e la lotta persistente contro il riduzionismo con cui è sistematicamente alle prese la scrittura dei frammenti dell'interminabile discorso filosofico.

La scrittura di *Dell'incertezza* ha avuto su di me un duplice effetto. Almeno così mi sembra, quando cedo alla tentazione di continuare a raccontare una storia che forse è solo l'esito del desiderio di rintracciare continuità e coerenza e ritrovare il filo tenue di una scelta nell'impasto usuale di scelta e contingenza. Il primo effetto è stato di indurmi a dedicare risorse intellettuali per rispondere alla classica domanda metateorica che è familiare a chi fa filosofia e sembra essere in qualche modo ciclica. Ho cercato risposte alla domanda intorno alla natura dell'attività filosofica a partire da un semplice enigma: mi è accaduto di chiedermi perché la filosofia non possa sfuggire alla propria storia nel tempo. Così mi sono imbattuto, ancora una volta, con la questione della persistenza nella durata di modi di pensare noi stessi e il mondo: questioni che chiamano in causa la natura dell'immortalità filosofica. E questo è il primo dei tre enigmi cui ho dedicato uno dei miei libri più recenti, *La penultima parola e altri enigmi*.

Il secondo effetto delle meditazioni filosofiche di *Dell'incertezza* è stato quello che mi guidato nell'esplorazione di uno spazio difficile e intricato di possibilità in cui campeggia la sfida più importante per la filosofia politica e sociale nel giro di boa del ventunesimo secolo: l'idea di giustizia senza frontiere. La mia convinzione meditata è che una teoria della giustizia globale sia la risposta filosofica che dobbiamo saper dare al fatto della globalizzazione e alla geografia mutata di un mondo più piccolo e interdependente, più unito e più diviso. Un mondo di incessante deformazione in cui sono

messi a dura prova i discorsi bene ordinati sulla giustizia, inclusi i miei. Il mio ultimo libro, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, è il primo esito della quinta scorribanda. Nelle dieci lezioni ho cercato di definire i *prolegomena* a una teoria della giustizia globale e di metterne a fuoco le idee salienti. La quinta scorribanda è ancora in corso e ora il mio impegno è quello di andare avanti in questo progetto filosofico: un progetto tanto difficile quanto ineludibile.

Le difficoltà di un progetto come quello cui sto lavorando sono formidabili e di diverso genere. Vorrei dare un'idea solo di alcune di queste difficoltà, adottando il punto di vista personale. L'idea del lavoro filosofico come lavoro di Sisifo e la mia versione ironica e solidale del Sisifo appagato, raggiunta solo con la maturità nelle meditazioni di *Dell'incertezza*, mi hanno fatto capire da tempo la sottile differenza fra le circostanze in cui nel tuo lavoro filosofico ti può accadere di dire: *ce n'est qu'un début: la philosophie continue* e quelle in cui ti può accadere di dire: *philosophy must go on*. Questo, l'ho provato, congiuntamente, il terribile martedì, 11 di settembre 2001. Avevo finito da poco il mio ultimo libro. Gli avevo voluto dare quel titolo, *La bellezza e gli oppressi*, perché ero accompagnato dal ricordo persistente di una frase di Albert Camus in cui mi ero imbattuto per caso, una frase che mi aveva colpito e che mi sembrava luminosa: nel mondo vi è la bellezza e vi sono gli oppressi e, per quanto sia maledettamente difficile, io vorrei essere fedele a entrambi. Il libro l'avevo consegnato la settimana prima all'editore. La notte dell'11 settembre scambiai due battute ansiose con l'editore, il mio vecchio amico Carlo Feltrinelli, e ci chiedemmo che senso avesse scrivere e pubblicare libri di filosofia politica in cui si metteva a fuoco il sogno di una giustizia globale per i coinquilini del pianeta, mentre il ventunesimo secolo decollava con il vecchio e nuovo corteo di massacro e guerra.

Ci pensai su il giorno dopo, in un'ora fredda, come dicevano i moralisti inglesi del diciottesimo secolo. E non mi fu, dopo tutto, così difficile giungere alla conclusione che la consapevolezza dei limitati poteri della filosofia non può costituire una ragione a favore del congedo o un alibi per mollare e preferire il silenzio, di fronte al fatto della crudeltà e della barbarie. Noi siamo al contrario tenuti a esplorare la regione limitata delle possibilità politiche, entro i severi vincoli dello spazio che il mondo ci concede. Siamo tenuti a pensare i tratti di un mondo più degno di essere pensato e, soprattutto, abitato. I tratti di questo mondo devono essere colti, tenendo vivo il senso musiliano della possibilità, fra i *signa prognostica* dello spazio incerto e opaco che il mondo ci concede. E questo, in fondo, è qualcosa che evoca al tempo stesso la natura dei frammenti dell'interminabile discorso filosofico su questioni di verità, giustizia e identità e, mi sembra, la nostra situata contingenza. Il contrassegno, a un tempo, della *sua* interminabilità e della *nostra* contingenza.

Immagini e parole sui muri dell'Ulster. Simboli della "paura hobbesiana"?¹

Raffaella Santi

1. I murales dell'Ulster: uno sguardo attraverso

All'inizio del *Sofista* platonico Socrate afferma che i veri filosofi si aggirano per le città, travestiti nei modi più diversi, ispezionando dall'alto la vita degli uomini di quaggiù (216C). Quando ho visitato per la prima volta Belfast, non so perché ho immaginato Socrate, pensando: potesse oggi camminare per queste strade, rimarrebbe sicuramente colpito dai tanti murales che vedrebbe, dipinti dalle due comunità, quella cattolica e quella protestante, che qui separatamente-con-vivono e comincerebbe a interrogare la gente sul significato di quelle immagini e parole sui muri. È ciò che ho cercato di fare per scrivere questo saggio, che è il frutto di una ricerca empirica, del dialogo con gli abitanti del luogo e dello studio personale.

Il recente processo di pace non ha cancellato la divisione politica, economica, sociale e psicologica fra i cattolici e i protestanti dell'Ulster². I segni di quattro secoli di

¹ Questo saggio è la traduzione italiana, parzialmente rielaborata e con l'aggiunta delle note, del *paper Images and Words on the Wall. Northern Ireland's Murals from a Philosophical Perspective*, presentato e discusso alla Annual Conference of the Society for European Philosophy: *European Philosophy and the Human Condition*, University College Cork, 11-14 settembre 2002. Desidero ringraziare per i loro commenti Bill Rolston, che ha letto il *paper* prima della Conferenza, Sorin Baiașu e Donal Clifford, che erano presenti, e William Kelly, Kevin McKenna e Bill Vaughan, che lo hanno letto in un secondo momento. [N.d.R.: Il presente articolo ha un carattere più sociologico che strettamente filosofico, ma l'abbiamo accolto egualmente nel nostro «Bollettino» perché il 'filosofo', oggi come ieri, deve misurarsi anche con i problemi del suo tempo, affinando la capacità di leggere gli eventi umani muovendo dal quotidiano e dalle sue immagini].

² L'isola d'Irlanda è storicamente suddivisa in 32 contee comprese nelle 4 provincie di Munster (a sud), Leinster (nel centro-est), Connacht (nel centro-ovest) e Ulster (a nord). Nel 1921 viene separata in due Stati: il Libero Stato Irlandese, dal 1949 Repubblica d'Irlanda (Eire), con capitale Dublino – comprendente le provincie Munster, Leinster e Connacht e 3 contee dell'Ulster (Cavan, Donegal, Monaghan) – e l'Irlanda del Nord, con capitale Belfast, che rimane parte del Regno Unito ed è formata da 6 delle 9 contee dell'Ulster (Antrim, Armagh, Derry/Londonderry, Down, Fermanagh, Tyrone).

contrapposizione e del conflitto, durato trent'anni, costato la vita a più di 3500 persone (un numero impressionante su una popolazione di appena 1.700.000 unità), non sono ancora stati rimossi dalle memorie collettive e determinano, sia superficialmente che in profondità, le relazioni e le interazioni sociali fra gli individui e, con dinamiche diverse, che spesso danno luogo ad episodi violenti, fra i gruppi. La minaccia del conflitto – causato fondamentalmente da una motivazione politica: i cattolici nazionalisti vorrebbero riunificare l'Irlanda, i protestanti unionisti intendono rimanere nel Regno Unito (quelli che accettano l'uso della violenza politica sono definiti *republicans* fra i primi, *loyalists* fra i secondi) –, resta (ed è percepita come) sempre presente, perché molti degli intricati nodi che ne stanno alla base non sono ancora stati sciolti. Se gli Accordi del Venerdì Santo (1998) hanno portato a un miglioramento dei rapporti politico-istituzionali, creando le premesse per una pacifica convivenza, tanto che oggi le strade di Belfast non sembrano più un campo militare, e le iniziative per ridurre la disuguaglianza e per «mettere in contatto»³ cattolici e protestanti si sono moltiplicate, tutto ciò non ha però determinato un incremento delle relazioni sociali «positive» fra le due comunità ad un microlivello. Per fare solo due esempi, i matrimoni misti sono ancora pochissimi (poco più del 4%) e le scuole integrate sono frequentate solo dal 4,5% dei ragazzi⁴.

Nuovi muri sono stati eretti per separare e nuove paure, o meglio le stesse paure, ma rafforzate, si sono impadronite degli animi, tanto da creare una divisione psico-fisica ancora più profonda rispetto a quando divampava il conflitto armato⁵. Jonathan Glover ha definito questo stato mentale «paura hobbesiana», che coinvolge non solo gli individui (ai quali pensava Hobbes), ma anche i gruppi: «quando due gruppi rappresentano ciascuno una minaccia potenziale per l'altro, la paura reciproca che ne consegue

³ Sulla *contact hypothesis* combinata con la «teoria dell'identità sociale» applicata al conflitto intergruppi nord-irlandese, si veda E. Cairns, *A Welling Up of Deep Unconscious Forces: Psychology and the Northern Ireland Conflict*, Coleraine 1994.

⁴ Cfr. M. Valerie-M. Smyth-G. Robinson-G. Fraser, *Mixed Marriages in Northern Ireland*, Coleraine 1996 e F. O'Connor, *A Shared Childhood. The story of the integrated schools in Northern Ireland*, Belfast 2002. Sui bambini e la violenza politica: E. Cairns, *Caught in Crossfire: Children and Northern Ireland Conflict*, Belfast 1987; J. Whyte, *Changing Times: Challenges to Identity. 12 year-olds in Belfast 1981 and 1992*, Aldershot 1995; E. Cairns, *Children and Political Violence*, Oxford-Cambridge (USA) 1996 e S. Byrne, *Growing up in a Divided Society. The Influence of Conflict on Belfast Schoolchildren*, Cranbury 1997.

⁵ Per capire come le due comunità hanno percepito le reciproche relazioni prima, durante e dopo il conflitto si confrontino i dati contenuti in R. Rose, *Governing without Consensus: An Irish Perspective*, London 1971; A.M. Gallagher, *Community Relations*, in *Social Attitudes in Northern Ireland: The Third Report*, edited by P. Stringer and G. Robinson, Belfast 1993, pp. 33-48 e J. Hughes-C. Donnelly, *Ten Years of Social Attitudes to Community Relations in Northern Ireland*, in *Social Attitudes in Northern Ireland: The Eight Report*, edited by A.M. Gray, K. Lloyd, P. Devine, G. Robinson and D. Heenan, London-Sterling 2002, pp. 39-55.

dà a entrambi una ragione per essere i primi a colpire. E poiché ciascuno può capire che l'altro ha la stessa ragione, il cerchio della paura ne viene rafforzato»⁶. Credo che questa paura – insieme ai mezzi per provocarla e, a volte, per esorcizzarla – sia “visivamente” simboleggiata nei murales, che – usando un approccio descrittivo – tenterò di analizzare come un fenomeno artistico, sociale, politico e culturale che può essere considerato come “specchio”, in parte come “matrice” e certamente come “simbolo” della condizione umana in questa società divisa in modo violento. Durante un'intervista il prof. Rolston mi ha detto: «puoi leggere fuori da un murale, ma devi stare attenta a non leggerci dentro. Puoi leggerne il messaggio, ma stai attenta a non imporre le tue categorie al murale»⁷. Così ho deciso di far parlare i murales piuttosto che parlare al posto loro – anche se selezionare quelli a cui dare voce è comunque un modo di interpretare un intero attraverso quei frammenti che possono essere (ma non è detto che siano) rappresentativi del suo significato, o meglio del complesso di significati che esprime. Inoltre, presento qui un resoconto inserito in una narrazione basata sulla dualità dei murales – lealisti e repubblicani – e su una serie di salti all'indietro e in avanti nella storia che mi sembrano suggeriti dai murales stessi. Si tenga presente poi che il fenomeno è in continua evoluzione⁸, tutti i giorni vengono dipinti nuovi murales, pertanto ogni resoconto è necessariamente provvisorio. La seguente definizione rimane però valida: con riguardo alla materia, i murales dell'Ulster sono artefatti pittorici; con riguardo alla forma, sono composizioni complesse, costruite su insiemi significativi di immagini e parole, che creano un doppio narrativo che va ad interagire con le opinioni della gente.

⁶ *Humanity. Una storia morale del ventesimo secolo*, Milano 2002, p. 172. Le cause del conflitto sono di varia natura: politiche, storiche, economiche, religiose, culturali, psicologiche; cfr. E. Cairns-J. Darby, *The Conflict in Northern Ireland: Causes, Consequences, and Control*, «The American Psychologist», 7 (1998), pp. 754-760. Per un approfondimento del conflitto: S. Calamati-B.C. Funnemark-R. Harvey, *Irlanda del Nord: una colonia in Europa*, Roma 1994; L. Salvadori-C. Villi, *La questione irlandese dal passato al presente*, Padova 1997; S. Cerulli, *Irlanda del Nord: una lunga strada fra pace e guerra*, Bolsena 2000 e L. Attanasio, *Guerra e pace in Irlanda del Nord (1969-2000)*, Roma 2001 (la letteratura in lingua inglese è troppo vasta per essere citata).

⁷ Intervista registrata a Bill Rolston, Belfast 16 maggio 2002 (inedita). Ai murales Rolston ha dedicato vari saggi e i volumi *Politics and Painting: Murals and Conflict in Northern Ireland*, Cranbury 1991; *Drawing Support: Murals in the North of Ireland*, Belfast 1992 e *Drawing Support 2: Murals of War and Peace*, Ivi 1998 e sta lavorando a un *Drawing Support 3*.

⁸ Per avere un'idea del numero e della varietà dei murales si consulti la *Mural Directory* di Jonathan McCormick su CAIN (University of Ulster's Conflict Archive on the Internet – <http://cain.ulst.ac.uk> – una preziosa fonte di informazioni sul conflitto, continuamente aggiornata), nella quale sono elencati più di mille murales: <http://cain.ulst.ac.uk/mccormick/index.html>.

2. Arte o propaganda?

Classificare oggi che cos'è e che cosa non è arte è molto difficile, dato che non c'è una definizione di arte universalmente accettata⁹. Nessuno però mette in dubbio che l'arte, nelle sue varie forme, è qualcosa di profondamente umano. Come sosteneva Hegel nelle sue *Lezioni di estetica*, «le cose naturali sono soltanto, sono solo semplicemente, sono una volta e basta. Invece l'uomo come coscienza si raddoppia, è una prima volta, e poi è per sé, spinge ciò che egli è davanti a sé, si contempla, si rappresenta, è coscienza di sé [...]. Il bisogno universale dell'arte va dunque cercato nel pensiero dell'uomo, poiché l'opera d'arte è per l'uomo un modo di porre dinanzi a sé quel che egli è»¹⁰.

È noto che fin dalla sua comparsa sulla terra l'uomo ha disegnato sui muri. I graffiti preistorici raffiguravano scene di caccia, dalla quale dipendeva la sopravvivenza. Molto tempo dopo c'è stata l'invenzione della scrittura e si è cominciato a scrivere oltre che a disegnare sui muri, come testimoniano le pareti delle tombe egizie. Queste pareti, quelle delle case romane di Pompei, quelle finemente affrescate delle chiese medioevali e dei palazzi rinascimentali e, oggi, i muri delle case di Belfast e quelli della metropolitana di New York, hanno svolto la funzione di grandi tele di roccia, di pietra, di mattoni o di cemento sulle quali rappresentare. Anche se gli stili variano, i prodotti artistici condividono la caratteristica di essere mezzi espressivi di comunicazione visuale affidati ad un supporto rigido, fissato al suolo, visibile da più persone e, in generale, non trasportabile o comunque non pensato per essere spostato altrove. Sono cioè collocati in un preciso contesto (spazio) fisico e psicologico, al di fuori del quale non comunicherebbero ciò che comunicano, non sarebbero spiegabili e forse non esisterebbero affatto (ciò non significa che non possano essere riprodotti e fatti circolare in altri contesti).

Sull'isola d'Irlanda impressionanti tracce di arte murale megalitica si trovano a Newgrange, dove motivi geometrici e spiraliformi incisi su pietra 5000 anni fa si fondono con il suggestivo paesaggio della valle del fiume Boyne. Ed è curioso che proprio in seguito ad eventi che molto più tardi (nel XVII secolo) si sarebbero verificati in questa stessa valle e su questo stesso fiume¹¹ abbiano avuto origine anche i murales dell'Ulster, nati da un lato per esaltare e celebrare, dall'altro per tentare di modificare le

⁹ Cfr. ad esempio N. Carroll, *Philosophy of Art: A Contemporary Introduction*, London-New York 1999.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni di Estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione di H.G. Hotho*, a cura di P. d'Angelo, Roma-Bari 2000, p. 15.

¹¹ La vittoria nella battaglia del Boyne (1690) del re protestante Guglielmo III d'Orange sul re cattolico Giacomo II sancisce di fatto il predominio unionista sull'isola. Questo evento è celebrato ogni anno dai protestanti con parate commemorative, che i cattolici non gradiscono. Cfr. la nota 19.

conseguenze di quegli eventi. Oggi, insieme a bandiere britanniche, tricolori irlandesi, marciapiedi colorati di verde, bianco, arancione o di rosso, bianco, blu, migliaia di murales, lealisti e repubblicani, si possono trovare in tutta l'Irlanda del Nord, ma principalmente nelle *working class areas* di Belfast e di quella città che i cattolici chiamano Derry e i protestanti Londonderry.

I murales, che non vanno confusi con i graffiti metropolitani prodotto del *writing* o *aerosol art*¹², sono sempre collocati all'esterno degli edifici, essendo indirizzati ad osservatori che, per scelta o per necessità, passano loro di fronte: «sono localizzati nelle principali vie di transito, adiacenti ai negozi e alle case, nei luoghi della vita di tutti i giorni»¹³ e danno voce alle ideologie politiche e alle richieste delle due comunità. Gli abitanti passano loro di fronte, apparentemente ignorandoli. Se interrogati, tuttavia, esprimono una generale approvazione – anche se contestano la presenza di quelli più offensivi. Un uomo mi ha detto di essere molto orgoglioso del murale che sta di fronte a casa sua e che è stato dipinto da una sua vicina. Questo murale repubblicano mostra il ritratto di Miriam Daly – studiosa di storia economica e attivista politica dell'INLA (*Irish National Liberation Army*) uccisa dai lealisti – con la scritta *truth* (verità) e, a fianco, una maschera bianca con la scritta *revisionism* e lo slogan è *History is written by the winner* (la storia è scritta dal vincitore). Un altro murale è dedicato ai *black taxis* di Belfast ovest, con lo slogan *Serving the community for 25 years* (al servizio della comunità da 25 anni), e un'autista di autobus si è lamentata con me del fatto che non ci fosse un murale dedicato a lei e ai suoi colleghi. Sembra quindi che gli abitanti siano orgogliosi dei murales nelle loro strade e sulle loro case, e che sia considerato un onore essere rappresentati o citati in un murale.

Ma i murales sono opere d'arte? Sì. E no. Dipende appunto da che cosa si intende per arte. Sicuramente non sono i prodotti di un'arte elitaria, adatta ad essere custodita nelle gallerie d'arte e nei musei, ma di un'arte popolare, situata in un particolare contesto e ispirata da questioni sociali e politiche del momento.

Essendo per lo più dilettanti, i muralisti vanno forse considerati propagandisti che usano mezzi artistici più che artisti veri e propri (ad eccezione degli artisti del Bogside). Sono spesso ex prigionieri che hanno iniziato a dipingere in carcere e, in certi casi, ex attivisti paramilitari che hanno deciso di continuare la lotta con il pennello anziché con il fucile. Anche se i muralisti sono quasi tutti uomini, alcune donne hanno lavorato sui murales di Derry e a Belfast c'è un gruppo di muraliste che si fa chiamare *Sheila-na-Gig* (simbolo di fertilità nell'Irlanda pre-cristiana). A volte i muralisti lavorano liberamente, altre volte su commissione. La scelta delle superfici e dei colori può

¹² Sono realizzati in modi e per motivi completamente diversi; cfr. D. Lucchetti, *Writing. Storia, linguaggi, arte nei graffiti di strada*, Roma 1999.

¹³ N. Jarman, *Painting Landscapes: The Place of Murals in the Symbolic Construction of Urban Space*, in *Symbols in Northern Ireland*, edited by A.D. Buckley, Belfast 1998, pp. 81-98, p. 93.

essere dettata da motivazioni artistiche o da fattori del tutto pratici e un murale può essere realizzato molto in fretta o possono volerci alcune settimane. Può capitare che i murales vengano danneggiati da qualcuno o dalle cattive condizioni atmosferiche o che siano ricoperti dai muralisti stessi quando hanno bisogno di riutilizzare i muri. In generale, spiega Rolston, «i murales non sono fatti per durare, ma vanno e vengono. Come “prodotto” sono arte, ma se si guarda al processo e alla mentalità con cui sono realizzati, sono attivismo politico più che arte. La linea guida, la motivazione di fondo, consiste nel dare/disegnare supporto (*drawing support*) mobilitando la comunità a favore di un movimento, di un partito, di un gruppo o di una questione. I murales lealisti e quelli repubblicani hanno la stessa funzione: quella di mobilitare»¹⁴; «sono usati come mezzi di espressione liberi da censura da entrambe le tradizioni»¹⁵ e alcuni si possono considerare come un'estensione dei posters politici¹⁶. Poiché lo scopo è quello di comunicare un messaggio che deve risultare chiaro, incisivo e facilmente interpretabile, molti muralisti non firmano i loro lavori: l'attenzione deve essere concentrata sul messaggio, non sull'autore. Così, ben lontani dall'essere immagini imposte dall'alto attraverso i potenti mezzi della riproduzione tecnologica, i murales sono autentica, genuina espressione delle aspettative e delle aspirazioni politiche delle due comunità¹⁷. Come vedremo, sono modi di costruire il presente attraverso il passato allo scopo di influenzare il futuro.

3. Soggetti rappresentati

I primi murales lealisti risalgono all'inizio del Novecento, mentre quelli repubblicani hanno fatto la loro comparsa soltanto negli ultimi due decenni del secolo.

¹⁴ Intervista citata alla nota 7, dalla quale ho tratto le informazioni sui muralisti.

¹⁵ *The Writing is on the Wall*, intervista di M. Mullan a J. McCormick, «Derry News», 28 febbraio 2002, p. 46.

¹⁶ Sui quali si veda *Troubled Images. Posters and Images of the Northern Ireland Conflict from the Linen Hall Library, Belfast*, edited by Y. Murphy-A. Leonard-G. Gillespie-K. Brown, essay by B. Loftus, notes by J. Gray, Belfast 2001 (il poster a p. 29 è stato riprodotto in almeno due murales in zone diverse di Belfast). Nella «Northern Ireland Political Collection» della Linen Hall Library ho potuto consultare molti dei lavori citati in questo saggio (e alcune dissertazioni sui murales: A.W. Scott, *Graffiti and its Role in Neighbourhood Defence in West Belfast*, Belfast 1978; G. Carta, *Messaggi murali nella città di Belfast*, Sassari 1987; C. Lyttle, *The Development of Political Wall Murals in Northern Ireland*, Belfast 1988; M. Iannelli, *Il messaggio socio-politico dei murales dell'Irlanda del Nord*, Napoli 1994 e J. Vannais, *Post-ceasefire political murals in Northern Ireland: A process of 'Legitimation'?*, Belfast 1999). Vorrei ringraziare Kris Brown per l'aiuto nel reperimento dei materiali.

¹⁷ In *Contemporary Northern Irish Society*, London-Sterling 1999, che è lo studio sociologico più completo, Colin Coulter parla dei murales come di «rappresentazioni alternative del conflitto», esprimendo qualche dubbio sul fatto che possano adattarsi a raccontare la pace così come hanno raccontato la guerra (pp. 200-252).

Guglielmo d'Orange sul suo cavallo durante la battaglia del Boyne è il soggetto del primo murale di cui si abbia notizia, dipinto a Belfast nel 1908¹⁸. Re Billy è un'icona centrale nella simbologia legata all'identità unionista, come si può vedere negli stendardi portati durante le parate orangiste¹⁹, dei quali i primi murales possono considerarsi una più "stabile" estensione – e anche oggi i murales dedicati a re Billy hanno la funzione di riprodurre durante tutto l'anno il significato degli stendardi: «siamo noi che abbiamo vinto». Visualizzare i simboli dell'unione con la Gran Bretagna mostrandoli in pubblico è sempre stato importante per gli unionisti e così «la pittura murale è stata ben presto riconosciuta come una caratteristica fondamentale della cultura popolare protestante e, dopo la separazione del 1921, ha aiutato a definire i parametri politici e culturali dello Stato dell'Irlanda del Nord»²⁰. Il bisogno di ricordare, riaffermare e dimostrare "fisicamente" questa identità è molto forte e qualsiasi restrizione alla libertà di marciare o di esibire i simboli unionisti viene percepita come una minaccia, una riduzione di potere, un passo indietro dall'Unione. Oggi i murales lealisti continuano a rappresentare re Billy e altri personaggi ed eventi storici, come la chiusura delle porte di Derry da parte degli *Apprentice boys* nel 1688 e la fine dell'assedio nel 1689 o la battaglia della Somme durante la grande guerra: un gruppo paramilitare, la UVF (*Ulster Volunteer Force*), afferma di avere le sue origini nella XXXVI divisione dell'Ulster che partecipò a questa battaglia del 1916. Vengono dipinti sui muri anche i simboli unionisti: cotte d'armi, la bandiera britannica e la mano rossa dell'Ulster, rappresentata aperta come nel simbolo della provincia oppure chiusa in un pugno o in altri atteggiamenti. Spesso vengono ritratti uomini mascherati che impugnano armi in pose minacciose. Ci sono murales in supporto ai prigionieri lealisti e murales commemorativi per i colleghi deceduti: «tenere le parate intorno al punto focale di un murale commemorativo è ora una pratica consolidata. Murales di questo tipo aiutano a ristrutturare e ridefinire una parete che fino a quel momento era spoglia e insignificante; la ricostituiscono come qualcosa che si avvicina ad un luogo sacro, analogo ad un monumento ai

¹⁸ Si veda B. Loftus, *Mirrors: William III and Mother Ireland*, Dundrum 1990; della stessa autrice: *Loyalist Wall Painting*, «Circa», 8 (1983), pp. 10-16 e *Mirrors: Orange and Green*, Dundrum 1994.

¹⁹ Sono riprodotti in N. Jarman, *Displaying Faith. Orange, Green and Trade Union Banners in Northern Ireland*, Belfast 1999 (in part. le pp. VII e 20). Sulle parate orangiste: D. Bryan, *Orange Parades: The Politics of Ritual, Tradition and Control*, London-Sterling 2000; e sulle parate nell'Ulster: N. Jarman, *Material Conflicts: Parades and Visual Displays in Northern Ireland*, Oxford-New York 1997 (sui murales le pp. 206-249) e C. De Rosa, *Sulle strade del Nord: dinamiche delle parate unioniste e nazionaliste nell'Ulster*, in *Continente Irlanda. Storia e scritture contemporanee*, a cura di C. De Petris e M. Stella, Roma 2001, pp. 123-136.

²⁰ N. Jarman, *Painting Landscapes*, cit., p. 84 (cfr. Idem, *Troubled Images: The Iconography of Loyalism*, «Critique of Anthropology», 12 (1992), pp. 133-165).

caduti, ma molto più radicato nella vita quotidiana»²¹. Negli ultimi cinque anni i muralisti lealisti hanno cominciato a dipingere anche altri motivi, come la colonizzazione inglese agli inizi del XVII secolo, Cromwell e la sua campagna in Irlanda, la principessa Diana e la regina Elisabetta nella Lower Shankill Road a Belfast ovest, mentre a Belfast est e a Sandy Row le immagini militari prevalgono ancora. Alcuni murales sono stati sponsorizzati dal movimento che invita ad imparare la lingua Ulster-Scozzese. Pochi sono dedicati alle parate orangiste e non spiegano perché sia importante marciare, essendo diretti alla comunità stessa, che non ha bisogno di spiegazioni in questo senso. Molti murales repubblicani mostrano invece perché i nazionalisti non vogliono queste parate nelle loro strade: ce n'è uno nello Short Strand (Belfast est) raffigurante uno stivale nero che indossa una fascia arancione e calpesta una bandiera tricolore.

Il primo murale repubblicano era in realtà un grande graffito che recitava «State ora entrando a Derry libera» (*You Are Now Entering Free Derry*)²², dipinto sul muro di una casa di Derry durante la battaglia del Bogside nel 1969. Oggi la casa non esiste più, ma la sua parete sì, ed è stata restaurata come monumento. Il termine "graffito", da "graffiare", indica una scritta o un disegno su una parete o altra superficie. Quando si parla dell'Ulster viene di solito usato per indicare uno slogan scritto (senza immagini), dipinto oppure scritto in gesso su un muro. All'inizio del conflitto, durante gli anni Settanta del Novecento, moltissimi graffiti repubblicani comparvero sui muri. Uno è famoso, perché è stato citato dal poeta Seamus Heaney: «C'è una vita prima della morte?» (*Is there a life before death?*)²³. La pittura murale repubblicana vera e propria fa invece la sua comparsa nei primi anni Ottanta del Novecento, come forma di aperto e visibile supporto da parte della comunità alla *blanket protest* e allo sciopero della fame dei prigionieri repubblicani che, nei blocchi H del carcere di Long Kesh, rifiutavano lo *status* di criminali²⁴. Come ha affermato Bill Rolston: «se non eri qui, è difficile spiegarlo, ma l'atmosfera che si respirava nel 1981 a Belfast, a Derry e in tutto il Nord era incredibile, era veramente un'atmosfera incredibile... lo sciopero della fame... e fra la primavera e l'estate ci fu la mobilitazione e avemmo la sensazione che, se avessimo portato abbastanza gente sulle strade, ci saremmo riusciti... ma poi realizzammo che, non importava quanta gente potevamo portare sulle strade, non ci saremmo riusciti... perché ne morì uno e poi due e poi cinque e alla fine dieci... fu un periodo davvero pieno di emozione e una parte di quell'emozione fu l'esplosione dei murales repubblicani»²⁵. I ritratti dei dieci *hunger strikers* sono tuttora uno dei

²¹ Ivi, p. 94 (vale anche per i murales commemorativi repubblicani).

²² Si veda B. McMonagle, *No Go: A Photographic Record of Free Derry*, Introduction by E. McCann, edited by A. Kerr, Derry 1997, pp. 114-117.

²³ Nella poesia del 1975 *Whatever You Say Say Nothing*, in *North*, a cura di R. Mussapi, Milano 1998.

²⁴ Si veda L. McKeown, *Out of Time: Irish Republican Prisoners Long Kesh 1972-2000*, Belfast 2001.

²⁵ Intervista citata.

temi più comuni (molti murales sono stati dipinti nel 2001 per il ventesimo anniversario della loro morte). Bobby Sands, *leader* del gruppo, è tanto rappresentato nei murales repubblicani quanto re Billy lo è nei lealisti. Sul quartier generale del Sinn Féin (il partito politico legato all'IRA: *Irish Republican Army*) nella Falls Road (Belfast ovest) c'è un murale molto colorato con un grande ritratto di Sands e due sue frasi «Ognuno, repubblicano o no, ha un suo ruolo particolare da giocare» e «La nostra vendetta saranno le risate dei nostri bambini». In basso c'è un'uccello che spezza una grossa catena: è l'allodola, simbolo di libertà molto usato insieme alla fenice, simbolo di rinascita²⁶. Altri soggetti ricorrenti sono la lotta armata e la resistenza (in particolare prima del cessate il fuoco dell'IRA che, con una breve interruzione, dura dal 1994), la commemorazione di colleghi deceduti, i commenti sulle questioni politiche del momento (disarmo, polizia, istituzioni politiche) e su aspetti della campagna politica (l'uso dei proiettili di plastica da parte della polizia e dell'esercito, il rilascio dei prigionieri repubblicani), messaggi elettorali, questioni sociali (disoccupazione, pari opportunità per le donne), eventi storici e figure della mitologia celtica (come l'icona di «Madre Irlanda»/Eire), infine la solidarietà con altre lotte in differenti parti del mondo: Sud Africa, Catalogna, Timor Est, Palestina, ecc. Per gli slogan e le scritte che accompagnano le raffigurazioni viene spesso usata la lingua irlandese e anche i nomi di persona sono frequentemente scritti in gaelico (e in alcuni quartieri anche i nomi delle strade). Camille O'Reilly ha sottolineato uno slogan su un murale ad Ardoyne (Belfast nord): *Meon an phobail a thógáil tríd an chulthúr*, «lo spirito della comunità si costruisce attraverso la cultura», commentando che «l'apprendimento della lingua e la partecipazione alla cultura irlandese attraverso la musica, la danza e lo sport sono spesso considerati mezzi per sollevare gli animi, costruire la solidarietà ed accrescere la consapevolezza politica della gente. Si pensa che, attraverso la lingua irlandese, gli irlandesi possano comprendere chi sono veramente e reclamare la loro vera identità e il proprio patrimonio culturale. Per alcuni, questo include la loro indipendenza politica dalla Gran Bretagna»²⁷.

4. Fabbricatori di storia e di realtà

Sia i murales lealisti che quelli repubblicani rappresentano eventi storici. Nei primi i temi più frequenti sono re Billy e le altre figure ed eventi già menzionati; nei secondi la grande carestia del 1845-'49, la rivolta di Pasqua del 1916 con i suoi eroi, la storia di Tom Williams giustiziato nel 1942 e i più recenti eventi dei *Troubles*, come la

²⁶ Si veda M.C. Kenney, *The Phoenix and the Lark: Revolutionary Mythology and Iconographic Creativity in Belfast's Republican Districts*, in *Symbols in Northern Ireland*, cit., pp. 153-169.

²⁷ C. O'Reilly, *The Irish Language as Symbol: Visual Representations of Irish in Northern Ireland*, in *Symbols in Northern Ireland*, cit., pp. 43-62, p. 59.

tragica Bloody Sunday del 1972 a Derry. Ma anche nei murales non-storici si possono trovare numerosi riferimenti simbolici al passato. Quello che stupisce è l'assenza di motivi religiosi, con rare eccezioni, ad esempio i murales repubblicani sullo sciopero della fame, anche i più recenti, come quello nella Falls Road con lo slogan "*St. James's Support the Hunger Strikers*". Ma in questi murales è coinvolto il concetto di sacrificio e l'H simboleggiante i blocchi H del carcere viene paragonata alla croce di Gesù. In generale, comunque, la religione non sembra giocare un ruolo importante nei murales, mentre la storia, nella quale la contrapposizione fra le due parti si radica e trae il suo nutrimento, è un elemento centrale.

Nei murales gli eventi storici sono selezionati e i loro significati interpretati. Il passato – o meglio una certa interpretazione del passato, che si traduce in un narrativo di immagini e parole – si intreccia con il presente, interagisce con esso e per molti versi lo condiziona, andando a colpire la sfera emozionale degli osservatori su più livelli.

Come ha descritto un giornalista, «ancora oggi questa è un'isola dove forse nulla è più presente del passato. Un'isola dove la storia ripete se stessa come solo in pochi altri posti al mondo; [...] perché le conseguenze del suo passato sono ancora una realtà spesso inconciliabile, sono ancora il presente. A volte, particolarmente volando nei mesi estivi, è come se prima di atterrare a Belfast il pilota avvertisse i passeggeri di spostare il loro orologio indietro di trecento anni»²⁸. Anche chi atterra a Derry/Londonderry e osserva i graffiti e i murales ha subito la stessa impressione, perché viene sospinto indietro in vari momenti del passato, per poi ritrovarsi in un presente la cui percezione è stata però irrimediabilmente modificata da questi salti all'indietro e in avanti nella storia. I murales e i graffiti di Derry sono come una macchina del tempo. Fanno rivivere ed esperire emozionalmente la storia della città che nel Tower Museum è raccontata cronologicamente²⁹. Questa storia è una, ma la sua interpretazione è duplice, e si scompone nello spazio fisico determinato dalla presenza del fiume Foyle, che divide e separa, creando come due città sulle due sponde: a est il quartiere unionista Waterside e un'enclave nazionalista, il Gobnascale; a ovest un'enclave unionista, The Fountain, il centro storico circondato dalle antiche mura, e i quartieri nazionalisti di Bogside e Creggan.

Dall'alto delle mura, guardando giù verso The Fountain si vedono i marciapiedi colorati di rosso, bianco e blu e spicca il graffito: «Londonderry, sponda ovest, lealisti ancora (*still*) sotto assedio (*under siege*). Non ci arrenderemo mai (*no surrender*)», un riferimento all'assedio della città del 1688-'89, che nell'immaginario degli abitanti di

²⁸ S. Cerulli, *op. cit.*, p. 18.

²⁹ Si veda B. Lacey, *Discover Derry*, Dublin 1999, pp. 100-103. Si tenga presente che, a differenza della storiografia, la memoria implica sempre una "partecipazione emotiva" al passato, e che tende a riconfigurarla in base alle esigenze del presente; cfr. Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna 2001², p. 23. Cfr. anche i testi citati alla nota 35.

questa enclave unionista sembra persistere, anche se ora gli "assediati" non sono più il cattolico Giacomo II e le sue truppe, ma le migliaia di nazionalisti che vivono nella parte ovest³⁰. Ci sono anche diversi murales lealisti, che hanno come soggetto la cotta d'armi di Londonderry e altri simboli e soprattutto motivi di carattere storico. Il murale più significativo fu dipinto per la prima volta negli anni Quaranta del Novecento. È diviso in due pannelli che rappresentano re Billy mentre attraversa il Boyne e la fine dell'assedio di Derry. Questo murale è stato rimosso dalla sua collocazione originaria negli anni Settanta ed è poi stato distrutto nel 1993 per poter essere sostituito con una nuova versione nel 1995³¹, il che dà un'idea della sua importanza per la comunità.

Se invece si sale dall'altra parte delle mura e si guarda giù verso il Bogside, si compie un salto storico dalla modernità alla contemporaneità e si viene proiettati all'inizio dei *Troubles*. Dopo il Free Derry Corner, sui muri delle case che si affacciano sulla via principale c'è una serie di sette grandi murales, dipinti dai tre artisti del Bogside: William Kelly, Tom Kelly e Kevin Hasson. Questi murales ritraggono un ragazzo con maschera antigas sul punto di lanciare una molotov; un altro ragazzo, ritratto di spalle, durante dei disordini; l'attivista per i diritti civili Bernadette Devlin durante la battaglia del Bogside; il ritratto di una bambina, Annette, uccisa dall'esercito britannico nel 1971; un soldato nell'atto di abbattere una porta nel corso dell'operazione *Motorman* del 1972; Bloody Sunday dello stesso anno e lo sciopero della fame del 1981 visto nel ritratto di un prigioniero locale. Un altro murale è situato in una strada laterale vicina. È il *Bloody Sunday Commemoration Mural*. Su uno sfondo rosso pallido, i volti delle 14 vittime si dispongono in un circolo che sembra muoversi.

I murales dipinti dagli artisti del Bogside sono diversi dagli altri. Sono opere d'arte vere e proprie. La composizione, i colori, le linee sono il frutto di una scelta artistica. Lo stile è realistico. Prevalgono le gradazioni di bianco e nero, a volte associate ai colori, e la composizione pittorica è basata su figure geometriche, spesso sul triangolo, per comunicare un senso di forza e di stabilità³². Non c'è la frammentazione della forma tipica di altri lavori dell'arte contemporanea, perché le figure e gli oggetti devono essere riconoscibili e i significati comprensibili. Questi murales sono come fotogrammi che mostrano alcuni drammatici episodi della storia recente della città. I tre artisti affermano che «hanno uno scopo cruciale: *funzionano come talking points per gli abitanti del luogo*. Assistono nel processo di riflessione sui tempi e gli eventi vissuti e, in questo modo, assistono nell'oggettivazione del passato in un senso molto positivo, e sono

³⁰ Cfr. R. Kee, *Storia dell'Irlanda. Un'eredità rischiosa*, Milano 2000, pp. 27-40 e P. Taylor, *Loyalists*, London 1999, pp. 13-28. Sull'identità unionista: *Who are the People? Unionism, Protestantism and Loyalism in Northern Ireland*, edited by P. Shirlow and M. McGovern, London-Sterling 1997.

³¹ Cfr. O. Woods, *Seeing is Believing? Murals in Derry*, Derry 1995, plates 1-3.

³² Cfr. W. Kelly, *Murals: the bogside artists*, with contributions from T. Kelly and K. Hasson, documented by P. Kelly, Preface by N. Jarman, Derry 2001, p. 97.

curativi, profondamente curativi»: «soltanto oggettivando il passato possiamo esorcizzare il suo dominio su di noi»³³.

Può tale funzione "curativa" applicarsi anche agli altri murales dell'Ulster? Probabilmente no, perché molti di essi, sia lealisti che repubblicani, non cercano tanto di "curare" le comunità, quanto piuttosto di "mobilitarle": la storia viene selezionata e filtrata attraverso la rappresentazione visuale, per poter essere usata come strumento di esaltazione oppure di critica della situazione presente. Personaggi ed eventi del passato assumono quindi una funzione antitetivamente simbolica nel tentativo di influenzare la sfera emozionale dell'osservatore, stimolando sentimenti e idee, comportamenti e azioni³⁴. I murales fungono da depositari delle memorie storiche delle due comunità. Rappresentano gli eventi e i personaggi chiave, gli eroi, le lotte e i simboli che aiutano la gente a ricordare, e ad assimilare i valori ad essi associati. Contribuiscono cioè alla ricostruzione delle memorie³⁵, fungendo da potenti mezzi di mobilitazione politica per entrambe le comunità³⁶.

5. Dialettiche interne

La conseguenza è che in entrambi gli insiemi di murales si riscontra più una tendenza a costruire i propri valori (e prospettive) che a decostruire quelli dell'altra parte – anche se va detto che spesso l'affermazione dei valori di una parte implica la negazione di quelli dell'altra. Inoltre, anche se i murales lealisti e quelli repubblicani riguardano la mobilitazione in favore di questioni divergenti, se non addirittura opposte, in genere fra di essi non si istaura una dialettica, vale a dire che ognuna delle due comunità ha i propri murales e di solito nessun murale viene dipinto in reazione ad uno precedentemente dipinto dagli altri (solo in certi casi i murales sono diretti verso l'altra comunità, ad esempio quando invitano i suoi membri a stare fuori da determinate zone; in rari casi vengono usati motivi opposti, ad esempio una parte è solidale con la Palestina e l'altra con Israele e così via).

A volte si può invece assistere ad una dialettica interna fra murales appartenenti a

³³ Ivi, pp. 105 e 39.

³⁴ Si veda lo schema di interazione fra immagine-atteggiamenti-sentimenti-comportamento in L. Bryson-C. McCartney, *Clashing Symbols. A report on the use of flags, anthems and other national symbols in Northern Ireland*, Belfast 1994, p. 33.

³⁵ Si veda M. Halbwachs, *On Collective Memory*, edited by L.A. Coser, Chicago-London 1992 e anche A.L. Tota, *Sociologie dell'arte. Dal museo tradizionale all'arte multimediale*, Roma 2002, pp. 77-97.

³⁶ Cfr. B. Rolston, *Politics and Painting*, op. cit., p. 123 e J.A. Sluka, *The Politics of Painting: Political Murals in Northern Ireland*, in *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, edited by C. Nordsham and J. Martin, Los Angeles 1992, pp. 190-216, che parla di una funzione di «socializzazione politica».

gruppi diversi nella stessa comunità. Ad esempio a Bullymurphy (Belfast ovest) c'è un murale repubblicano che parla di pace e di smilitarizzazione, con una colomba che, riportando a casa un soldato britannico, dice «è tempo di pace» e il soldato replica «è tempo di andare» (*time for peace – time to go*). Questo murale, dipinto da Danny Devenny, è stato sponsorizzato dalla PIRA (IRA Provisional o semplicemente IRA) che ha abbracciato il processo di pace, ma qualcuno, che non ha fatto altrettanto, ha scritto alla base del murale «RIRA – la lotta continua» (*the fi[g]ht's on*). Slogans e graffiti simili a questo, come «nessun disarmo» (*no decommissioning*), compaiono anche a Derry e in alcuni villaggi del Nord e nella città di Dundalk nella Repubblica, ma la maggioranza dei graffiti e dei murali repubblicani appartiene ai *Provisionals* e alla loro ala politica, lo Sinn Féin, da cui vengono usati anche a scopo di “educazione politica”. Ad esempio, quando l'IRA ha dichiarato il cessate il fuoco, alcuni murali sono stati utilizzati per aiutare i nazionalisti ad accettare la pace, persuadendoli che non si trattava di una resa, ma della continuazione della lotta con altri mezzi; e, quando è stato siglato il *Good Friday Agreement* e poi si è formato l'esecutivo, i murali sono serviti a spiegare che l'Assemblea di Stormont era uno sviluppo politico positivo. Nella primavera-estate del 2002, invece, i murali sono stati impiegati per preparare la comunità al comunicato del 16 luglio, nel quale l'IRA chiedeva scusa per i civili morti in seguito alle proprie azioni e riconosceva il dolore causato ai combattenti dell'altra parte, usando espressioni quali “scuse sincere” e “errori del passato”, che attivisti e *supporters* locali avrebbero potuto giudicare altamente offensive. Ma ciò non è accaduto e credo che i murali abbiano giocato un ruolo importante in questo senso. Infatti, sette settimane prima che fosse diffuso il comunicato, sette nuovi murali sono stati “inaugurati” durante una grande cerimonia a Bullymurphy, il quartiere di Belfast ovest che è divenuto il simbolo della lotta e della resistenza repubblicana³⁷. Ritraggono attivisti locali dell'IRA, donne e uomini armati, insieme a civili che compiono le normali azioni della vita quotidiana. I volti non sono mascherati, come erano nei murali dipinti negli anni precedenti (e come continuano ad essere in molti murali lealisti), ma sono ritratti veri basati su fotografie: «i paramilitari sono mescolati ai civili, fanno parte della comunità: questi murali sono stati sponsorizzati per commemorare e riconoscere il ruolo dell'IRA»³⁸. Letto con questi murali in mente, il comunicato di scuse assume una luce nuova e la comunità può comprendere che il ruolo dell'IRA non è stato dimenticato. Ma questo ruolo, con quei mezzi, appartiene al passato e il passato deve essere “ricordato”, non ripetuto.

La parte lealista appare più divisa, e i murali sono recentemente diventati dei mezzi per delimitare il territorio interno, dominato da un gruppo paramilitare o dall'altro.

³⁷ Cfr. C. De Baroid, *Ballymurphy and the Irish War*, Foreword by B. McAliskey, London-Sterling 20002 e G. Adams, *Prima dell'alba. Autobiografia del leader del movimento di liberazione irlandese*, Roma 1999. La cerimonia si è tenuta il 26 maggio 2002 (fonte: *An Phobhacht/Republican News*).

³⁸ B. Rolston nell'intervista citata.

Ad esempio a Sandy Row c'è un grosso murale con lo slogan “*You are Now Entering Loyalist South Belfast*” e, poiché è firmato UDA (*Ulster Defence Association*), ciò significa che questo è un suo territorio e che la UVF è in minoranza. Anche a Belfast est la UDA e gli UFF (*Ulster Freedom Fighters*) sono visibilmente prevalenti, e un murale che è stato ridipinto almeno due volte con colori sempre più forti, recita: «Fino a quando cento di noi resteranno in vita, non consentiremo mai in nessun modo di sottometterci agli Irlandesi, perché non è per la gloria, gli onori o la ricchezza che combattiamo, ma solo per la libertà, che nessun uomo perde se non con la propria vita».

Un altro murale a Belfast est mostra la mitica figura di Cuchulainn accanto ad un combattente della UDA, con scritto a destra «Cuchulainn. Antico difensore dell'Ulster dagli attacchi irlandesi. Più di 2000 anni fa» e a sinistra «Odierni Difensori dell'Ulster». Cuchulainn compare anche in alcuni murali repubblicani, ad esempio in uno dipinto ad Armagh con i simboli delle quattro provincie irlandesi e la scritta, in gaelico, «Io sono l'Irlanda, grande è la mia gloria» (e nel General Post Office di Dublino c'è una sua statua a commemorare la rivolta di Pasqua). Questo è uno dei rari casi in cui una stessa figura simbolica viene impiegata da entrambe le parti per comunicare due opposti insiemi di significati – il che è reso possibile dal suo inserimento in due differenti contesti simbolici³⁹. È curioso che, secondo il racconto mitico, Cuchulainn – il più grande guerriero celtico – fu concepito proprio a Newgrange.

Conclusione

Se le mie considerazioni sono state corrette, attraverso i murali abbiamo osservato alcuni aspetti della condizione umana in questa società divisa – determinata dalle conseguenze della separazione sociale e causata da un conflitto dovuto a molti fattori e radicato in due opposte concezioni di ciò che la libertà politica è o dovrebbe essere. Su questa particolare realtà non si sono interrogati molti filosofi⁴⁰. Io ho tentato

³⁹ Cfr. J. Santino, *Signs of War and Peace. Social Conflict and the Use of Public Symbols in Northern Ireland*, New York 2001, pp. 39-41. Su Cuchulainn: S. Botheroyd-P.F. Botheroyd, *Mitologia celtica. Lessico su miti, dèi ed eroi*, a cura di S. Canavese, Aosta 2000, pp. 79-83.

⁴⁰ A parte le brevi considerazioni di Glover nella III parte di *Humanity*, l'unico filosofo, almeno a mia conoscenza, che abbia scritto sulla questione irlandese (a meno che non si voglia risalire a Marx e Engels: *L'Irlanda e la questione irlandese*, introduzione di L. Golman, Roma-Mosca 1975) è Richard Kearney, che nel libro *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, London-New York 1997, propone una sovranità mista (anglo-irlandese) sull'Ulster nel contesto di una federazione europea di Stati su modello kantiano integrata con un regionalismo burkeano; un universalismo di diritti e un particolarismo di responsabilità dovrebbero essere collegati (e operanti) nell'ambito di accordi reciproci. Se, ad eccezione di Kearney, i filosofi hanno taciuto sulla questione irlandese, non così hanno fatto altri studiosi. Chi volesse avere un'idea delle tante

di capirla, per quanto possibile, attraverso una sua particolare (e originale) manifestazione: i murales. Certo, sono ben consapevole della differenza ontologica fra i simboli (quali i murales sono) e le realtà che essi rappresentano. Come ha osservato Anthony Buckley proprio a proposito dei simboli nord-irlandesi, «il dito che indica la luna non è la stessa cosa che la luna [...] I simboli di ogni tipo hanno la loro importanza, ma non devono essere confusi con ciò che rappresentano»⁴¹. Non essendo in grado di raggiungere la luna, ho deciso di guardare al dito che la indica. Tenterò forse di esplorare la luna in un'altra occasione. Mi limito per ora a concludere questo breve viaggio fra i murales dell'Ulster con una riflessione.

In questo momento, soprattutto a Belfast, i murales non aiutano le relazioni fra le due comunità, anzi sottolineano quella divisione interna che rende la città «due» invece che «una», facendo emergere le differenze, invece di mettere in evidenza le somiglianze. I murales sono ancora lontani dal rappresentare un qualsiasi «incontro» fra nazionalisti e unionisti: nessuno di essi raffigura due mani che quasi si toccano attraversando la linea divisoria, come in una famosa scultura di Derry/Londonderry e non c'è alcun segnale che faccia pensare ad una possibilità di questo tipo per gli anni a venire. Tuttavia, la loro esistenza testimonia una pratica artistico-politica comune che, in sé, supera già la divisione. Come ha scritto Octavio Paz, «la democrazia è dialogo e il dialogo apre le porte alla pace; perché il dialogo mantiene le differenze, ma crea una zona nella quale le alterità coesistono e si intrattengono. Affinché il dialogo si realizzi, dobbiamo affermare ciò che siamo e, nello stesso tempo, riconoscere l'altro nella sua irriducibile differenza»⁴².

interpretazioni può fare riferimento all'ancora fondamentale volume di John Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, Foreword by G. FitzGerald, Oxford 1990. Whyte classifica le varie teorie sul conflitto in quattro tipi di approccio: nazionalista tradizionale, unionista tradizionale, marxista e del conflitto interno, che è quello prevalente. Invoca poi un cambiamento di paradigma in senso kuhniano e suggerisce che, data la varietà di situazioni contenute nell'Irlanda del Nord, «è forse irrealistico ricercare un'unica soluzione che copra l'intera regione», mentre sarebbe più opportuno pensare a «different arrangements for different areas». I murales però – e le comunità di cui sono espressione – non sembrano avere recepito soluzioni del tipo di quelle delineate da Kearney e da Whyte e continuano a sostenere il mantenimento dell'unione con la Gran Bretagna da un lato e l'unificazione con la Repubblica d'Irlanda dall'altro.

⁴¹ A.D. Buckley *Daring Us to Laugh: Creativity and Power in Northern Irish Symbols*, Introduzione in *Symbols in Northern Ireland*, cit., pp. 1-21, pp. 17-18.

⁴² In *Humboldt 83*, München 1984, citato in A. Ortiz-Osés, *Conflicto político y mediación cultural*, in *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*, coords. J. Beriain y R. Fernández Ubieta, Barcelona 1999, pp. 45-63, alla p. 45. Per un confronto fra il conflitto in Ulster e quello nei Paesi Baschi e in altre società divise si veda la II parte del volume *Northern Ireland and the Divided World. Post-Agreement Northern Ireland in Comparative Perspective*, edited by J. McGarry, Oxford 2001. Cfr. anche *Researching Violently Divided Societies*, edited by M. Smyth and G. Robinson, London-Tokyo-New York-Paris 2001.

Quale ontologia per l'ermeneutica? Per una ripresa dell'ontologia

Rosaria Longo

1. Implicanze ontologiche dell'interpretazione

L'ontologia «si annuncia» in quella «figura coerente dell'essere che noi siamo», e, poiché siamo *da sempre* in situazione ermeneutica, «noi siamo esistenza interpretazione, ma al tempo stesso esistenza interpretata: struttura e presupposto ontologico di un denso rapporto di segni e di simboli, in una dinamica di una complessa ed interdependente esplicitazione-comprensione»¹. Implicata nella dinamica della interpretazione, l'ontologia della comprensione è ancora un'ontologia, ma quali sono le implicazioni ontologiche dell'interpretazione? Sia pure nelle diverse prospettive l'ermeneutica contemporanea assume carattere ontologico per il modo in cui partecipa del problema dell'essere e della verità come accadere dell'essere². A partire dall'ermeneutica dell'effettività Heidegger recupera il senso profondo del domandare filosofico nei caratteri più propri e originari della vita: la storicità e la fatticità. Muovendo dalla critica della tradizione metafisica egli ricerca nell'esserci (*Dasein*) la via di accesso radicale e originaria al problema dell'essere, ridotto a ente dalla metafisica della presenza. Egli riconduce lo sguardo fenomenologico «dall'ente alla comprensione dell'essere di questo ente», e fonda ogni interpretazione nella comprensione, nel circolo della comprensione, quale «espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso»³. Nel costituirsi del circolo la verità (*aletheia*) si dà come apertura del rapporto ermeneutico fra l'esserci e il mondo. La verità è l'apertura al mondo propria dell'esserci, che accade come «quella domanda che, chiedendo chi siamo noi stessi, indica nella direzione della possibilità

¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano 1977: Prefazione di A. Rigobello, p. 14; cfr. anche p. 37.

² Cfr. G. Vattimo, *Introduzione* a H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano 1983, pp. XXVII-XXVIII. Ivi Vattimo rileva come Gadamer, Pareyson e Ricoeur «sviluppano un discorso ontologico sul problema dell'interpretazione», anche se ciascuno «in modo diverso». Tuttavia il loro confronto è possibile, anzi auspicabile, perché tutti e tre i pensatori si muovono nell'orizzonte di una ripresa della filosofia come ontologia ermeneutica, «orientata ad una rinnovata meditazione sul linguaggio».

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano 1976, pp. 194-195.

che l'uomo sia non solo il custode dell'ente non nascosto, ma anche il guardiano dell'essere-aperto dell'essere»⁴. Abitare la verità implica l'appartenenza interpretativa. L'«estatico stare-dentro nella verità dell'essere è il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere», dice Heidegger, assumendolo nella cura, nella meditata e parsimoniosa cura del dire, che porta la parola inespressa dell'essere al linguaggio storico⁵. L'esperienza della verità è progetto storico, temporalizzazione dell'essere-aperto del senso, esposto permanentemente all'essenza originaria della verità, che è libertà destinale di essere, libertà di assumere la storia dell'essere «nella sua più iniziale verità al riparo dell'essere stesso»⁶.

1.1 L'ambiguità dell'essere e la questione del senso

Che l'essenza originaria della verità sia la libertà ri-apre l'orizzonte della domanda fondamentale sull'essere: «Perché in generale v'è l'essente e non piuttosto il nulla?», domanda che si dà alla fine della prolusione *Was ist Metaphysik?* (1929), annunciando e teorizzando il nesso strettissimo tra libertà e nulla. La tesi che il nulla della libertà sia mantiene l'ente nella possibilità del non essere e implica di poter fare della libertà, dell'abisso della libertà, un problema autentico, un problema ontologico esistenziale. Alla luce dei concetti di esistenza, persona, interpretazione e soprattutto libertà, Pareyson riattiva «quel programma d'una filosofia della libertà ch'era il vero proposito della filosofia moderna», se questa non ne fosse rimasta impedita dal nesso libertà-necessità: «il principio della dialettica vivente è la libertà con la sua storia, non la logica con la sua necessità»⁷. Confilosofando con Heidegger e con Schelling, Pareyson riattualizza il concetto di libertà, libertà originaria, quale facoltà del bene e del male, e tematizza l'essere come nulla di Heidegger, cogliendone le ambiguità e svolgendone le implicanze ai fini di una ontologia della libertà⁸. Principio dell'ambiguità originaria è la libertà, cui è appesa e sospesa l'intera realtà, dice Pareyson, radicalizzando Heidegger fino a concepire l'essere stesso come libertà. Pareyson di fatto «pone mano ad un altro inizio», andando oltre Heidegger. La sua libertà ontologica, fondamento che si nega sempre come fondamento, libertà abissale, fa

⁴ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie* (1937-38), tr. it. di U. M. Ugazio, Milano 1990, p. 134.

⁵ Cf. r. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1947), tr. it. a cura di F. Volpi, Milano 1987, pp. 283-289 e 312.

⁶ Ivi, p. 289.

⁷ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1995, pp. 8-10 e 174; cfr. anche pp. 449-457.

⁸ Cfr. ivi, pp. 460-461: «Ma questo "nulla" significa essenzialmente la riserva dell'essere per non essere confuso con gli enti, e non una negatività come quella del male [...]. Heidegger, restando al primato dell'essere è rimasto bloccato, e non ha potuto comprendere la radicalità del nulla quand'esso si coniuga con la libertà».

appello ad un linguaggio, invocato ad esplorare l'abisso per dar conto della drammatica situazione dell'uomo, smarrito nell'ambiguità della tragica libertà, che è *inizio* e *scelta* insieme. Ma quale linguaggio può indagare questa storia se non quello del mito, che racconta fedelmente gli atti imprevedibili e i fatti indeducibili della libertà? Il problema del male è centrale nella ontologia esistenziale di Pareyson, che indica nel mito, come arte e religione, il luogo in cui il male si mostra «in tutta la sua incandescenza». Il linguaggio logico della filosofia ha miseramente fallito nel trattare i problemi della libertà e del male. D'altronde della libertà e del male se ne può parlare solo in termini mitici: un'ermeneutica del mito, «che rispetti il mito in sé stesso» può «chiarirne il significato ampiamente umano e trarne sensi universali», che possono interessare ogni uomo impegnato ad esercitare nel mondo la libertà ch'egli stesso è. Il senso del mondo, della realtà, della vita è affidato alla liberissima scelta dell'uomo, che è libertà in atto, libertà negativa, che sperimenta l'assurdità del mondo e libertà positiva, che decide di restituirgli quel senso, senza il quale ne va della sua stessa esistenza come libertà.

Il problema del senso dell'essere è posto da Heidegger, ma come? Il senso per Heidegger è «l'articolabile dell'aprire comprendente», ciò che viene articolato nell'interpretazione e che già nella comprensione si dà come articolabile: «il *senso* è la vita stessa del *discorso* e del suo dire, ma non viene detto dal *discorso* né può trovarsi in alcuno dei *significati* messi in gioco dal dire», perché «limite della significatività dei significati»⁹. In *Sein und Zeit* l'ermeneutica non è l'arte dell'interpretazione, né l'interpretazione stessa, «bensì piuttosto il tentativo di determinare l'essenza dell'interpretazione sulla base dell'ermeneutico»¹⁰, e cioè sulla base dell'originario rapporto interpretativo, che collega l'uomo al mondo e a se stesso. Negli scritti ulteriori ad *Essere e tempo* Heidegger non fa più uso dei termini 'ermeneutica' ed 'ermeneutico', ma è noto che egli non prese congedo dall'ermeneutica, piuttosto dalla dimensione esistenziale di essa per volgere lo sguardo e approfondire ontologicamente l'ermeneutica della *Seinsgeschichte*, della storia dell'essere, che non è l'essere dell'ente, ma l'essere in se stesso e nella sua radicale differenza dall'ente.

Pensare l'essere per il secondo Heidegger, attento solo al destino, invio (*Geschick*) dell'essere, significa rispondere all'appello della sua essenza: «il rispondere nasce dall'appello e si consegna ad esso»¹¹, decidendo di affidare l'esistenza al proprio se-Stesso, all'«unica autorità che un esistere libero possa riconoscere di fronte alle pos-

⁹ A. Masullo, *Logos e pathos tra ermeneutica e filosofia pratica*, in AA. VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*. «Atti» del Convegno internazionale (Catania, 1987), Venezia 1990, p. 182.

¹⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. di A. Caracciolo-M. Perotti, Milano 1973, pp. 90-91.

¹¹ M. Heidegger, *Postilla a La cosa* (1950), in *Saggi e discorsi*, Milano 1980, p. 122.

sibilità ripetibili dell'esistenza»¹². In tal modo Heidegger libera l'ermeneutica dai vincoli «umanistici» dell'esistenza per dedicarsi ad un'ermeneutica puramente ontologica. Ma in che senso può ancora dirsi ermeneutica la sua ontologia? In quanto destino la decisione è libertà che *rinuncia* a determinarsi come storicità inautentica, a disperdersi cioè nella quotidianità, per recuperare la sua specifica consistenza nell'attimo, carico della già *es-tesa* temporalità ad-veniente, ovvero di quel dilatarsi estatico che caratterizza la temporalità dell'esserci¹³. Il dispiegamento di sé è costitutivo della temporalità e si articola ancora come interpretatività (*Ausgelegtheit*) di ciò che esso stesso è stato, esplicitando così lo sfondo del suo stesso progettare, sfondo ontologico, impegnato a rendere ancora possibile l'esperienza del mondo. Lo sfondo dell'esserci è lo sfondo dell'essere e della sua dinamica temporale, sfondo che si dà come temporalizzazione dell'esserci e dell'essere attraverso l'interpretazione, che è de-costruzione dell'essere come *differenza ontologica*.

2. L'ermeneutica come esperienza ontologica

Nella *Destruction* si annuncia il pensiero della differenza tra essere e ente, nonché il differire stesso per il quale il pensiero ripercorre la storia dell'essere senza giungere ad una presenza effettivamente dispiegata, in quanto «pensiero legato alla tradizione dell'invio destinale di essere». L'«ontologia della provenienza», indicativa del destino dell'essere, implica «un'assunzione radicale della propria storicità cor-rispondente alla modernità, alla storia dell'essere nella modernità, che è anzitutto storia della scienza-tecnica»¹⁴. Ma, implicata nell'«ontologia della provenienza», l'ermeneutica si dà ancora come esperienza di verità, aperta all'ascolto del senso della «trasformazione dell'essere, prodotta dalla razionalizzazione tecnico-scientifica del nostro mondo»¹⁵? In quanto ascolto del linguaggio il pensiero è ancora ermeneutica, ermeneutica dell'ascolto, che è anche annuncio di ciò che specularmente la lingua dispiega in se stessa e la parola come apertura istituisce¹⁶. Tuttavia

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. cit., p. 468.

¹³ Interessanti sono le considerazioni sulla concezione heideggeriana del tempo avanzate da P. Ricoeur in *Temps et récit* (1985), tr. it., vol. III: *Il tempo raccontato*, Milano 1988, pp. 93-149; in particolare per ciò che riguarda i rapporti tra tempo dell'esistenza e tempo cosmico, rapporto problematico in Heidegger, cfr. ivi, pp. 133-149.

¹⁴ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari 1995, pp. 32-34.

¹⁵ Ivi, p. 136.

¹⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. cit., p. 105: «hermeneuein non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo il portare messaggio e annunzio. [...] Ciò che predomina nel rapporto dell'essenza dell'uomo con la Differenza è perciò il Linguaggio. È questo che determina il rapporto ermeneutico».

nella dimensione dell'ermeneutica come ascolto e come annuncio Heidegger privilegia la poesia come via di accesso all'essere, come messa in opera della verità nel triplice senso del donare (*Schenken*), del fondare (*Gründen*) e dell'iniziare (*Anfangen*). Hölderlin incarna l'esigenza di un pensiero poetante e rammemorante in contrapposizione al pensiero calcante della tecnica (*Ge-Stell*) e perciò rappresenta «il tentativo di pensare il destino metafisico occidentale in vista di un'apertura post-metafisica, di un "altro inizio", così come i Presocratici rappresentano il paradigma del pensiero pre-metafisico»¹⁷.

Sottraendosi «all'inerzia speculativa in cui il compimento della metafisica costringe», Heidegger radicalizza la sua prospettiva ontologica, indicando nel linguaggio poetico l'essenza rivelativa dell'essere, l'apertura stessa dell'essere, apertura originaria in cui l'esserci si trova già da sempre¹⁸. Tale radicalizzazione ha implicanze e conseguenze significative per il procedere ermeneutico dell'eredità di Heidegger¹⁹, inteso a scavare in quella domanda originaria dell'essere-linguaggio per tematizzarla ulteriormente e recuperarne la problematicità di senso all'interno del concreto esercizio interpretativo.

Con Heidegger la filosofia come ermeneutica sembra esaurirsi nella interpretazione della consumazione dell'essere: l'eccedenza di senso costituisce la risposta ultima alla domanda di senso, destinata a rimanere sospesa e contratta nel linguaggio poetico in attesa di un «altro inizio». Paradossalmente, enfatizzando la portata della riflessione filosofica, Heidegger viene a negare qualsiasi continuità tra il pensiero e il senso comune e dunque la stessa universalità dell'argomentare filosofico²⁰. Nella prospettiva da lui aperta, una prospettiva, segnata dal carattere «viatico» del suo pensiero e dalla aporeticità significativa della questione dell'essere, lasciata al suo destino, l'ermeneutica riprende il discorso, come a voler recuperare ciò che ancora restava da pensare.

¹⁷ F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Roma-Bari 1998, p. 53.

¹⁸ Ivi, pp. 54-55: «La pubblicazione della raccolta di saggi *In cammino verso il linguaggio*, in cui viene messa in risalto la cooriginarietà di essere e linguaggio, cadeva proprio in un periodo in cui andavano affermandosi nella linguistica e nella filosofia del linguaggio tendenze che agli occhi di Heidegger non potevano apparire che come fraintendimenti dell'essenza del linguaggio, come una sua riduzione a mero strumento e funzione o a oggetto di tematizzazione logica e scientifica».

¹⁹ F. Bianco, *Pensare l'interpretazione*, Roma 1992, p. 102: «Heidegger tratterà un solco profondo tra sé e tutti i tentativi contemporanei di sviluppare l'ermeneutica come strumento metodico per la fondazione della conoscenza storico-sociale, avviando una sostanziale svalutazione di ogni esigenza di rigore logico e di controllo intersoggettivo, senza dei quali nessun sapere scientifico può costituirsi, neppure nell'ambito delle scienze umane e sociali».

²⁰ Cfr. F. Vercellone, *Interpretare le immagini del mondo*, in «Filosofia '87», a cura di G. Vattimo, Bari 1988, p. 190.

2.1 Ontologia ermeneutica come ontologia linguistica

Gadamer, rimanendo fedele all'istanza di storicità come *appartenenza*, sviluppa la tesi dell'interpretazione come articolazione interna alla tradizione storica, cui l'interpretazione *appartiene* e della quale dispone *linguisticamente* in quanto ne è comprensione. Il problema di Gadamer è quello di poter ricavare dalla radicalizzazione ontologica operata da Heidegger «qualcosa per la costruzione di un'ermeneutica storica»²¹. Gadamer intende cioè collegarsi al significato *trascendentale* che Heidegger affida al comprendere per tematizzare la storicità del comprendere, al fine di mostrare come «la realtà della tradizione non costituisce di fatto tanto un problema di conoscenza quanto piuttosto un fenomeno di appropriazione spontanea e produttiva del contenuto trasmesso»²². La comprensione per Gadamer accade all'interno di un «dialogo con la storia», un dialogo fondato sul primato della domanda, quale orizzonte di senso di molteplici possibili risposte. Si tratta di un dialogo positivo con la tradizione filosofica, un dialogo che intende riannodare quei legami con la tradizione resi problematici anche dall'influsso del positivismo nelle scienze umane e nella filosofia. Gadamer recupera così la tradizione umanistica e con essa la filologia e annuncia la riabilitazione del contenuto oggettivo della filosofia di Platone e di Hegel.

Riconoscendo la tradizione come momento costitutivo dell'atteggiamento storiografico, aperto «permanentemente» all'interpretazione, Gadamer ripensa la storia dell'ermeneutica, avanzando l'esigenza di seguire Hegel, piuttosto che Schleiermacher, nel processo di *mediazione*, operato dalla coscienza storica²³. In riferimento a Hegel il problema ermeneutico diviene un processo di integrazione tra passato e presente, un processo che si realizza attraverso un'esperienza di verità, che «modifica effettivamente chi la fa», determinando il modo stesso di stare al mondo, come avviene per l'esperienza estetica. Il nesso gadameriano verità-«integrazione» accade heideggerianamente nella storicità dell'esperienza ermeneutica, un'esperienza destinata a svolgersi infinitamente nella sua essenziale linguisticità. Il procedere gadameriano si fa radicalmente extrametodico rispetto all'analitica dell'effettività; il comprendere è storicamente condizionato: la lingua apre le diverse epoche in cui l'essere si storicizza e nell'atto della comprensione, che accade come esperienza storica di verità, si realizza quella *fusione di orizzonti*, per la quale «l'orizzonte storiografico mentre si costituisce viene anche superato»²⁴.

Come autosvelamento di senso l'ermeneutica si identifica con la filosofia e

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 310.

²² H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1963), tr. it. di G. Bartolomei, Napoli 1988, p. 47.

²³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., pp. 207 e 211.

²⁴ Ivi, p. 357.

abbraccia tutte le esperienze umane in quanto esperienza linguistica, impegnata concretamente a recuperare attraverso i contenuti della tradizione la sua universalità nella linguisticità ontologica. La filosofia è inserita così nel dialogo continuo della trasmissione storica, affidata al *medium* delle lingue naturali; «il linguaggio filosofico riflette quella performatività che caratterizza la tradizione in generale: essa è insieme costantemente *Sprachfindung* e *Sprachkritik*, invenzione linguistica e critica del linguaggio»²⁵. Come ontologia linguistica l'ermeneutica gadameriana è intesa a soddisfare l'esigenza della continuità dei significati nel loro transitare dal «senso comune», la sola istanza critica che decide della qualità del pregiudizio storico, alla codificazione filosofica e come tale essa entra in dialogo con tutte le correnti filosofiche contemporanee, che pongono in primo piano il problema del linguaggio²⁶.

3. Implicanze ideologiche

Nel dibattito filosofico sul problema del linguaggio si insiste soprattutto sul fatto che il linguaggio è il luogo della comunicazione, della costitutiva trasmissione della tradizione, ma *anche* il luogo della distorsione, perché strumento di dominio, inteso a legittimare l'organizzazione dei rapporti di potere, per cui il linguaggio è anche ideologia²⁷. Ermeneutica filosofica e critica delle ideologie non possono tuttavia incontrarsi, perché esse «parlano ciascuna da un luogo diverso» pervenendo a posizioni, che sembrano del tutto inconciliabili: Gadamer lega il destino dell'ermeneutica alle «scienze umane», scienze che riprendono nel presente le eredità culturali e che riconoscono l'autorità della tradizione, cui è subordinata l'eventuale istanza critica. Habermas fa appello alle «scienze critico-sociali», intese a scoprire quelle forme di relazioni di dipendenza «ideologicamente cristallizzate» per trasformarle criticamente. Pertanto Habermas accusa Gadamer di aver ontologizzato l'ermeneutica, ontologizzando la lingua, che è una «competenza comunicativa» da sempre distorta, lasciando erroneamente

²⁵ F. Vercellone, *Interpretare le immagini del mondo*, in *op. cit.*, pp. 194-195.

²⁶ Cfr. AA.VV., *Il pensiero ermeneutico*, a cura di M. Ravera, Genova 1986, p. 18 e, per l'attuale riflessione sulla teoria dell'interpretazione, pp. 247-277.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), tr. it. a cura di G. Bonazzi, Bologna 1970, pp. 66-67. Cfr. anche AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), tr. it. cit., pp. 66-70. Ivi è raccolto il dibattito svoltosi alla fine degli anni Sessanta tra vari studiosi, appartenenti a diverse scuole di pensiero, e Gadamer. Si tratta di una controversia segnata da diverse tappe storiche, che sta a mostrare come *Verità e metodo* abbia suscitato discussioni e ripercussioni nei vari ambiti del sapere filosofico: epistemologico, estetico, storiografico, teologico e linguistico. Dal dibattito emergono due diversi modi di intendere e di fare filosofia e il compito di una mediazione è ancora oggi in discussione.

intendere che il *consensus* sia qualcosa di costitutivo nell'essere, mentre il *consensus* per Habermas è sempre un dover essere, mediato dalla riflessione, dall'*auto-riflessione*, che regola l'approccio critico, collocandosi al di sopra della coscienza ermeneutica. Gadamer, rifiutando qualsiasi revisione metodica della tradizione, ha fatto valere il principio, su cui fonda lo stesso primato della tradizione, principio per il quale il linguaggio naturale, come ultimo metalinguaggio è quello a cui ogni linguaggio tecnico rimanda²⁸. Il linguaggio è infatti, quella «coscienza dotata d'efficacia operatrice di storia»²⁹ orientata a schematizzare "previamente" tutte le nostre possibilità di conoscenza. Rispetto ad essa ogni ricercatore, compreso colui che opera nel campo delle scienze naturali, non è mai del tutto indipendente, così come non è indipendente dalla società e da tutti i fattori del suo ambiente³⁰. Se l'ermeneutica rivendica una competenza linguistica naturale, la critica delle ideologie rivendica una meta-ermeneutica per teorizzare le deformazioni della competenza comunicativa.

Tuttavia l'emancipazione si attua solo facendo i conti con quella stessa eredità culturale in cui il soggetto portatore dell'ideologia è calato. In fondo è la storia il referente della sua critica e la storia significa anche e soprattutto tradizione, come rileva Ricoeur, che si inserisce in questo dibattito con la proposta di un'«ermeneutica critica», intesa a rivendicare la sua universalità, coniugando l'«esperienza di appartenenza con la messa a distanza alienante»³¹. In Heidegger la preoccupazione di radicare il circolo ermeneutico impedisce di riproporre la questione epistemologica in termini critici. L'unica critica interna alla sua ontologia è la decostruzione della metafisica, che non si presta ad un confronto diretto con i presupposti epistemologici delle scienze umane. In Gadamer, che «urbanizza la provincia heideggeriana», si ripropone la questione critica nel cuore stesso della comprensione: l'intreccio tra precomprensione e pregiudizio crea problema, e tuttavia Gadamer non vuole riconoscere alcuna istanza critica, anzi già nella sua opera *Verità e Metodo* c'è una iniziale situazione di alternativa, che impedisce di far posto ad una critica delle ideologie.



²⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), tr. it. a cura di G. Ripanti, Brescia, 1979, pp. 78-85 e in part. 88-89.

²⁹ H. G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966), tr. it. in AA. VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, Bologna, 1967, p. 117.

³⁰ F. Bianco, *op. cit.*, p. 149: «Questa rivendicazione avvalorata la sua teoria, che non solo riprende [...] importanti intuizioni weberiane, ma si ricongiunge idealmente a conclusioni cui perverrà, seguendo strade diverse, l'epistemologia postempirista nel dibattito degli ultimi decenni avviato dalle tesi innovatrici di Thomas Kuhn».

³¹ P. Ricoeur, *Herménétique et critiques des idéologies* (1974), tr. it., *Tradizione o alternativa*, a cura di G. Grampa, Brescia 1980, p. 120.

4. L'ontologizzazione dell'ermeneutica

Prendendo le mosse dalla problematica del testo, dell'esegesi, della filologia, Ricoeur mostra come la distanziamento appartiene proprio all'interpretazione non come suo contrario ma come sua condizione: «la scrittura non si riduce affatto alla fissazione materiale del discorso; questa è la condizione di un fenomeno ben più fondamentale: l'autonomia del testo». Per essa l'opera in quanto tale trascende le sue condizioni psico-sociologiche di produzione e si apre ad una serie illimitata di letture, *decontestualizzandosi e ricontestualizzandosi* sempre in modi diversi. Prolungando questa analisi, Ricoeur sposta l'accento gadameriano, dicendo che «la messa a distanza che la scrittura rivela è già presente nel discorso stesso», per cui la scrittura porta a compimento la vocazione più profonda del discorso. Ne risulta che la categoria sotto la quale si deve collocare il *discorso* non è più quella della scrittura, ma quella dell'opera, cioè «una categoria che dipende dalla *praxis*», dal lavoro. In quanto «opera», «il discorso, a differenza del semplice discorso di conversazione, che entra nel movimento spontaneo della domanda e della risposta, "fa presa" in strutture che richiedono una descrizione e una spiegazione, capaci di mediare la "comprensione"»: l'ermeneutica si costituisce attraverso la mediazione della spiegazione strutturale, che mette allo scoperto la *semantica profonda* del testo, per cui verità e metodo costituiscono un processo dialettico e la *ricostruzione* è il cammino della comprensione, come vuole Habermas, anche se le condizioni di attuazione non rimandano propriamente all'«ermeneutica del profondo», ma all'opera in generale³².

Accogliendo la distinzione di Frege tra *sensu* e *referenza*, per la quale il senso dell'opera è la sua organizzazione interna, mentre la referenza è il modo d'essere che si dispiega davanti al testo, Ricoeur prende le distanze dall'ermeneutica romantica: «non si tratta di cercare un'intenzione nascosta dietro il testo, ma di dispiegare un mondo davanti ad esso», proprio come accade nel linguaggio poetico, là dove la finzione è il cammino della ridefinizione. Il testo apre una realtà e perciò comporta la possibilità di una critica del reale; il modo d'essere del mondo aperto dal testo è il mondo del possibile, dei «miei possibili più propri», come dice Heidegger, e quindi il mondo del poter essere e qui sta la forza sovversiva dell'immaginario: paradossalmente la realtà è ridefinita solo nella misura in cui il discorso si avvicina alla finzione. L'autentica comprensione di sé, dice Ricoeur con Heidegger, ma anche con Gadamer, è quella che si lascia istruire alla «cosa del testo»: «comprendere non è proiettarsi nel testo, ma esporsi al testo; è ricevere un io più vasto dall'appropriazione delle proposte di mondo che l'interpretazione rivela». Spingendo al limite questa suggestione, Ricoeur, che non tradisce la dimensione fenome-

³² Cfr. *ivi*, pp. 122-123.

nologica della sua ermeneutica, aggiunge: «è come se la soggettività del lettore venga messa in sospenso, resa irreale, messa in potenza proprio come il mondo stesso aperto dal testo». In questa idea di «variazione immaginativa dell'ego» c'è la possibilità fondamentale per una critica delle illusioni del soggetto. «La distanziamento da se stessi richiede che l'appropriazione delle proposte di mondo offerte dal testo passi per la disappropriazione di sé», per cui «la critica della *falsa coscienza* può divenire parte integrante dell'ermeneutica e conferire alla critica delle ideologie la dimensione meta-ermeneutica che Habermas le assegna»³³. Interpretare la storia come progetto in cui l'ideologia segna la differenza fra l'essere, il rappresentarsi e il duplicarsi dell'immagine significa comprendere la cifra semiologica della realtà. Tra realtà e simbolo, dice Ricoeur, c'è sempre uno *scarto*, che tuttavia non deve essere interpretato in termini di distorsione, ma solo di rappresentazione mimetica. Lo scarto ci offre una verità «metaforica» simile a quella dei modelli delle scienze, che, pur identificandosi col reale, ne rappresentano la trascrizione. Anche il mito e la poesia sono trascrizioni in termini narrativi e in queste trascrizioni ciò che è in gioco non è il reperimento della realtà – attraverso il reperimento della trascrizione – ma solo una ridescrittura simbolica, che apre nuovi orizzonti di senso.

5. Emancipazione e comunicazione: una questione ontologico-interpretativa?

Il senso non è fissato una volta per tutte e gli avvenimenti possono essere raccontati e interpretati altrimenti, appesantendo o alleggerendo il «carico morale», legato al rapporto di debito nei confronti del passato. Ne deriva che tutte le distorsioni, anche quelle denunciate dalla critica delle ideologie, sono «distorsioni della capacità interpretativa degli uomini»³⁴, per cui l'interesse per l'emancipazione dovrà iscriversi necessariamente nell'azione comunicativa, che è il piano stesso in cui si esercitano le scienze storico-ermeneutiche. Oggi – che la realtà storica è entrata nella logica narrativa dell'identità tra mondo umano e mercato – la società sembra essere «un fenomeno ermeneutico globale», funzionale a un sistema manipolato, in cui i problemi di *praxis*, legati alla comunicazione, rischiano continuamente di essere repressi o comunque compromessi dall'inesorabile legge del movimento³⁵. Sicché l'ermeneutica non può ridursi

³³ Ivi, pp. 117-125.

³⁴ Ivi, p. 128.

³⁵ A. Dal Lago, *Il disagio della globalizzazione*, «Aut Aut», 289-290 (1999), p. 195: «Movimento spaziale, in quanto la riduzione e l'eliminazione di confini (economici e comunicativi) consente una circolazione sempre più ampia e rapida di beni, simboli e idee. Movimento temporale, poiché la supposta contemporaneità degli eventi comporta l'accelerazione dei tempi di decisione nei campi strategici dell'economia e della politica».

ad una «filosofia della proliferazione del senso», intesa a «radicalizzare il movimento di dissoluzione delle strutture «forti» della modernità»³⁶, perché ne va della sua ragion d'essere, che è quella di rispondere responsabilmente all'esigenza emancipativa del pensiero moderno, che rischia continuamente di essere messa in scacco dalla perdita dell'azione comunicativa, subordinata all'azione strumentale. Perché tale esigenza non resti appiattita o lasciata al suo destino, occorre che l'emancipazione s'incarni «nel risveglio dell'azione comunicativa», nella «ripresa creativa delle eredità culturali», che non si dà solo in una *fusione di orizzonti*, come se si trattasse di un progetto operativo da compiere sia pure all'infinito, ma nella capacità umana di reinterpretare il passato, riscrivendone il senso attraverso l'emancipazione. Così l'emancipazione è riconoscimento del debito e progettazione del futuro nell'esperienza del perdono. La «capacità di iniziativa» richiede una lunga «odissea», perché impervio è il cammino del riconoscimento di essere uomini agenti e sofferenti, memori e immemori nella pratica della storia, esseri viventi non sempre riconciliati felicemente, eppure sempre capaci di «riaprire il passato sull'avvenire»³⁷.

L'ermeneutica è l'anima dell'ontologia, di un'ontologia militante, stretta nel cerchio del lavoro costante dell'interpretazione-interpretata; un'ontologia aperta non allo spaesamento, ma al ritrovamento del senso della vita nelle pieghe dell'esistenza. Se la «competenza affettiva» della cura, comune ad ogni uomo, ci fa essere «vulnerabili abitanti di spazi umanizzati»³⁸, la competenza lavorativa della cura ci sollecita a riconoscere il debito nei confronti del passato per uscire dalla solitudine della colpa e riguadagnare nell'essere-con della condivisione la capacità d'iniziativa necessaria a ri-aprire il discorso del futuro.

³⁶ Cfr. AA.VV., *Il pensiero ermeneutico*, cit., *Presentazione* di G. Vattimo, p. IX. Cfr. anche G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 25-33.

³⁷ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tr. it. di D. Iannotta, Milano 2003, p. 650 e ss.

³⁸ I. Lizzola, *Aver cura della vita*, Troina (EN), p. 192.

Etica al femminile

Carla Poncina

"Donne ch'avete intelletto d'amore"...

1. Riflessione filosofica e contemporaneità

L'interesse della filosofia contemporanea per i temi etici si è fortemente accentuato a partire dal secondo dopoguerra, e non è difficile comprenderne le ragioni: guerre, totalitarismi, violenze inaudite hanno caratterizzato il secolo appena trascorso, indebolendo di molto tra gli uomini la fiducia in *"le magnifiche sorti e progressive"* e favorendo anche tra i filosofi un atteggiamento di maggiore umiltà. Questo ha significato di fatto non l'abbandono ma un ridimensionamento dell'eccesso di "tecnicismo" che rischiava di limitare il discorso filosofico all'interno della ristretta cerchia degli addetti ai lavori. In sostanza ci è parso di cogliere nell'ultimo scorcio del secolo appena trascorso una certa tendenza della filosofia ad uscire dalle accademie e dalle scuole per recuperare quella dimensione "politica" che l'aveva fortemente caratterizzata nel mondo antico. Mi riferisco naturalmente ai sofisti, a Platone, ad Aristotele, per indicare solo i nomi più famosi.

Negli ultimi tempi, a partire dai paesi anglosassoni, la voce dei filosofi si è fatta sentire attraverso i giornali e i media in generale e non è un segreto che alcuni di loro sono diventati, tra l'altro, "consiglieri dei principi". È questo il caso ad esempio di Hilary Putnam, le cui riflessioni e i cui suggerimenti sono stati sollecitati da ben due presidenti degli Stati Uniti relativamente ai problemi che travagliano quella società, e non solo quella: crisi dei valori, crisi della famiglia, inquietudine e disagio giovanili. Veniamo quindi al punto che ci interessa: i temi dell'etica hanno riacquisito forte visibilità all'interno del discorso filosofico. Quale ruolo hanno avuto, se lo hanno avuto, alcune grandi figure femminili in tutto questo? E quale riflesso può e deve avere tutto ciò nella pratica quotidiana dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria?

2. Etica al femminile

Se si considera ancor oggi valida la posizione di un grande del pensiero classico dell'Ottocento, J.G. Fichte, secondo il quale non si può esprimere filosoficamente altro che

la propria natura, vale a dire che la filosofia che si "ha" corrisponde necessariamente a ciò che si "è", allora è evidente che l'irrompere del pensiero femminile nel '900 ha rappresentato per il pensiero occidentale quasi una nuova nascita o, se si preferisce, una rinascita.

Altrettanto ovvio è che tutto ciò sia stato accompagnato da difficoltà e da gravi sofferenze sia sul versante dell'accettazione e dei riconoscimenti da parte dei filosofi accademicamente accreditati, sia per quanto concerne il vissuto delle singole pensatrici. Mi riferisco qui in particolare ad Hannah Arendt ed a Simon Weil, autrici il cui spessore teoretico viene ormai ampiamente riconosciuto, ma meritano di essere ricordate almeno Edith Stein e Maria Zambrano, donne esemplari sia dal punto di vista del "vissuto" che del "pensato", e altre ancora potrebbero aggiungersi in una ideale filiera del genio femminile emerso nel '900.

Un libro di piccola mole ma assai interessante ha dedicato a tutte costoro Laura Boella. Il titolo: *Cuori Pensanti*, quasi un ossimoro, tratto dal *Diario di Etty Hillesum*¹, mi ha molto colpito e suggerisce di per sé una traccia di lettura: la "discesa in campo" delle donne nell'ambito della riflessione filosofica sembra aver sollecitato un riavvicinamento tra pensiero e vita che in alcuni casi o in singoli pensatori sembrava essersi allentato. Ciò si è verificato forse a scapito di quella sistematicità, di quel rigore, che appaiono intensamente perseguiti e ricercati dai maggiori filosofi dell'Occidente, almeno da Aristotele in poi. Richiamandoci a Nietzsche, e in particolare alla categoria dell'*apollogico*, inteso come sforzo teso alla razionalizzazione del reale, ricordiamo come il filosofo tedesco imputi al pensiero occidentale, e a Socrate innanzi tutto, la colpa di un eccesso di razionalizzazione, con il conseguente abbandono della contrapposta categoria del *dionisiaco*, intesa come spinta all'assoluto, all'in-finito. Di suggestione in suggestione evochiamo le *Menadi*, sacerdotesse di Dioniso, donne per l'appunto, *pazze*, di una divina pazzia che sola consente una comprensione non superficiale del mondo.

Ed evoca la follia, in qualche modo divina, anche Simone Weil in una lettera alla madre risalente all'ultimo periodo della sua vita, quasi indicandola come la vera cifra di un vivere non banale. Di lei scrive, del resto, Albert Camus² che «portava con fierezza il suo gusto, o meglio la sua follia di verità», e aggiunge che proprio questa follia le ha permesso di capire, al di là dei pregiudizi più naturali, la malattia della sua epoca.

Tutto questo non intende richiamare l'ovvio, scontatissimo e inesatto stereotipo relativo alla supposta razionalità maschile contrapposta all'irrazionalità femminile, quanto richiamare l'idea della complessità del reale, per comprendere il quale può essere utile, come già fece Socrate rivolgendosi a Diotima, utilizzare anche lo sguardo fem-

¹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Milano 1987.

² Cfr. il bollettino Gallimard del giugno 1949 in cui A. Camus presenta il testo di S. Weil *L'Enracinement*, uscito per i tipi di Gallimard nel maggio del '49.

minile³. Come scrive Gabriella Fiori, «Simone Weil è un *genio-donna*... Il suo genio ha tutti gli aspetti femminili della *fecondità spirituale*: l'importanza del nutrire, del curare, del proteggere secondo le esigenze fisiologiche degli esseri, delle vicende, delle cose; l'attenzione al conservare, al rimediare, all'utilizzare; il prevalere della debolezza sulla forza; l'importanza della parola, del linguaggio comunicante; l'importanza della partecipazione e del calore in rapporto alla sensibilità, nel modo di vivere, di lavorare, di studiare, di insegnare»⁴.

3. "Pensare il mondo": ponendosi al di sopra di esso o "calandosi nel divario tra passato e futuro, che è il giusto locus temporale del pensiero?" (H. Arendt)⁵

Giudicare gli eventi ed afferrarne le conseguenze sulla vita degli individui: in questo consisteva per Hannah Arendt l'esercizio del pensiero. Coincide forse con il semplice buon senso? Probabilmente no. Certo è l'opposto dell'elevarsi del pensiero *sopra il mondo*, è un pensare di testa propria che non è mai un *pensare da soli*. 'Pensare' significa essenzialmente per H. Arendt *giudicare*, non in senso kantiano ma come facoltà di discernere il bene dal male. Pertanto per lei pensare è vivere, non c'è iato tra le due cose. Filosofia non è per lei fuga dal mondo, ma consiste piuttosto «nello sforzo di comprendere stando nella lacuna del presente». Nell'azione il singolo si getta fuori di sé, mettendosi in relazione con gli altri. Questo è per lei *l'agire politico*, azione concreta pur nella sua discontinuità e frammentarietà. Per questo amava definirsi non *filosofa* ma teorica della politica, intesa quest'ultima non tradizionalmente come un'arte o una tecnica con regole sue proprie, ma come momento di confronto, dialogo anche serrato, teso ad un agire utile alla comunità, apertura al mondo e sua umanizzazione nell'atto stesso di scambiare opinioni con gli altri.

Appare superfluo rilevare la valenza educativa di un tale atteggiamento per i nostri giovani, che, spesso rinchiusi in un orizzonte solipsistico cui li condanna il modello di organizzazione sociale, dalla struttura familiare all'organizzazione del lavoro e del tempo libero, hanno bisogno come dell'aria di una maggior condivisione di progetti e valori. L'agire politico può apparire in questa prospettiva il vero superamento dell'alienazione intesa in senso hegeliano, marxista, esistenzialista o kafkiano. «La vita nel suo senso non biologico – scrive Hannah Arendt –, l'arco temporale concesso ad ogni uomo tra la nascita e la morte, si manifesta nell'azione e nel discorso [...] con la parola e l'azione ci inseriamo nel mondo umano:

³ «Cercherò di riferire – dice Socrate rivolto ad Agatone – il discorso intorno ad Eros, che un giorno udii da una donna di Mantinea, Diotima, la quale era sapiente in queste cose e in molte altre» (Platone, *Simposio*, trad. di G. Colli, Milano 1979, p. 65 sgg.).

⁴ G. Fiori, *Simone Weil*, Milano 1990, p. 499.

⁵ *Tra amiche. La corrispondenza tra H. Arendt e M. McCarthy, 1974-1975*, Palermo 1999.

inserimento che equivale ad una seconda nascita»⁶. Aggiunge poco oltre che la dimensione dell'agire umano è una dimensione sempre plurale: non esiste l'uomo, esistono *gli uomini*, nella loro pluralità. Questa affermazione mi riconduce ogni volta ad un pensatore forse oggi troppo sottovalutato: don Lorenzo Milani, il quale pure scandalizzava sostenendo di non amare l'umanità ma gli uomini, e precisamente quelli, solo quelli che la sorte gli aveva affidato, in particolare i suoi ragazzi di Barbiana. Tutti questi concetti sembrano semplici forse, ma appaiono indispensabili per la formazione dei giovani che ci sono affidati, soprattutto in tempi distratti e confusi come quelli in cui viviamo. Per concludere queste poche note diamo ancora la parola alla Arendt: «L'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo. *Initium ut esset homo creatus est* (Agostino)»⁷.

4. "Non potresti desiderare di essere nata in un'epoca migliore di questa, in cui si è perduto tutto" (Simone Weil)

Uno sguardo superficiale potrebbe individuare in Simone Weil l'esatto opposto della Arendt: tanto l'una appare salda all'interno del proprio orizzonte di pensiero, quasi radicata nella storia, nel presente che non cessa un attimo di interrogare "agendo", tanto l'altra pare consumarsi nello sforzo di vivere in una dimensione quasi esclusivamente intellettuale, spirituale, al limite "mistica". Una più attenta considerazione delle scelte di vita della Weil (il lavoro come operaia nella fabbrica della Renault di Marsiglia, l'impegno in ambito sindacale, nella guerra di Spagna, nella resistenza contro il nazismo) mostra come, al di là di stili e temperamenti diversi, le esigenze di fondo siano le stesse per entrambe: non lasciare che il pensiero, narcisisticamente ripiegato su se stesso, dimentichi la vita nei suoi aspetti più concreti e contraddittori, per ciò stesso dolorosi. È sufficiente confrontare questi comportamenti con le contemporanee scelte del pur grande Heidegger, per misurare la differenza. Forse ciò serve anche a capire perché le pensatrici rifiutino spesso l'etichetta di "filosofe" in senso classico, che d'altro canto è stata spesso loro negata dai colleghi.

Tornando a Simone Weil, ribadiamo come la sua riflessione affronti i temi della scienza, della tecnica, del lavoro, dell'organizzazione sociale, del potere dell'azione in guerra e in pace, della religione, in uno sforzo immane di caricare su di sé "esistenzialmente" le vicende del mondo e le sofferenze dei suoi simili. Si è parlato a ragione di «materialismo dell'anima», e la lettura dei suoi *Quaderni* colpisce per l'impressione di vivezza che suscita il suo pensiero, che è piuttosto un *pensare* che si dà nel suo farsi⁸. È facile cogliere nel suo insi-

⁶ H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, Verona 1997, p. 63.

⁷ Ivi, p. 70.

⁸ Cfr. il testo citato di G. Fiori, p. 471, che fa riferimento all'opera di Simone Weil *L'Enracinement*, II parte, pp. 61-129, *passim*.

stente interrogarsi una vena socratica, che tuttavia si colora di una intransigenza e radicalità quasi manichea. La sola grandezza autentica è per Simone di ordine spirituale. Colpisce in lei la capacità di utilizzare immagini classiche per illuminare lo stato dell'uomo contemporaneo. Una per tutte: Priamo inginocchiato, che stringe le ginocchia di un altero e insensibile Achille, viene associato, nella sofferenza, alla condizione di alienazione operaia. Il suo rapporto con la classicità è del resto vivissimo, si tratti di Omero, dei tragici o di Platone. Il dialogo con costoro ha la stessa vivezza di quello con i contemporanei, e quello con i grandi lo stesso rispetto che rivolge agli umili. Solo in un grandissimo genio della nostra tradizione, per molti aspetti a lei assolutamente antitetico – mi riferisco a Machiavelli –, ho trovato la stessa straordinaria vivezza nel rivolgersi agli antichi⁹.

Il confronto con l'algida filosofia universitaria dell'epoca sottolinea ancor più la lacerazione tra il conoscere e l'agire, tra la ragione teoretica e quella pratica, tra il corpo e lo spirito. Lo sbocco religioso risulta in un certo senso prevedibile, quasi obbligato nel tentativo di superare quel senso di inadeguatezza al reale che in lei permane nonostante lo sforzo di affermare la realtà nella pienezza del suo essere, rifiutando ogni succedaneo consolatorio. Dice di lei Carlo Bo: «Il progetto, l'unico vero progetto della sua vita era proprio questo: arrivare al cospetto di Dio priva di qualsiasi traccia di conquista terrena, piena della certezza di aver speso la propria vita nella ricerca della verità»¹⁰.

5. Dall'Università al Carmelo: Edith Stein

Anche in Edith Stein possiamo cogliere, per così dire, un doppio registro tra ricerca filosofica e spiritualità o vita. Assistente di Husserl tra il 1917 e il 1919, l'esperienza che la conduce alla fede non conosce mediazioni di carattere intellettualistico ma si colloca in una dimensione empirico-esistenziale. Quello che sembra straordinario nel pensiero di questa donna è la grande consapevolezza della dimensione non "autistica" e alienata, bensì *aperta all'altro*, agli altri, di ogni singola esistenza, che riceve senso da questo carattere comunitario, sociale. Con modalità diversissime, chi con più sofferenza (Weil), chi in modo più naturalmente laico (Arendt) o nella dimensione religiosa della vita conventuale (Stein), tutte hanno rifiutato ogni narcisistico compiacimento intellettuale.

La definizione dell'uomo come *zoon politikon* appartiene ad un filosofo straordi-

⁹ Mi riferisco alla famosissima lettera al Vettori, inserita in ogni antologia della letteratura italiana, in cui Machiavelli racconta all'amico la sua giornata e, dopo aver narrato delle sue letture poetiche così come del suo «ingaggiofirsi» all'osteria, conclude in tono alto, parlando del suo notturno rivolgersi ai classici, dopo essersi «rivestito di panni curiali», come ai suoi soli, veri interlocutori. Ho trovato straordinaria in entrambi la naturalezza e la vivezza del rapporto con gli antichi. Ciò potrebbe offrire buoni spunti per una discussione in classe.

¹⁰ *Nel fuoco della Weil*, introduzione al già citato libro di G. Fiori, p. 10.

nario che sta alla base dello sviluppo del pensiero occidentale. È pur tuttavia facile osservare che questa dimensione politico-sociale è stata ben presto perduta: il filosofo medievale dialoga con Dio piuttosto che con gli altri uomini e il pensiero moderno, a partire da Cartesio, si focalizza sull'io, un io più impegnato a pensare che a vivere. Questo stesso io sembra lievitare con l'idealismo tedesco fino ad occupare ogni spazio, anche lo spazio della natura e dell'"altro". Se collochiamo su questo sfondo le nostre pensatrici, cogliamo appieno la loro originalità, che è per l'appunto un "tornare alle origini" come direbbe George Steiner¹¹, nel tentativo di ricongiungere l'io agli altri, di cogliere in questo rapporto la vera dimensione politica, che consiste nell'agire insieme per un fine, un progetto comune che non può identificarsi con la fissità dei grandi sistemi sette-ottocenteschi (liberismo, socialismo e poi, assai peggio, fascismo, nazismo, comunismo) ma deve possedere invece la flessibilità di un agire comune incessantemente ridiscusso.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Oltre la politica*, a cura di R. Esposito, Milano 1996.
 H. Arendt, *Sulla violenza*, Cuneo 1996.
 H. Arendt, *Politica e menzogna*, Como 1985.
 H. Arendt-M. McCarthy, *Lettere*, Milano 1999.
 L. Boella, *Cuori Pensanti*, Mantova 1998.
 L. Boella, *Le imperdonabili*, Mantova 2000.
 P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt, esistenza e libertà*, Roma 1995.
 G. Gaeta, *Woolf, Weil, Hillesum: la libertà di pensare le cose come sono*, «Lo Straniero», 1 (1997), pp. 87-99.
 Gaeta-Bettinelli-Dal Lago, *Vite Attive*, Roma 1996.
 M.M. Rivera-Garretas, *Nominare il mondo al femminile*, Bologna 1998.
 V. Sorrentino, *La politica ha ancora un senso? Saggio su H. Arendt*, Roma 1996.
 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1998.
 W. Tomasi, *Simone Weil, esperienza religiosa, esperienza femminile*, Napoli 1997.
 W. Tomasi, *I filosofi e le donne*, Mantova 2001.
 S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, Milano 1994.
 S. Weil, *Lettera a un religioso*, Milano 1996.
 Young Bruehl, *Hannah Arendt, 1906-1975: per amore del mondo*, Torino 1990.

¹¹ G. Steiner, *Errata*, Milano 1998, p. 37: «imparai che in letteratura come in arte l'originalità è un ritorno alle origini».

I giovani della ragione critica e della libertà nel terzo millennio

Maria Teresa D'Orrico

Mappa sinottica propedeutica⁽¹⁾ Prolegomeni del Progetto-Chiavi di lettura

La Filosofia Pratica = Etico-Morale

La filosofia pratica (fondamenti della condotta) è l'indagine e la riflessione sul comportamento operativo dell'uomo.

Punto di partenza $\rightarrow$ SCRIPT BACKGROUND
(PRECOMPRESIONE)

La parola chiave della filosofia pratica e quindi del discorso (LOGOS)
che andremo a fare è ETICO (da ETHOS).

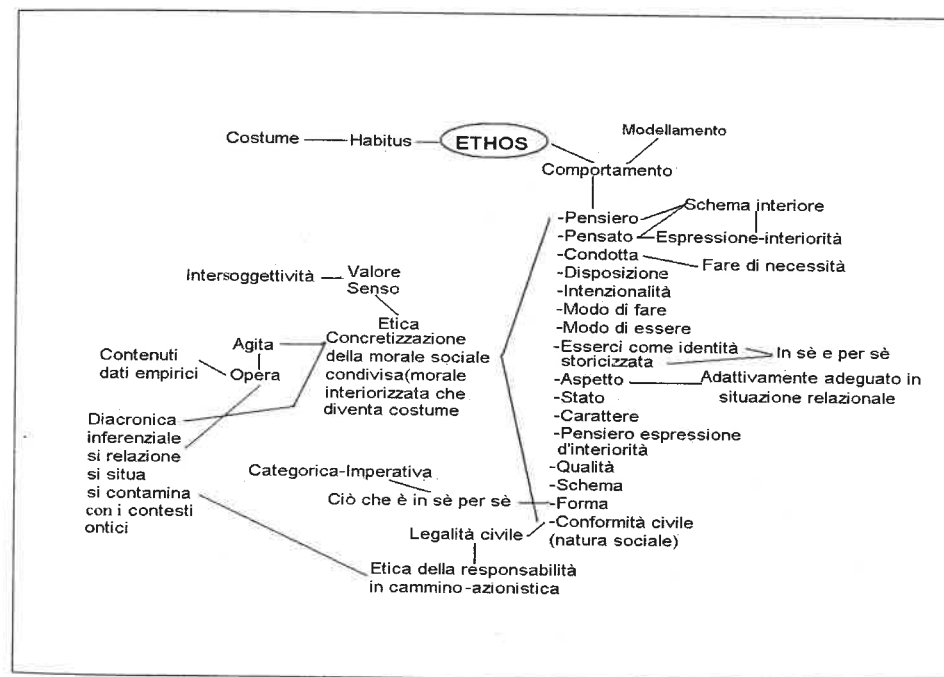
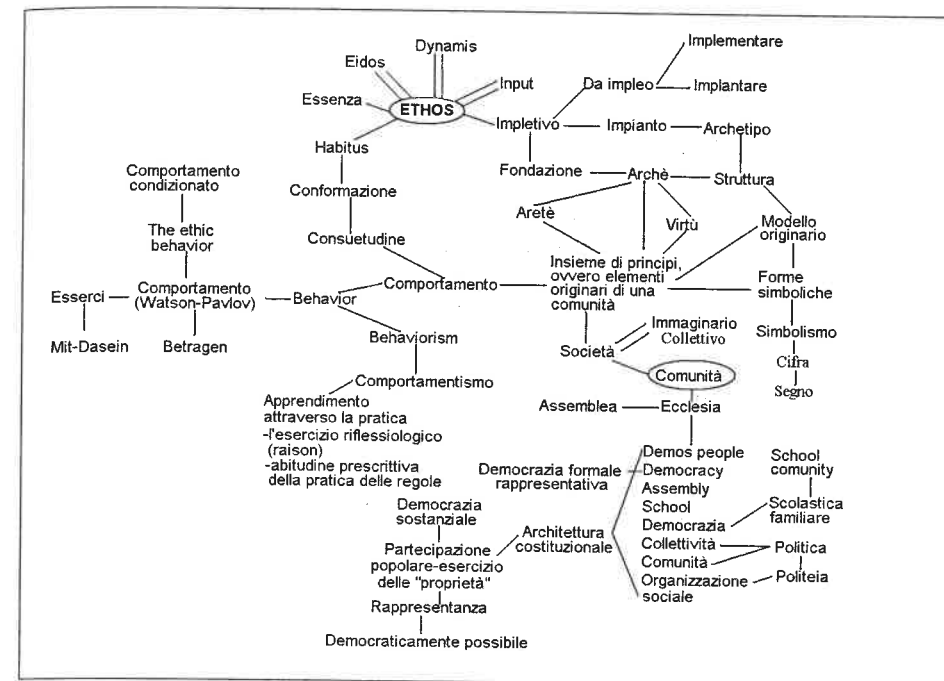
L'altro volto della filosofia (Marco Trentinella)

Etica: morale agita- diacronica- relazionale- in azione-concretizzazione
responsabile della morale.

Principio da cui si genera il comportamento

Morale (mos-moris) $\rightarrow$ Regola di condotta in relazione alle
categorie del bene e del male
riguarda: costume-usanza-
modo di agire.
Scelta
Libero arbitrio

¹ Materiale illustrativo del progetto didattico apparso sul n° 179 di questo «Bollettino» (pp. 75-80).

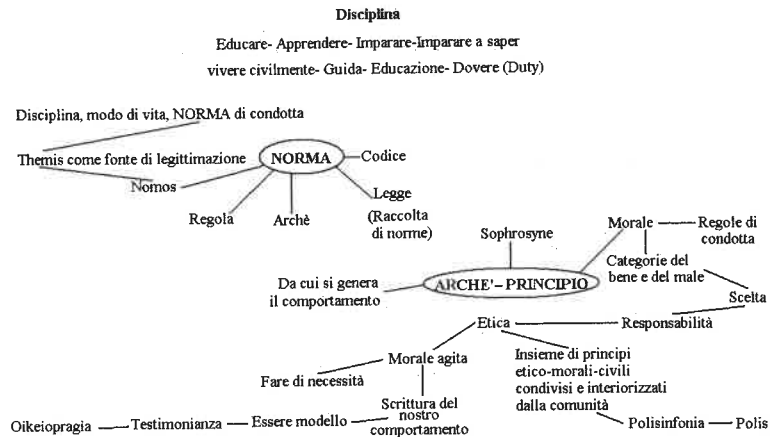


Habitus: conformazione civile di natura sociale.

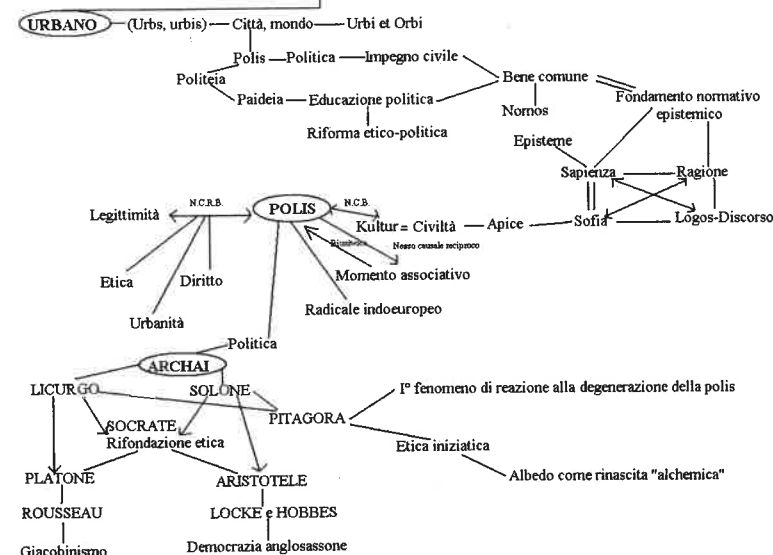
Livio: "Hic noster hic plebis nostrae habitus fuit eritque semper".
(Fu e sarà sempre l'atteggiamento nostro e del nostro popolo).

Cesare: "Certa disciplina vivendi".
(determinata regola di vita).

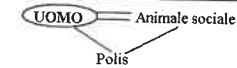
Habitus virtute → vis- forza- disposizione che ci induce a perseguire il bene e di attuarlo nella pratica quotidianamente sia nella sfera privata che in quella pubblica.



Cicerone: "Moderati acquiresque habitus".
(Contegno moderato, composto, urbano, sobrio, civile).

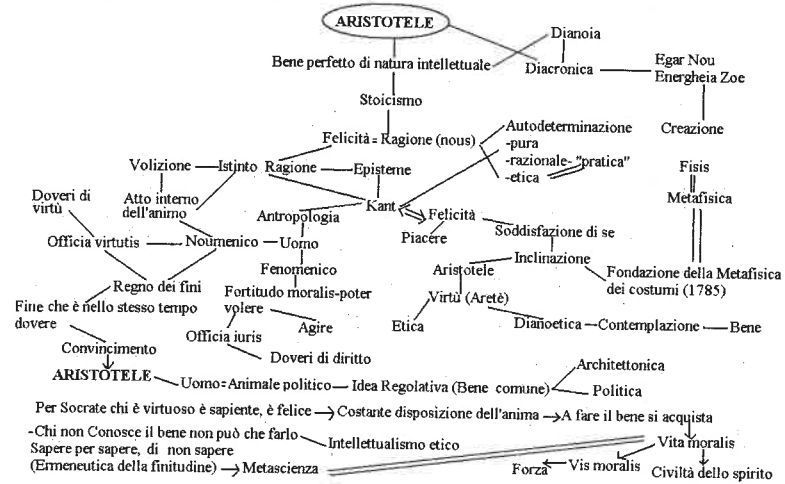


In Aristotele c'è il fondamento del liberalismo moderno.



"Il pensiero, che è puro per sé stesso, è un pensiero di ciò che è il più eccellente in sé e per sé. Se dunque Dio vi è sempre dentro, come noi talvolta, è degno di ammirazione. Ma Egli è là. In lui c'è anche vita: giacché l'attività del pensiero è vita.

Aristotele - Metafisica (x1,7)



L'uomo è un animale socievole, razionale e politico

Per Aristotele

Homo est — Razionale, sociale, politico

Relativismo etico — Ricerca della felicità attraverso l'esercizio dianoetico in quanto non è autarchico

Morale soggettiva — Soggettivismo etico — Agaton Aplós

Bene assoluto

Societale: Friendly, civil, rational.

Politico: Civile (Impegno civile)

Razionale: Ha bisogno di vivere nella società e in comunità e ricerca la felicità attraverso l'esercizio della ragione e quindi della sapienza.

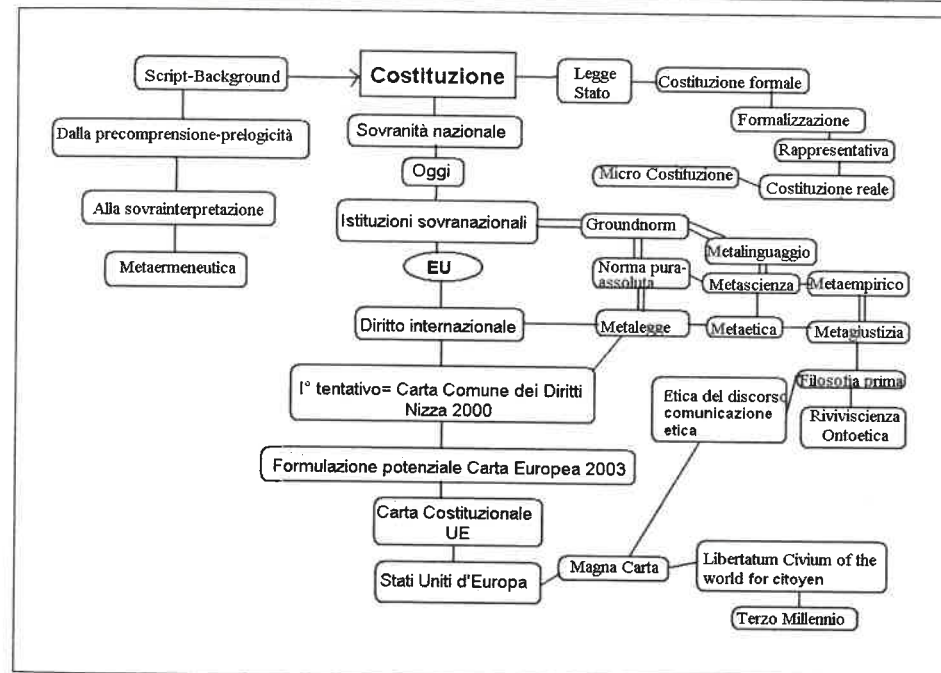
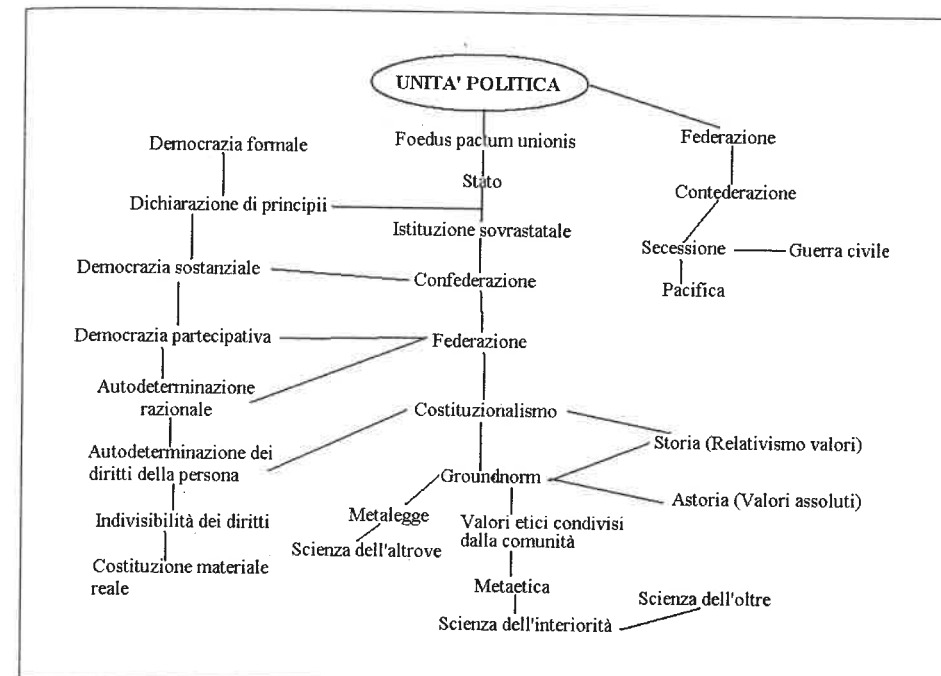
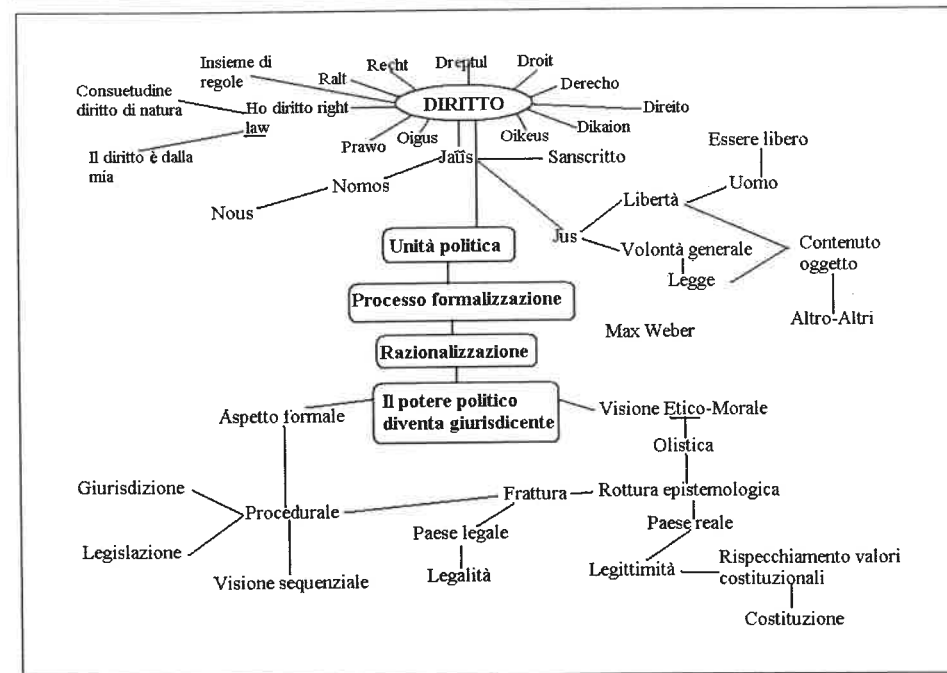
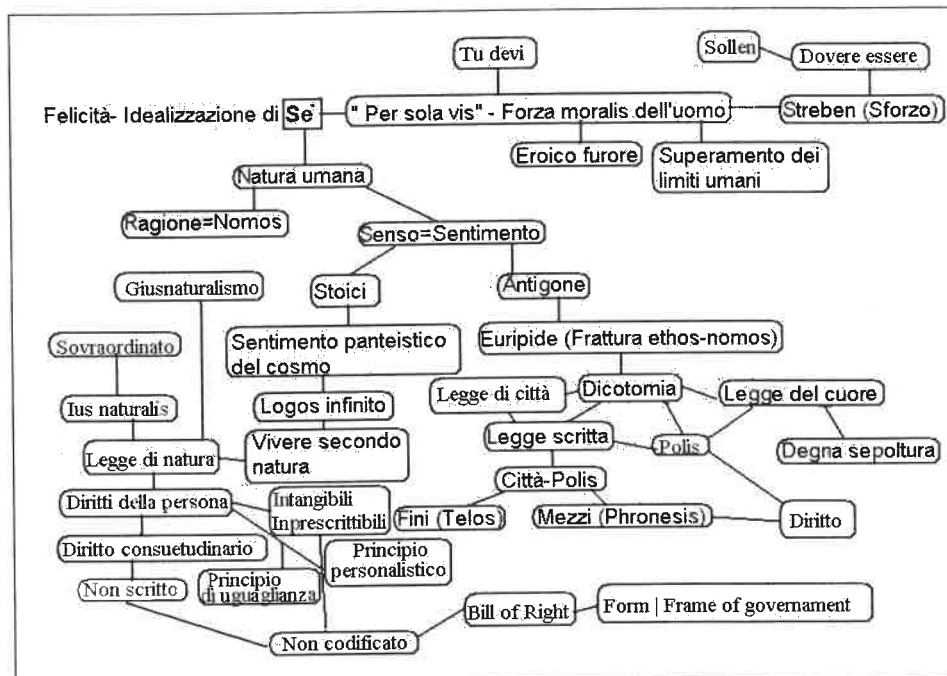
Felicità (Happiness): Eudemonismo → Composto da un binomio: Eu-Buono — Daimon-Demone

Tommaso d'Aquino afferma con Aristotele che la felicità è il "Bene Perfetto" di natura intellettuale → Abbiamo oggi un'etica soloedonistica (Morale esclusivamente materialistica che esclude ogni valore etico) cioè ricerchiamo il piacere per il piacere

Il Solipsismo del piacere - l'egotismo - soddisfazione di sé

Felicità

Eudemonia



Società Filosofica Italiana

XXXV CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA
BARI, 29 APRILE-2 MAGGIO 2004

La filosofia come strumento di dialogo tra le culture

Programma di massima

GIOVEDÌ 29 APRILE 2004 - ORE 9,30

Apertura del Congresso

Saluti delle autorità

Relazione introduttiva

Luciano Malusa, *Presidente della SFI*

Prima relazione

Il concetto di cultura nell'interpretazione della filosofia attuale

Seconda relazione

Il conflitto attuale delle culture

Discussione

GIOVEDÌ 29 APRILE 2004 - ORE 15,30

Terza Relazione

Filosofia e dialogo

Quarta relazione

La filosofia del dialogo in Italia

Discussione

VENERDÌ 30 APRILE 2004 - ORE 9,30,

Quinta relazione

Filosofia e tolleranza nel mondo antico

Sesta relazione

Filosofia e tolleranza nella tradizione occidentale dall'Illuminismo ad oggi

Discussione

VENERDÌ 30 APRILE 2004 - ORE 15,30

Settima relazione

Filosofia e tolleranza nella cultura islamica

Ottava relazione

Pluralismo religioso e dialogo

Discussione

SABATO 1 MAGGIO 2004 - ORE 9,30

Assemblea generale della SFI

SABATO 1 MAGGIO 2004 - ORE 15,30

Laboratorio congressuale

(lavoro a sessione parallele)

Sezione didattica 1

Filosofia e multiculturalità

Sezione didattica 2

La riforma dell'insegnamento della filosofia e l'attuale situazione scolastica

Sezione delle comunicazioni sul tema del Congresso

DOMENICA 2 MAGGIO 2004 - ORE 9,30

Nona relazione

Tolleranza, razionalità e fondamentalismi

Decima relazione

Filosofia e mediazione culturale nelle prospettive attuali

Discussione

Conclusioni del Congresso da parte del nuovo Presidente della SFI

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10: "L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata" [N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2003 e 2004].

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

CANDIDATURE

Le candidature per l'elezione a membro del Consiglio Direttivo possono essere presentate, con lettera raccomandata inviata alla Segreteria dalla S.F.I. entro e non oltre il 30 marzo 2004. Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo Consiglio Direttivo documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 20 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e il numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il Consiglio Direttivo nazionale può proporre candidati propri. Tenuto conto che i membri eletti del Consiglio direttivo sono complessivamente 11, le schede per le relative elezioni non potranno contenere più di 4 nomi.

Iscrizione al Convegno

La quota di partecipazione al Congresso, di € 16,00 per i Soci e di € 26,00 per i non Soci, dà diritto a ricevere il volume gli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofia Italiana, c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale "XXXV Congresso Nazionale SFI 2004".

Comunicazioni

Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Congresso e già predisposto per la stampa, **non potrà superare le 8 cartelle dattiloscritte di 2000 battute** e dovrà pervenire, **unitamente al relativo floppy disk (in Word per Macintosh o per Windows)** alla Segreteria S.F.I., c/o Emidio Spinelli. Via C. di Bertinoro 13, 00162 Roma, entro e non oltre il 28 febbraio 2004. Al testo dovrà essere inoltre allegato un *abstract* della lunghezza massima di 10 righe: **non verranno accettati testi vergati a mano, illeggibili o incomprensibilmente colmi di correzioni o glosse marginali**. Un'apposita Commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso (per la quale sarà concesso **un tempo massimo di 10 minuti**) e alla successiva pubblicazione negli Atti.

Ciascun partecipante **non potrà presentare più di una comunicazione** e dovrà accludere al testo inviato fotocopia della tessera di iscrizione 2004 e della ricevuta di versamento della quota di iscrizione al Congresso.

Esonero: Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla S.F.I. 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).

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.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Il XXI Congresso mondiale di Filosofia

Dal 10 al 17 agosto 2003 si è svolto a Istanbul il XXI Congresso mondiale di Filosofia. Esso fa parte della serie, inaugurata a Parigi nel 1900, di congressi mondiali che si tengono ogni cinque anni, per iniziativa della FISP (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie). Alcuni di essi si sono svolti anche in Italia (Bologna 1911, Napoli 1924, Venezia-Padova 1958), poiché la Società Filosofica Italiana è sin dalle sue origini membro della FISP. Si tratta, come si può immaginare, di grandi assise mondiali della filosofia, a cui partecipano filosofi di tutti continenti (a Istanbul erano 1600, con più di 1000 comunicazioni). Il tema del Congresso era estremamente generale ("La filosofia di fronte ai problemi del mondo"), come si conviene a siffatti incontri, per consentire a tutti i partecipanti di intervenire. Esso è stato trattato in cinque sessioni plenarie e cinque simposii, in cui hanno tenuto le loro relazioni gli oratori invitati. A questi si sono aggiunte più di cinquanta sezioni speciali, dedicate alle varie discipline filosofiche, nelle cui numerose sedute (alcune sezioni ne hanno tenute persino una decina) gli iscritti hanno presentato le rispettive comunicazioni. Il programma è stato infine arricchito di innumerevoli tavole rotonde e sessioni speciali, organizzate da singole associazioni filosofiche o gruppi di filosofi.

Ovviamente non è possibile dare notizia di tutto quello che si è detto, data anche la contemporaneità dei lavori delle sezioni. Il paragone più adeguato è forse quello di un gigantesco supermercato, nel quale è possibile trovare di tutto, ma in cui è anche necessario saper scegliere. Chi non sapeva scegliere, rischiava di restare disorientato e di perdere il proprio tempo, dato anche l'uso di ben sei lingue ufficiali (francese, inglese, tedesco, spagnolo, russo e turco), sicuramente troppe, dato che solo nelle sessioni plenarie era possibile avere la traduzione simultanea. Ma, sapendo scegliere, si potevano trovare anche delle autentiche perle, come ad esempio una tavola rotonda su Platone, tenuta da alcuni tra i maggiori platonisti del mondo (Brisson, Erler, Gerson, Gill, Notomi e Scolnicov).

Nelle sessioni plenarie, le relazioni che più mi hanno colpito sono state quelle di Jürgen Habermas, Gianni Vattimo, Peter Singer, e Anne Fagot-Largeault. Habermas ha illustrato la transizione dagli Stati nazionali ad una "costellazione postnazionale", auspicando una costituzionalizzazione del diritto internazionale; Vattimo ha sostenuto che nell'età della democrazia la filosofia è destinata a finire e ad essere sostituita dalla politica (riferimento autobiografico?); Singer ha condotto una vigorosa difesa dei diritti umani, polemizzando duramente contro la guerra in Irak; Anne Fagot, neopresidente dell'Institut International de Philosophie, ha tracciato lo *status quaestionis* sul problema bioetico delle cellule staminali, fornendo un panorama quanto mai chiaro, aggiornato e obiettivo del dibattito. Alle sessioni plenarie si sono affiancate le tre letture intitolate a Maimonide, Ibn Roshd e Kierkegaard, finanziate da altrettante associazioni che si ispirano alle tre grandi religioni monoteistiche e tenute rispettivamente da Evandro Agazzi, Otfried Höffe e Heiko Schultz.

La partecipazione italiana non è stata numerosa, forse per il periodo ferragostano in cui si è svolto il Congresso (in un clima, peraltro, molto più mite che nel resto d'Europa, grazie alla distanza dall'anticiclone dell'Africa occidentale), ma – come risulta da quanto sopra – qualificata. L'utilità del congresso è stata, come sempre, quella di permettere incontri tra filosofi di tutti i paesi, specialmente, per noi Europei, con i colleghi dell'Asia e dell'Africa, e in particolare di far percepire l'atmosfera attualmente dominante nel mondo filosofico internazionale. A questo pro-

posito direi che uno dei temi oggi più sentiti è quello dei diritti umani, alla cui trattazione in varie sedute ha dato un contributo vigoroso la presidente uscente della FISP, nonché principale organizzatrice del congresso, Ioanna Kuçuradi, già docente di filosofia in una delle università di Ankara ed oggi personalmente impegnata nel diffondere la cultura dei diritti umani nel suo Paese (anche per mezzo di corsi a soldati e poliziotti).

Nel corso del Congresso si è tenuta anche l'assemblea generale della FISP, a cui hanno partecipato i delegati delle più di 100 società filosofiche che la compongono. Nel corso di questa sono stati eletti il nuovo presidente della Federazione, nella persona di Peter Kemp, professore di etica a Copenhagen, e il nuovo Consiglio direttivo, del quale fanno parte due Italiani, cioè il sottoscritto e Luca Scarantino (quest'ultimo in rappresentanza dell'UNESCO). Il Consiglio ha poi eletto i tre vicepresidenti della FISP, cioè Bhuvan Chandel (Delhi), Myrto Dragona-Monachou (Atene) e il sottoscritto. L'assemblea infine ha scelto la sede del prossimo Congresso mondiale (2008), che sarà Seul (Corea del Sud).

L'organizzazione (non parlo del programma, di cui ero in qualche misura responsabile) è stata, per unanime riconoscimento, perfetta, dato il grande impegno che la Società Filosofica Turca (e il governo turco) ha profuso nell'iniziativa. Segno di ciò è stata la partecipazione del presidente della Repubblica alla seduta inaugurale e quella del ministro della cultura alla seduta conclusiva, fatto unico nella storia dei congressi filosofici. La sede, il palazzo dei congressi su una collina prospiciente il Bosforo, nella capitale di tre grandi culture, greco-romana, bizantina e ottomana, è stata indimenticabile.

Enrico Berti

La memoria e l'oblio

Nel suo libro *Il passato, la memoria, l'oblio*, recentemente ampliato e ripubblicato (Bologna 2001; 1ª ed. 1991) Paolo Rossi individua nella tradizione filosofica due nozioni radicalmente diverse di *oblio/dimenticanza* e, conseguentemente, *memoria/ricordo*: la prima vede nella dimenticanza e nell'oblio qualcosa che è legato alla perdita definitiva o provvisoria di idee, immagini, nozioni, sentimenti, emozioni un tempo presenti nella coscienza individuale o collettiva. Inaugurata da Aristotele, tale nozione è stata fatta propria da psicologia, psicoanalisi, psicopatologia, neurofisiologia, antropologia, nonché dalla narrativa. La seconda nozione vede nella dimenticanza e nell'oblio qualcosa che non concerne "pezzi" o settori o contenuti dell'esperienza umana, ma la "totalità" stessa di questa esperienza e la totalità della storia umana. Inaugurata da Platone, tale tradizione si rivolge agli orizzonti della metafisica, delle filosofie della storia, del destino dell'Essere e dell'Occidente. Grazie a questo primo chiarimento è possibile cominciare ad orientarsi in un simile campo, così multiforme e complesso, non senza rimettere in primo piano, come lo stesso Rossi invita a fare, l'arte della memoria, coltivata dall'antichità fino a tutto il Rinascimento non a scopo puramente pratico o nozionistico, come oggi si tende a credere, ma per l'ampliamento, l'organizzazione e la fissazione del sapere (cfr. P. Rossi, *Che cosa abbiamo dimenticato della memoria?*, ivi, pp. 35-58).

Per motivi di salute, il prof. Rossi non ha potuto partecipare, come invece programmato, al settimo ciclo di conferenze organizzato dalla Sezione SFI di Francavilla al Mare, dedicato quest'anno appunto al tema "La Memoria e l'Oblio" e svoltosi nella Sala Congressi del Palazzo Sirena tra il 21 febbraio e il 28 aprile 2003, con il patrocinio del Comune di Francavilla ed il contributo esclusivo della Fondazione della Cassa di Risparmio di Chieti. Ma il suo sguardo penetrante di

storico delle idee si è rivelato di grande utilità. Per quanto riguarda in particolare la mnemotecnica, l'opera di Rossi è stata un importante riferimento per la prof.ssa Lina Bolzoni della Scuola Normale Superiore di Pisa (*L'arte della memoria e dell'oblio tra Medioevo e Rinascimento*, 28 marzo), che ha offerto al pubblico di docenti e studenti un approfondito e affascinante *excursus* sulla storia dei significati che la memoria ha assunto fin dall'antichità greca, quando la dea Mnemosine, madre delle Muse che cantano dèi ed eroi, era legata alla poesia e al culto dei morti, patrimonio della comunità. Con la nascita della *polis* l'utilità della memoria, diventata una tecnica insegnabile, si accrebbe e fu Aristotele il primo a collegare le tecniche della memoria con il funzionamento della mente. Nel Medioevo l'arte della memoria, che legittimava la sua fondazione soprattutto nel *De inventione* di Cicerone, non era semplicemente una serie di tecniche, ma divenne la capacità di ricordare ciò che serve per una crescita morale e per un cammino verso Dio. Nel suo libro *La rete delle immagini* (Torino 2002) la Bolzoni ha studiato proprio come le immagini venissero usate nel Medioevo, soprattutto dai predicatori, sia per uno scopo didattico sia quale mezzo di elevazione a Dio. Gli affreschi del *Trionfo della morte* nel Camposanto monumentale di Pisa, risalenti agli anni Trenta del '300, dimostrano che l'uso delle immagini quali reti che "pescano" ricordi era fatto a più livelli, dal semplice al complesso, secondo il tipo di pubblico che la Chiesa voleva raggiungere. Niente da invidiare alla moderna società delle immagini. Infine nel Rinascimento la capacità di sviluppare la memoria divenne uno dei modi di dimostrare il carattere divino della mente dell'uomo e si legò alla magia, alla possibilità di incrementare i poteri stessi della mente.

Ma su cosa si fondava in generale la mnemotecnica? Su dei principi molto semplici, probabilmente del tutto naturali (riferimento a luoghi, percorsi ordinati, immagini) che il medico A. Lurija, senza sapere nulla di tecniche del passato, ha studiato in un uomo russo negli anni '20 del '900, ricavandone il libro, poi diventato famoso, *L'uomo che non dimenticava nulla*. Siamo di fronte alla questione fondamentale del rapporto mente-cervello, affrontata nella prima conferenza del ciclo dalla dott.ssa Laura Bracco, neurologa e responsabile del "Centro per lo studio della diagnosi della malattia di Alzheimer e dei disturbi cognitivi dell'adulto" di Firenze (*Le basi biologiche dei processi mnesici*, 21 febbraio). Quando ci chiediamo come i nostri circuiti cerebrali possano generare la coscienza di sé e quindi l'identità individuale, lo studio della memoria può fornire un modello per l'ambizioso tentativo di coniugare stati mentali e cerebrali, stabilire una relazione tra eventi biofisici ed entità mentali. Ciò è possibile perché i processi psicologici e comportamentali della memoria sono oggi abbastanza ben misurabili e riproducibili nel soggetto normale. È stato il biologo E. Kandel (premio Nobel) a studiare negli anni '70 su una lumaca di mare (*Aplysia Californica*), sottoposta a stimoli, non solo il formarsi di una memoria dello stimolo doloroso, ma anche il passaggio da una memoria a breve termine ad una memoria a lungo termine, con il conseguente cambiamento strutturale a livello neuronale. L'osservazione comparata di un organismo più complesso qual è l'uomo ha portato alla conoscenza di modificazioni strutturali nel cervello fin da età precoce, anche attraverso apprendimenti impliciti, non consapevoli (memoria implicita o non dichiarativa). Per quanto riguarda la memoria consapevole o dichiarativa, essa si distingue in semantica (decontestualizzata) ed episodica; per quest'ultima, cui si legano tutte le nostre esperienze quotidiane, è interessante sottolineare la scoperta di come si formi un'immagine complessiva nella corteccia cerebrale, derivante dagli stimoli dei cinque sensi convogliati separatamente, ma contemporaneamente e con un sistema a imbuto, nell'ippocampo. Qui è da rilevare la presenza nella memoria del fattore tempo, nonché della diversità del ricordare, ovvero del recuperare memorie episodiche in maniera guidata e intenzionale, attraverso altre strutture cerebrali molto evolute. È il ricordo, dunque, che fa la differenza tra gli uomini (e tra i loro cervelli). La cosa più bella, ha concluso la dott.ssa Bracco, l'ha detta nel suo ultimo libro G.G. Marquez: la vita non è quella che si è vissuta, ma quella che si ricorda e come la si ricorda per raccontarla.

La tradizione filosofica di impianto metafisico su memoria e oblio è stata oggetto delle altre due conferenze. Il prof. Stefano Poggi (Università di Firenze) ha trattato un tema a lui caro, *Memoria e afasia in Proust e Bergson* (5 marzo). Dopo aver rifiutato gli accostamenti non verificabili storicamente tra i due autori, Poggi ha ricollegato la concezione spiritualistica della memoria di Bergson e quella materialistica di Proust al dibattito in corso nella seconda metà dell'800 sui rapporti mente-cervello e alla relativa letteratura scientifica. Nell'ambito di tale letteratura furono gli studi sull'afasia ad attrarre entrambi, attraverso la lettura di un importante saggio di Freud del 1891 che Bergson cita nel suo fondamentale *Materia e memoria* e che a sua volta Proust conobbe, in quanto il padre, medico, era stato allievo del grande Charcot insieme allo stesso Freud. La condizione dell'afasia, quella in cui per una sofferenza del cervello si crea l'impossibilità di esprimere a parole funzioni cerebrali che pure continuano ad esserci, è per Bergson una prova fondamentale della sua teoria di una interiorità nell'uomo come memoria-durata e di una funzione del cervello di apertura al mondo, la cui formulazione del tempo consta di successioni di istanti. Il risultato cui perviene Proust è radicalmente diverso dalla prova, raggiunta da Bergson, di una spiritualità "al di là" del cervello: per Proust la vita dello spirito è la vita stessa del cervello. È però ugualmente la malattia, nella *Recherche*, a mettere il narratore-eroe nella condizione di non avere più rapporti col mondo: la scrittura comincia lì dove la malattia costringe allo scavo. Come un minatore di fronte ad un grande bacino minerario pieno di pietre preziose, lo scrittore quanto più recupera il passato, tanto più si avvicina alla fine. La lotta contro il tempo può assicurare la presa sul tempo, sulle essenze, qualcosa che trascende l'istantaneità, ma nel momento in cui si arriva a vedere tutto, a scavare l'ultimo tratto, tutto è finito. In questa prospettiva materialistica di Proust è possibile sciogliere l'equivoco degli accostamenti con Bergson.

L'ultima conferenza, tenuta dal prof. Aldo Masullo (Università di Napoli), è stata proposta come un'utile provocazione volta a collegare una dimensione psicologico-esistenziale, l'oblio, con un problema strettamente speculativo, il nichilismo (*Oblio e nichilismo*, 9 aprile). Il nichilismo, ha affermato il prof. Masullo, è stato inaugurato nel pensiero occidentale da Eraclito nella sua proposizione fondamentale, che nega nello stesso tempo il principio di identità logica e il principio empirico di permanenza temporale. Se la metafisica è il tentativo di costruire degli argini contro la scoraggiante proposizione che nulla è, ponendosi come un sapere che sovrasta il fluire continuo della realtà, senza però la possibilità di eliminare l'inquietudine dal cuore umano (le stupende pagine di Agostino insegnano), è la memoria che, di fronte all'instabilità delle nature mortali, rimane a salvare dall'incessante fluire. Come l'essere si contrappone logicamente al non essere, così esistenzialmente la memoria si contrappone all'oblio, non semplice dimenticanza, ma dimenticanza totale. L'oblio, però, è anche traguardo di salvezza per l'uomo, in quanto annullamento di sé e della dimensione dell'inquietudine (vedi le culture orientali). Il rapporto memoria-oblio è importante, poi, anche sul piano storico-politico, come in maniera lucidamente suggestiva ci ha fatto comprendere W. Benjamin attraverso l'immagine dell'Angelo della storia: questi non può che guardare indietro (e quindi non può fare la storia nell'aspetto della progettualità, dell'intenzionalità del futuro) e va comunque avanti spinto dal vento. La storia, ovvero la memoria, si ferma a metà, in questo dover guardare indietro e andare avanti. La storia è allora il luogo in cui l'uomo si volge ad agire, ma è anche il luogo in cui viene colpito dalla freccia del tempo, viene via via spogliato di qualche cosa, avviato al suo nulla. Capire la filosofia della storia è capire questi concetti limite, l'essere e la memoria da una parte, il nulla e l'oblio dall'altra. L'uomo è sospeso tra l'essere sul piano metafisico e la memoria sul piano storico, e il nulla e l'oblio. Così può avviarsi a riconoscere se stesso.

Questo ciclo di conferenze, sicuramente non esaustivo circa le possibili questioni legate al tema della memoria, ma denso di approfondimenti in ogni parte trattata, si è concluso con una tavola rotonda a sfondo didattico, organizzata il 28 aprile dai soci e da altri colleghi. Nello stesso

pomeriggio il consocio prof. Gianni Rodini ha recitato una sua nuova *pièce* di narrazione scenico-espressiva, intitolata *Ciò che resta del tempo: Memoria e Durata*. Essa si è rivelata per il pubblico presente, fra cui anche numerosi studenti, una ulteriore, sensibile offerta di riflessioni, suggerite da pagine scelte di Peter Handke e Dino Buzzati, e accompagnate dall'ascolto di brani musicali.

Maria Pia Falcone

Lo stato delle cose Cultura, Politica, Istituzioni

Nei giorni 19, 24 e 28 marzo 2003 si è svolto a Montebelluna un ciclo di tre incontri, organizzato dalla sezione trevigiana della Società Filosofica Italiana, con il patrocinio della Regione Veneto e la collaborazione del Comune di Montebelluna e delle Scuole Superiori di questa città. L'iniziativa rappresenta un primo sbocco dell'attività di un gruppo di studio sulle reciproche implicazioni di cultura, politica e istituzioni, formatosi nel corso del 2001 all'interno della sezione Trevigiana e coordinato dal prof. Igor Cannonieri. Data la centralità assunta in tale contesto dai temi relativi alla scuola, è parso naturale rivolgersi a quest'ultima nel tentativo di renderla soggetto attivo nella discussione. Da parte dei comitati studenteschi e di alcuni insegnanti e presidi c'è stato immediato interesse e disponibilità. Un ruolo importante ha ricoperto "Il Centro Giovani di Montebelluna", che ha messo a disposizione gli operatori e la sede per gli incontri che studenti ed insegnanti hanno tenuto, con cadenza quindicinale, nell'arco di tre mesi, scambiando e producendo materiali e opinioni, confrontandosi su una serie di questioni, approntando quanto necessitava all'organizzazione della giornata dedicata alle scuole. Si è trattato di un lavoro preparatorio che è proseguito con lavori di gruppo anche nelle singole scuole, e che ha dato luogo all'elaborazione di due questionari e di una serie di interventi strutturati da sottoporre ai relatori.

Il primo dei tre incontri si è tenuto al Cinema Italia Eden di Montebelluna mercoledì 19 marzo 2003 ed ha avuto come relatore Emanuele Severino, che ha parlato sul tema *La cultura oggi tra tecnica e tradizione*. Di fronte a un pubblico quanto mai eterogeneo – ciò che ha rappresentato un successo agli occhi degli organizzatori, perché era nei loro migliori auspici vedere uno a fianco all'altro lo studente delle superiori, quello universitario, l'uomo qualunque (l'impiegato, il professionista, la casalinga...) – il professor Severino ha saputo coniugare il rigore teoretico con il registro dell'affabile colloquialità proprio del divulgatore e dell'editorialista. Accogliendo l'invito a tratteggiare una descrizione del mondo attuale, Severino ha parlato dei grandi eventi della storia recente (il crollo del comunismo, il nuovo ruolo dell'Islam, la trasformazione del capitalismo e gli effetti della globalizzazione), proiettandoli sullo sfondo delle grandi trasformazioni epocali che hanno segnato la vicenda plurimillenaria dell'Occidente e interpretandoli secondo quella prospettiva "neo-parmenidea" che rappresenta il tratto distintivo del suo cammino di pensatore.

Il secondo incontro, svoltosi all'Auditorium "V. Bachelet" di Montebelluna nella mattina del 24 marzo 2003, era specificatamente destinato ad insegnanti e studenti, in collaborazione con il Progetto Giovani e il comitato studentesco dell'Ist. Tecnico "L. Einaudi". *Che ci faccio io qui?*: è questa la domanda cui i giovani sono stati chiamati a rispondere, con l'intervento di Cesare Moreno e di Marco Lodoli. È stato molto gratificante vedere come 250 ragazzi riuniti per una intera mattinata abbiano partecipato attivamente e in assoluta compostezza ad ogni momento dell'incontro. Hanno mostrato notevoli capacità individuali (c'è stato chi ha relazionato e com-

mentato l'esito del questionario servendosi anche di mezzi multimediali, c'è chi ha interloquito con senso critico con gli ospiti presenti, chi ha coordinato lo svolgimento dei lavori; tutti hanno dimostrato di saper ascoltare in modo attento e partecipato) ed hanno reso evidente come motivazione e responsabilità costituiscano un binomio inscindibile: proprio nella misura in cui si sono sentiti protagonisti, e non solo spettatori, gli studenti hanno avvertito l'impegno a dare il miglior esito a ciò che avevano loro stessi contribuito a costruire. È stato un arricchimento per tutti il fatto che siano venute a contatto esperienze e realtà così diverse tra loro: quella dei ragazzi *drop out* dei Quartieri spagnoli di Napoli, testimoniata da Moreno; quella di un istituto professionale della periferia romana, che diviene nel discorso di Lodoli il simbolo del disimpegno, dell'apatia e dell'abbruttimento; quella del ricco ma poco scolarizzato nord-est, in cui la cultura sembra soccombere rispetto all'economia.

Un'occasione per vedere la cultura al di fuori degli schemi accademici è stata offerta dal terzo incontro, che si è svolto nella serata del 28 marzo 2003 presso la Biblioteca comunale di Montebelluna ed ha avuto come ospite Tommaso Labranca, traduttore, scrittore, critico letterario, autore televisivo. *Poetica di plastica*: è questo il titolo della sua relazione. Brillante conversatore, spesso sferzante nei suoi giudizi, Labranca ha proposto un'immagine disinibita dell'"industria culturale" in Italia, mostrando senza reticenze come il ruolo dell'intellettuale, quando non sia protetto all'interno di qualche torre d'avorio, sia inevitabilmente esposto a compromessi che, specie nel caso dei media e segnatamente della televisione, sono dettati dai dati auditel o da altre considerazioni di natura economica. Risulta pertanto ingenuo o illuso chi non si accorga che cultura e mercato sono sostanzialmente antinomici. Di fronte a questa incongruenza sembra non esserci antidoto, se non quello di giocare con leggerezza il proprio personaggio, come Labranca ha dimostrato di saper fare utilizzando l'ironia e l'autoironia per riuscire a far sorridere e riflettere al contempo.

La discussione e il confronto interni alla SFI trevigiana che hanno preceduto l'organizzazione del convegno hanno messo in luce, tra gli altri, un nodo problematico che è stato decisivo nell'orientare le scelte successive. Si può richiamarlo brevemente come segue. Le istituzioni – tanto politiche quanto culturali – sono attraversate da un'intima contraddizione: se da una parte è indiscutibile la loro necessità e necessario è parimenti che si costituiscano, in quanto danno stabilità alla vita individuale e associata; dall'altra proprio questa stabilità rappresenta un grave ostacolo alla ricezione dei fenomeni più dinamici e mutevoli della società stessa: fenomeni che, una volta ricondotti entro l'alveo delle istituzioni – può essere esperienza d'ognuno –, appaiono immediatamente privati della loro carica innovativa. Proprio l'indagine teorica di questa difficoltà connaturata all'istituzione ha ispirato la fisionomia dell'iniziativa, che si è dunque strutturata in modo tale da spingere il più possibile ciascun attore oltre i propri "confini naturali". È accaduto così che la scuola sia stata attraversata da esperienze "altre" e a sua volta si sia travasata negli spazi della biblioteca o nella platea del cinema; che il discorso filosofico abbia investito l'agire quotidiano e da questo si sia sentito impegnato a dar conto dei suoi costrutti teorici; che l'incontro tra l'insegnante e lo studente potesse essere anche quello tra lo scrittore e il lettore ovvero tra due persone al di là dei rispettivi ruoli. L'aver mischiato così le carte, aver creato reali opportunità d'incontro, di comunicazione, di collaborazione, e aver visto il riscontro nell'operato di tutti quelli che hanno preso parte, cioè nell'essere riusciti a praticare quanto si era prima figurato a livello di modello teorico, è da considerarsi il primo e più significativo risultato di quest'esperienza.

Igor Cannonieri

Le pratiche filosofiche

Il 14 aprile 2003 a Catania, presso l'Aula Magna della Facoltà di Scienze della Formazione, ha avuto luogo una giornata di studio su *Le pratiche filosofiche*. Promossa dalla sezione catanese della SFI e patrocinata dalla Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, la giornata di studio è stata organizzata dalle Prof.sse Rosaria Longo e Francesca Pulvirenti, docenti rispettivamente di Storia della Filosofia e di Pedagogia generale presso la suddetta Facoltà. La realizzazione della giornata di studio ha visto impegnate, oltre alla SFI locale, anche le cattedre di Filosofia teoretica (Prof.ssa Anna Escher Di Stefano), di Filosofia dell'educazione (Prof. Ignazio Volpicelli), di Filosofia del linguaggio (Prof. Luigi La Via). Scuole superiori e Università hanno partecipato attivamente e in piena sinergia.

La giornata può essere letta come il tentativo rigorosamente filosofico di interpretare la realtà ancora "giovane" e magmatica delle *pratiche filosofiche*. L'ordito semantico delle singole pratiche filosofiche come *philosophy for children*, *socratic dialogue*, *café-philosophy*, *philosophical counseling*, *management philosophy* ecc., è dato, per usare le parole di A. Volpone, da un elemento comune: «la pratica socio-culturale della filosofia in quanto *modus vivendi*, orientato alla cura intellettuale dell'umanità». Arcipelago composito è quello delle "pratiche", volte ad essere una risposta e una possibilità di intervento: risposta all'esigenza di pensiero filosofico e possibilità di aiuto alla filosofia comunemente intesa, perché recuperi il senso pratico che le è proprio senza scadere nel "praticismo". Fare un discorso sulle pratiche filosofiche non sarebbe stato proponibile entro i limiti di una giornata di studio. Di qui la scelta di limitare l'analisi a due ambiti disciplinari, rappresentativi dell'universo delle pratiche filosofiche: il *philosophical counseling* e la *philosophy for children*. Articolata in queste due parti, la giornata di studio ha visto succedersi cinque relatori e diversi interventi, seguiti da un interessante e vivace dibattito.

Nella sua introduzione al Convegno Rosaria Longo ha sottolineato il ruolo che la filosofia quale disciplina formativa assume nel sociale, data la crescente esigenza di formazione nelle istituzioni, nelle organizzazioni e nelle aziende, anche a causa delle sfide della globalizzazione e del multiculturalismo. Le forme che la filosofia nel suo uso pratico assume, e tra queste la stessa "consulenza filosofica", sono a servizio di bisogni individuali e collettivi, legati a problemi nei quali è necessario *in-stare* con l'esercizio del pensiero. Gli ambiti delle etiche applicate e delle etiche della vita sono "luoghi" dove la filosofia come "pratica del pensiero" già opera, svolgendo il compito di formazione e di critica che le è proprio. Nella misura in cui alla filosofia compete la formazione intellettuale dell'uomo, destinato ad acquisire più competenze in vista di una maggiore efficienza, acquista specificità l'attività delle cattedre di Filosofia e di Pedagogia delle Facoltà di Scienze della Formazione.

I lavori della mattinata, presieduti da Anna Escher Di Stefano, si sono quindi incentrati sulla "consulenza filosofica", che Neri Pollastri ha definito come «un'applicazione "pratica" della filosofia alla "vita concreta" delle persone, operata sotto forma di "consulenza individuale" da filosofi – o, per meglio dire, "esperti in filosofia" – in studi professionali privati, a pagamento». Come si vede, ci troviamo di fronte a uno spazio d'azione che potremmo considerare confinante con la psicoterapia da un lato e con la filosofia "tradizionale" dall'altro. In tale quadro un fondamentale punto di riferimento è rappresentato dall'esperienza filosofica di Karl Jaspers, cui è stata dedicata la relazione di Francesco Miano, docente di Storia della storiografia filosofica all'Università di Roma "Tor Vergata". All'interno della ricca e varia costruzione teoretica del pensatore tedesco, il relatore ha dato risalto a quegli aspetti che si legano maggiormente al tema della "consulenza filosofica", prendendo le mosse dalla formazione di Jaspers, che parte dalla psichiatria e procede verso la *Psicologia delle visioni del mondo*, cioè verso una psicopatologia che scandaglia l'uomo nella sua interezza, e soffermandosi sulla fondamentale *Filosofia*. Miano

ritiene che il concetto di "esistenza" debba essere collegato alla concezione più generale di cosa sia, per Jaspers, la "filosofia". Una filosofia caratterizzata come «indagine del nucleo centrale dell'umano che sfugge all'indagine delle scienze», attenta a differenziare i compiti propri da quelli delle scienze senza che questo si traduca in un semplice rifiuto del metodo e della razionalità, distinguendo invece il "chiarire" della filosofia dallo "spiegare" delle scienze, accogliendo lo spirito critico di queste ultime, ma rigettando il loro spirito assolutizzante. In quanto rifiuto dell'assolutezza della conoscenza, la filosofia, per Jaspers, si coniuga con la vita del singolo. Non casualmente Miano richiama un passo in cui Jaspers sostiene che «la filosofia in quanto opera spirituale è pur sempre legata nei motivi e nelle occasioni al corso di una vita». Importante, inoltre, la sottolineatura di Miano dell'attenta analisi jaspersiana dei concetti più vicini alla concreta esistenza umana (l'esistenza possibile, il tempo, l'eternità, ecc.) e della centralità, nel suo pensiero, della comunicazione come comunicazione esistenziale: «io non sono me stesso se l'altro non è se stesso». Nell'ultima fase della produzione jaspersiana questa attenzione si estenderà alla comunicazione nelle sue varie vesti.

La seconda relazione è stata svolta da Neri Pollastri, che è un "consulente filosofico", agisce cioè fuori dall'università, ha uno studio a Firenze (cronologicamente il primo in Italia) dove riceve i clienti, e anima un caffè filosofico allo storico "Giubbe Rosse": un rappresentante, insomma, dell'attività tipica delle "pratiche filosofiche", svolta *in partibus infidelium*, estranea all'accademia anche se non necessariamente alla ricerca filosofica. Pollastri ha tratteggiato l'origine e gli sviluppi di questa disciplina, che risale al 1981 con Gerd Achenbach, il primo ad aprire uno studio di consulenza filosofica a Colonia. Achenbach motivò la nascita della sua attività attraverso una duplice critica: da una parte alla filosofia accademica, accusata di eccessiva astrattezza e di condurre un'esistenza separata rispetto ai problemi degli uomini comuni, e dall'altra parte alle psicoterapie, accusate di tramutare il disagio esistenziale in patologia, incastrando la persona in una angusta dicotomia salute/malattia. Secondo Pollastri la consulenza si configurerebbe non come "filosofia applicata", quanto come filosofia fatta su materiali diversi rispetto a quelli su cui normalmente si lavora. In caso contrario si rischierebbe di pensare la filosofia come qualcosa da cui si possano estrarre delle tecniche da applicare poi altrove. La differenza invece starebbe nel fare filosofia non con un testo da studiare, ma con una "persona" in carne ed ossa. La persona (il consultante) potrebbe, con tutte le differenze del caso, avere un ruolo simile a quello svolto dal testo nel rapporto testo-studioso: il consulente affronterebbe cioè il modo di vedere il mondo del "consultante" come fosse una filosofia, analizzandolo per porne in rilievo le contraddizioni, gli snodi, i presupposti impliciti; tenendo presente, ovviamente, che la persona è comunque più plastica, può cambiare idea ed è influenzata in modo assai rilevante dagli stati emotivi. Insomma la consulenza sarebbe comunque "filosofia", se non altro accordandosi su una visione minimale della filosofia intesa come un «mettere ordine nel discorso». Del resto è questa la genesi storica della filosofia, che nasce "mettendo ordine" nel magma del mito greco: nel caso della consulenza si tratta di metter ordine nel magma della narrazione del consultante. Partendo da ciò, "fare filosofia" significa mettere ordine nel discorso della persona, ricordandosi sempre di non dirigerla, neanche inconsapevolmente. Il rischio implicito è quello, cioè, di passare «dal ruolo del consulente al ruolo del consigliere», trasformando il consulente filosofico in una sorta di fornitore di dottrine e non in colui che porta verso la consapevolezza delle visioni proprie di un individuo.

Liberato, grazie alla relazione precedente, da ogni compito introduttivo o di storicizzazione del fenomeno, Andrea Poma, ordinario di Filosofia morale all'Università di Torino, ha incentrato il proprio intervento sulla chiarificazione degli elementi costitutivi di questa nuova pratica: a) una consulenza professionale; b) un esperto in filosofia capace di assicurarla; c) un consultante che ne faccia spontanea richiesta. Nell'analisi del primo elemento è stata sottolineata la capacità

del termine di escludere altre attività (terapeutica, normativa ecc.). Ma quale peculiarità professionale offre il consulente? In tale veste egli si presenta come un "esperto in filosofia" e non propriamente un "filosofo", in quanto non "con-filosoferebbe" con il consultante ma offrirebbe appunto solo "competenze filosofiche". Il terzo elemento è il consultante, caratterizzato in modo volutamente minimale per la sua libertà e spontaneità nel chiedere una consulenza filosofica. Se il primo termine, libertà, non può mai venire meno, il secondo, spontaneità, può anche non esserci. La distinzione appare meno gratuita di quanto si pensi se si considera la consulenza nella sua dimensione non individuale ma collettiva, cioè indirizzata ad associazioni, istituti, aziende ecc. Si tratta di una direzione di sviluppo che probabilmente – prevede Poma – prenderà sempre più spazio rispetto a quella individuale. In tal caso si possono facilmente supporre casi in cui l'iniziativa venga non dal consultante ma, magari sotto forma di offerta, dall'ente di cui è dipendente; in tal caso non vi sarebbe spontaneità.

Il tema della professionalità è tra i più importanti, giacché, se il consulente non avesse una specifica competenza da vendere al consultante, la professionalità (lo scopo di lucro) non avrebbe alcuna legittimità. Quali competenze offre al consultante in quanto esperto in filosofia? Innanzi tutto nozioni materiali, cioè i contenuti che la formazione filosofica assicura; poi nozioni formali, cioè conoscenze che riguardano i principi logici, pratici, estetici, metodologici. Il procedimento deduttivo, induttivo, analogico, l'uso della metafora e del paradosso, sono nozioni formali. Il consulente dovrebbe anche aver acquisito capacità sistematica, critica, di articolazione, distinzione, definizione; capacità di indagare i fondamenti, gli scopi, i valori; infine capacità ermeneutica di saper interpretare un "testo" (compreso quello che gli sarà narrato dal consultante) nonché di riflettere sui suoi stessi criteri interpretativi. Contrariamente all'idea più diffusa nella *vulgata* (non soltanto giornalistica: si pensi a Marinoff) Poma considera veramente importanti le nozioni formali e non quelle materiali. Non dottrine o pezzi di dottrine caratterizzerebbero cioè il consulente filosofico, bensì la capacità di gestire i problemi in modo filosofico. Poma, inoltre, identifica uno dei fondamentali problemi della consulenza filosofica nell'attrito tra la vocazione filosofica propria del consulente (che dovrebbe portare a un approfondimento o "complicazione" dei problemi del consultante, e non alla semplice applicazione di tecniche per risolvere tali problemi) e un consultante che, trovandosi all'interno di un rapporto di consulenza professionale, possiede la legittima pretesa di migliorare la propria situazione. La natura profondamente teorica, e non risolutrice, dei problemi filosofici si rifrangerebbe – secondo Poma – sulla natura di questa ibrida disciplina. Forse, allora, il senso della disciplina può proprio essere quello di far uscire il consultante dall'idea che il problema sia solo qualcosa da ridurre per scapparne via, ma possa invece essere anche «un luogo in cui può essere significativo stare».

Il dibattito seguito alle tre relazioni è stato assai ricco: sono infatti intervenuti Augusto Cavadi, docente di Filosofia e storia presso il liceo classico "G. Garibaldi" di Palermo e fondatore anni fa (proprio con Poma e Pollastri) della prima associazione italiana sulla "consulenza filosofica"; Davide Miccione, dottorando di ricerca in Filosofia e storia delle idee presso l'Università di Catania; Luigi La Via, docente di Estetica e di Filosofia del linguaggio presso la Facoltà di Scienze della formazione; Antonia Criscenti, docente di Pedagogia sociale della Facoltà di Scienze della Formazione; Rosalba Favara e Serena Vizzini, entrambe dottorande di ricerca in Fondamenti e metodi dei processi formativi.

La seduta pomeridiana, presieduta da Ignazio Volpicelli, è stata dedicata, alla *Philosophy for children*. Il prof. Volpicelli ha messo l'accento sul merito dei due relatori, Antonio Cosentino e Maura Striano, che insieme a Marina Santi hanno introdotto in Italia nel 1991 il *curricolo della P4C*. Ha altresì rilevato il loro impegno, da una parte, a *tradurre i materiali* (ora pubblicati nella collana "Impariamo a pensare" dell'editore Liguori) e, dall'altra, non solo ad avviare sperimentazioni sul campo, ma anche ad occuparsi di formare i primi gruppi di insegnanti. Oggi, dopo 10

anni di attività, il bilancio della P4C italiana può senz'altro dirsi positivo, tanto da farne una realtà riconosciuta sia a livello nazionale che internazionale. Il curriculum della P4C ha mostrato di contenere una gamma stratificata di implicazioni di varia natura (*epistemologiche, pedagogico-didattiche, filosofiche*) che la pongono in particolare evidenza nello scenario attuale dell'educazione, quasi rappresentando paradigmaticamente l'*educazione del futuro*.

Maura Striano, associato di Pedagogia generale presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Firenze, si è principalmente occupata, nella sua relazione, del concetto di filosofia intesa essenzialmente come "educazione al pensiero". La relatrice, partendo dal concetto di "ricerca" di Lipman, ha focalizzato l'attenzione sulle *indicazioni metodologiche* del "pensare" in una "comunità di ricerca" e sugli *aspetti operativi* del "pensare il pensiero" e dell'"insegnare a pensare". La "ricerca" per Lipman è il processo nel senso della *inquiry* di Peirce e Dewey, in cui si esprime il pensiero umano nel suo dialogo con l'esperienza, con gli altri e con se stesso. Pensare è, quindi, intraprendere un percorso di ricerca che parte dal riconoscimento di una situazione problematica per giungere a una sua interpretazione e alla individuazione di possibili ipotesi risolutive della stessa, e la ricerca ha sempre una radice sociale e culturale. Ci si confronta, infatti, su problemi che appaiono tali in quanto emergenti da determinati contesti e la loro definizione avviene nell'ambito di quadri paradigmatici di riferimento che sono, a loro volta, un prodotto storico-culturale. La ricerca, in quanto struttura cognitivo/relazionale, ha inoltre le sue radici e condizioni di possibilità negli spazi sociali in cui viene a crescere e formarsi il soggetto nel suo rapporto con il mondo. La ricerca è, quindi, un prodotto sociale e condiviso che scaturisce dall'incontro dialogico, in senso socratico e platonico, e il pensiero, che costruisce la ricerca, è anch'esso un prodotto sociale. La Striano sottolinea che proprio la consapevolezza di voler/dover fare ricerca rappresenta un primo piano di riflessione metacognitiva sia sul piano interindividuale che su quello intraindividuale, permettendo il passaggio a un livello successivo, in cui viene a chiarsi la natura e l'articolazione dello stesso procedimento di ricerca. Questo tipo di approccio garantisce coerenza e coesione al gruppo e lo mantiene in una dimensione "di lavoro", offrendo l'opportunità di creare uno spazio di riflessione consapevole sul pensiero inteso come *procedura metodologica* in senso deweyano, ma anche come realtà pluridimensionale in cui si intersecano differenti modalità espressive/operative.

L'ultimo relatore della giornata è stato Antonio Cosentino, presidente del CRIF, che ha sviluppato la sua relazione intorno al problema delle risorse e pratiche formative della P4C. Cosentino ha iniziato presentando gli aspetti più significativi del curriculum della P4C, sottolineando come essa, lungi dall'essere una banalizzazione della filosofia, rappresenti una proposta che si radica consapevolmente nella tradizione, sia come orizzonte tematico e di riflessione rispetto al patrimonio di idee e di categorie, di modelli di pensiero, di stili interpretativi e valoriali, sia come riscrittura *sui generis* dell'intera storia della filosofia occidentale. Collocandosi in una prospettiva primariamente didattica, la P4C racchiude potenzialmente gli elementi per una "didattica filosofica" capace di cercare nella pratica stessa del filosofare le risorse metodologiche e normative per lo stesso insegnamento. Un esempio paradigmatico di questa potenzialità è la comunicazione dialogica, che, a partire dal modello socratico-platonico, assume nella pratica della P4C i connotati della ricerca, secondo una accezione peirceana-deweyana: per il suo carattere intersoggettivo connesso ad un determinato contesto sociale e linguistico, essa mette in gioco un'etica della comunicazione particolarmente attenta ai valori del rispetto reciproco e dell'autonomia. Un secondo punto di riferimento, costitutivo di una "didattica filosofica", può essere rintracciato nella dialettica "oralità-scrittura". Ripensando la problematicità delle posizioni platoniche a questo riguardo (Platone, *Fedro*, 274c-276a; *Lettera VII*), nell'insegnamento della filosofia oggi assumono particolare rilevanza domande di questo tipo: "Come si rapporta un testo filosofico con la scrittura, con l'oralità, col linguaggio iconico, con l'ipertestualità? Con quali strutture cogniti-

ve (quelle prevalenti negli studenti della scuola di massa) deve fare i conti l'incontro con un testo filosofico? Come si affrontano i problemi derivanti dalla differenza (determinata storicamente) di orizzonti di senso tra autore ed interprete? Quali obiettivi formativi si perseguono con la lettura e l'analisi dei testi filosofici?". La questione della mediazione didattica, tradizionalmente affidata al manuale (oltre che all'insegnante), è affrontata nel curriculum della P4C in modo completamente nuovo, proponendo una "letteratura di transizione" che deve preparare il terreno per avvicinare i giovani ai testi classici della filosofia. Si tratta di strumenti didattici che, pur restando in questa categoria per la loro intrinseca finalità, rappresentano una alternativa al manuale per due principali ragioni: a) hanno un impianto dialogico-narrativo; b) presentano il processo del pensare nel suo avanzare e non il "pensato". Se il "pensato", nella sua forma di espressione di verità conclusa e immutabile, tende ad identificarsi con il codice scritto, il "pensare" trova la sua cifra espressiva nella mobilità ed incertezza dell'oralità e del dialogo. È stato messo in evidenza, infine, come il ruolo dell'insegnante, prospettando il filosofare come pratica discorsiva all'interno di una "comunità di ricerca", tenda a prendere forma nelle linee di una azione esperta di tipo "maieutico". Pur non abdicando alle intenzionalità formative proprie della sua identità professionale, l'insegnante utilizza una molteplicità di strategie (ascolto attivo, domandare aperto, predisposizione di adeguati *setting*, ecc.) per orientare, sostenere e facilitare percorsi di apprendimento non slegati dal vissuto e negli orizzonti di senso di ogni studente.

Diversi e ricchi di spunti sono stati anche gli interventi sulle due relazioni pomeridiane, ad opera di Francesca Pulvirenti, associato di Pedagogia; di Agata Valenziano, dottoranda di ricerca in Fondamenti e metodi dei processi formativi; di Alessandra Tigano, psico-pedagogista; di Maria Concetta Catasta, docente di Storia e filosofia presso il liceo psico-pedagogico "Turrise Colonna" di Catania; di Giovanni De Francisco, docente di Storia e filosofia presso il liceo classico "Nicola Spedalieri" di Catania. In sintesi estrema, il messaggio di questa giornata di studio si può individuare nell'esigenza sempre risorgente, ma oggi avvertita in forme nuove, di coniugare la speculatività del pensiero con l'agire pratico.

Davide Miccione

LE SEZIONI

Catania

Nel dire brevemente del corso di aggiornamento dedicato al tema "Il valore veritativo della Filosofia", promosso dalla SFI nazionale, e attuato dalla Sezione catanese della SFI, il punto dal quale bisogna partire è forse l'eterogeneità dei soggetti coinvolti: docenti universitari e di liceo, studenti e dottorandi, studiosi appassionati, si sono infatti ritrovati, nell'Aula Seminari dell'ex-Monastero dei Benedettini in occasione dei cinque incontri, nei quali il corso si è articolato. Il motivo di tale convergenza, purtroppo non sempre frequente, è dovuto certamente all'articolazione didattica interna degli incontri in questione, rispondente alle diverse aspettative, come a mostrare che le prospettive intese a plasmare tali aspettative sono spesso fra loro inestricabilmente connesse.

Ogni incontro ha previsto infatti che un docente universitario tenesse una lezione, i contenuti della quale rispondevano alle sollecitazioni esplicite già nella denominazione del corso: per questa via, e date le diverse specializzazioni dei cinque docenti coinvolti, alla fine del corso i partecipanti si sono trovati al cospetto di un'indagine storico-interpretativa sul valore veritativo della Filosofia, la quale, sebbene non possa ovviamente ambire alla completezza, è certamente di grande valore conoscitivo e speculativo, in virtù della ricca varietà di approcci che sono andati a comporre.

Al termine della relazione di ciascun docente universitario, un docente di liceo ha avuto poi modo di esporre la propria esperienza didattica in merito all'argomento o all'autore oggetto della relazione stessa, in modo tale da aprire un confronto fra le ragioni e le metodologie, rispettivamente, della ricerca e della didattica; tale confronto è stato di enorme interesse anche per fare i conti con i successi e gli insuccessi concreti, ai quali vanno incontro le strategie didattiche, elaborate al fine di agevolare la penetrazione della Filosofia fra gli studenti, e per l'ulteriore e talvolta animato confronto che ha innescato fra esperienze e metodologie diverse, data la presenza, a ciascun incontro, di numerosi docenti di liceo. Per chi, come chi scrive, si dedica alla Filosofia esclusivamente nella prospettiva della ricerca la partecipazione a questi dibattiti è stata un'esperienza senza dubbio stimolante, non foss'altro perché fonte di riflessioni su problemi concreti e di urgente attualità.

A conclusione di ogni incontro il dibattito, quindi, ha coinvolto sempre entrambi i protagonisti, e altrettanto spesso numerosi fra gli intervenuti.

Vediamo, nel dettaglio, quali sono stati gli argomenti delle relazioni:

- 21 febbraio, *Il problema della verità in Platone*, introdotto e analizzato dalla prof.ssa Maria Barbanti, docente di Storia della Filosofia antica alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, con il contributo didattico della prof.ssa Mariella Buonasera, insegnante di Storia e Filosofia presso il "Liceo classico M. Cutelli" di Catania.

- 7 marzo, *Verità ed Essere nell'Alto Medioevo*, tematica introdotta e analizzata dal prof. Concetto Martello, docente di Storia della Filosofia medievale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, con il contributo didattico della prof.ssa M. Concetta Catasta, insegnante di Storia e Filosofia presso il Liceo pedagogico e delle scienze sociali "Turrise Colonna" di Catania.

- 29 aprile, *La verità dell'ermeneutica*, tematica introdotta e analizzata dalla prof.ssa Anna Escher Di Stefano, docente di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Catania, con il contributo didattico della prof.ssa M. Laura Barbagallo, insegnante di Storia e Filosofia al liceo scientifico "G. Galilei" di Catania.

- il 3 giugno, *Scientificizzazione della verità nel pensiero contemporaneo*, tematica introdotta e analizzata dal prof. Francesco Coniglione, docente di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Catania, con il contributo didattico del prof. Filippo Motta, insegnante di Storia e Filosofia presso il Liceo "Gorgia" di Lentini.

- il 5 giugno, *Verità e formazione: la necessità della filosofia oggi*, tematica introdotta e analizzata dalla prof.ssa Rosaria Longo, docente di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione di Catania, con il contributo didattico del prof. Giovanni De Francisco, insegnante di Storia e Filosofia presso il liceo classico "N. Spedalieri" di Catania.

Il coordinamento fra le relazioni critiche e quelle orientate alla didattica, che è stato in ultima analisi il cuore del corso di aggiornamento, è stato realizzato anche grazie ai percorsi didattici e alle schede critiche e bibliografiche che i docenti universitari hanno redatto, e che la segreteria della sezione catanese della SFI si è premurata di fare pervenire, tempestivamente, innanzitutto alle scuole interessate, e poi a tutti i soci raggiungibili via e-mail: in questo modo, i docenti di liceo hanno avuto modo di organizzare per tempo le esperienze didattiche in aula, e la maggior parte degli intervenuti ha avuto a disposizione il materiale informativo indispensabile per una partecipazione attiva. Tale materiale è ancora disponibile, per chi fosse interessato, sul sito web della sezione catanese della SFI, all'indirizzo www.sfi.ct.it, assieme agli *abstracts* delle relazioni che sono state l'ossatura di questa esperienza sicuramente positiva e che speriamo possa ripetersi, nonché fungere da volano per altre iniziative tese ad avvicinare sempre di più il mondo accademico e quello della scuola.

Andrea L'Episcopo

Teramo

In collaborazione con la Fondazione della Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo - conferenza del Prof. Gianni Vattimo della Università di Torino sul tema: "Pensare il nostro tempo". Teramo 4 giugno 2001.

Nel ciclo di conferenze filosofiche "Itinerari intorno al bello" organizzato dalla Fondazione della Tercas di Teramo e coordinato dalla Prof.ssa Enrica Lisciani Petrini della Università di Salerno - conferenza del Prof. Girolamo Cotroneo della Università di Messina sul tema: "L'estetica di Croce". Teramo 22 febbraio 2002.

In collaborazione con la associazione "Amici della biblioteca Delfico" e la Fondazione Tercas conferenza del Prof. Mario Vegetti della Università di Pavia sul tema: "L'invenzione della politica. Parola, scrittura e cittadinanza nella democrazia greca". Teramo 5 dicembre 2002.

In collaborazione con la Fondazione Tercas e nel ciclo di conferenze sulla "Polis" coordinato dalla Prof.ssa Enrica Lisciani Petrini della Università di Salerno convegno nazionale di studi: "La figura e l'opera di Ludovico Lazzarelli (1447-1500)". Teramo 6 marzo 2003. Interventi di Luciano Malusa, Presidente nazionale della SFI, Fabio Troncarelli Università di Viterbo, Luigi Ponziani direttore della biblioteca provinciale di Teramo, Roberto Ricci Università di Urbino, Gilberto Piccinini Università di Urbino, Maria Paola Saci Università di Viterbo, Franco Bacchelli Università di Bologna. Hanno assicurato contributi per gli atti a cura della casa editrice "Hermes" di Firenze Chiara Crisciani Università di Pavia, Patrizia Castelli Università di Ferrara, Monica Meloni Università di Macerata.

In collaborazione con il Bacino Imbrifero Tordinone-Vomano di Teramo conferenza dei Proff. Armando Savignano della Università di Trieste, Corrado Poli della Università di Padova e Attilio Danese della Università di Chieti sul tema: "Etica e sviluppo ambientale". Teramo 25 marzo 2003.

Nell'ambito del ciclo di conferenze filosofiche sulla "Polis" conferenza del Prof. Biagio De Giovanni della Università Orientale di Napoli sul tema: "Cittadinanza, diritti e nazionalità nell'Europa contemporanea". Teramo 10 aprile 2003.

In collaborazione con la Università di Teramo e la Fondazione Tercas giornata di studio: "L'opera di Vincenzo Filippone Thaulero" con annesso premio di saggistica filosofica rivolto ai

giovani del triennio delle scuole secondarie superiori teramane e abruzzesi. Roseto degli Abruzzi, 20 maggio 2003.

Roberto Ricci

Trevigiana

Gli animali pensano? Gli animali parlano? Gli animali hanno un'anima? Parliamo di anima o di mente? E se di mente si tratta, quali sono i suoi processi cognitivi? E poi, cognizione semplice o complessa? Ancora: gli animali ci parlano attraverso segni? E di che tipo di segni si tratta? Questi alcuni degli interrogativi oggetto del convegno "Animal-Mente", organizzato dalla SFI trevigiana, con il contributo della Regione Veneto e della Ceramica di Treviso, e con il patrocinio della SFI nazionale, della Lega Ambiente, della Lega Anticaccia e Antivivisezione. Ma questi sono anche gli interrogativi della zoosemiotica cognitiva: una scienza nuova, al limite fra antropologia e zoologia, una scienza che si affida prevalentemente allo studio dei *segni* per indagare il mondo degli animali. La Sezione trevigiana ha voluto porre l'attenzione su queste ed altre domande realizzando questo convegno a Treviso il 17 e 18 ottobre 2003, a Palazzo Bomben, sede della Fondazione Benetton Studi, Ricerche e Iniziative Culturali. L'iniziativa ha tratto spunto dalla pubblicazione del libro "Anima Animale" (Napoli 2003), curato dal prof. Bruno Lauretano (Univ. di Salerno) e dalla prof.ssa Filippina Arena, alla cui stesura hanno collaborato i soci Filippina Arena, Paolo Bordonali, Luigi Meneguzzi, Giovanni Carlo Sonnino, Antonella Tracinà, Luigi Perissinotto (Univ. di Venezia) e due esperti esterni, la prof.ssa Anna Mirra (animalista) ed Emanuela Niero (maestra di yoga), assieme a Luisella Battaglia (Univ. di Genova) e Roberto Marchesini (Univ. di Bologna) e a Peter Zeller (Univ. di Bari).

La presentazione del libro è stato il momento conclusivo del convegno, che ha visto un concorso di interventi ricchi, diversi ed entusiasmanti, presentati ad un ampio pubblico. Ha visto soprattutto crescere un clima di attenzione e compiaciuta, motivata partecipazione attorno ai temi dibattuti. All'inizio il prof. Lauretano, con la sua relazione dal titolo "La questione dell'anima. Simili ma diversi", ha subito posto una molteplicità di questioni forti con un fare comunicativo, colloquiale e appassionato che ha sicuramente dato un impulso non indifferente alla creazione della piacevole atmosfera "conviviale". È stata poi la volta della prof.ssa. Anna Mirra, che ha posto la questione dei diritti degli animali e denunciato la disattenzione nei riguardi di molte normative. Il tema del convegno si è quindi aperto ed incrociato con quello della bioetica. Il Seminario Aperto di Pratica Filosofica (SAPF) dell'Università di Venezia, da tempo attivato dal prof. Luigi Vero Tarca (Univ. di Venezia), ha ripreso sia gli spunti etici che teoretici con una serie di eleganti, garbate e stimolanti osservazioni sul tema "Filosofi e animali", espresse da Monica Gazzola, Grace Spinazzi e dallo stesso Tarca.

Il giorno successivo il convegno ha ripreso i suoi lavori con un denso intervento del prof. Emidio Spinelli (Università di Roma "la Sapienza") su "I diritti dell'organismo animale. Hans Jonas e la sua 'biologia filosofica'", che ha trovato rispondenza e continuità nell'originale contributo del prof. Andrea Tagliapietra (Univ. di Sassari) dal titolo "Bugia e sincerità degli animali". Subito dopo c'è stata la presentazione del libro *Anima Animale* da parte di alcuni degli autori: F. Arena, sul linguaggio non verbale e l'espressione delle emozioni negli animali; P. Bordonali su *la questione delle bestie* in G. Leopardi; L. Meneguzzi sull'inquietante interrogativo del limite umano/animale; E. Niero sulla concezione degli animali nel pensiero indu; G. C. Sonnino che coordinava la tavola rotonda, ha chiuso il convegno evidenziando la eterogeneità e vastità delle riflessioni portate ed emerse in corso d'opera.

Dall'incontro sono emersi numerosi temi di attualità, quali il rapporto fra uomo e animale, mente e linguaggio umano e animale, segni e simboli, diritti e abusi: segno che la proposta era e rimane originale e soprattutto era gradita al pubblico (di non soli specialisti), che ha molto apprezzato l'iniziativa.

va. Il desiderio di riflessione pacata, la curiosità, la voglia di stare insieme hanno per così dire rappresentato il "vissuto" del convegno. Un vissuto che ancora una volta ci ha convinto della valenza pedagogica (nel senso della *paideia* platonica) socializzante e terapeutica della filosofia. Tutto ciò spinge la sezione a continuare, realizzando altre iniziative sui temi detti, sia nel senso della ricerca e del laboratorio aperto (*in primis* nella scuola), sia nel senso della realizzazione di nuovi convegni, questa volta magari in forma seminariale e residenziale, anche per fare in modo di rendere sempre più ampio lo spazio per il dibattito.

Filippina Arena

Veneta

Con l'anno solare 2003 si è inaugurata per la SFI Veneta una esperienza nuova, pur nel solco della consolidata tradizione di conferenze tenute da docenti in diverse occasioni programmate.

La novità ha riguardato soprattutto l'impostazione generale del progetto, in ordine sia alla modalità adottata sia alla tematica scelta.

L'idea è scaturita durante una riunione del Consiglio Direttivo della Sezione, tenutasi il 6 febbraio 2002 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova: il prof. Stefano Martini (uno dei due vicepresidenti), proprio per rivivificare un po' l'associazione, ha proposto una collaborazione tra la SFI Veneta e l'AICC (Associazione Italiana di Cultura Classica)-Delegazione di Padova – che l'avrebbe potuta ospitare presso il Liceo Classico "Tito Livio" di Padova (sede di tale Sezione e di titolarità/servizio del docente) – per programmare una serie di "lezioni" sul tema *Filosofia come terapia*, ciclo che aveva per altro già al suo attivo sette precedenti edizioni autonome. La proposta, assieme ad altre, è stata accolta con favore.

Successivamente, grazie all'interessamento del prof. Gregorio Piaia (presidente), è stato stilato un elenco di docenti universitari, legati alla SFI e dichiaratisi disponibili a tenere una relazione nell'ambito del progetto. Al di là di ogni aspettativa, il numero delle adesioni è stato davvero significativo: ben venti nomi! Si è subito pensato che ci fosse la possibilità di prevedere non solo due cicli, ma forse anche tre.

Così è partita l'iniziativa con un programma nutrito e allettante, da svolgersi nei mesi di febbraio e marzo 2003, nell'Aula Magna del Liceo, in giorni stabiliti (sempre di giovedì, in genere a cadenza settimanale), con relazioni della durata media di un'ora, dalle 16.30 alle 17.30, con successiva possibilità di interventi da parte del pubblico.

Nell'ordine sono intervenuti i seguenti docenti (accanto è riportato il titolo della loro relazione):

13 febbraio: prof. Enrico Berti, *Filosofia come terapia o filosofia pratica?*;

20 febbraio: prof. Giangiorgio Pasqualotto, *Vie di salvezza nel Buddhismo*;

27 febbraio: prof.ssa Francesca Menegoni, *Saggezza e speranza*;

6 marzo: prof. Franco Chiereghin, *Socrate medico e filosofo*;

13 marzo: prof. Giovanni Boniolo, *Filosofia come terapia per l'attimo fuggente*;

20 marzo: dott.ssa Eddy Carli, *Wittgenstein e la filosofia come terapia linguistica*;

27 marzo: prof. Gregorio Piaia, *L'Utopia di Moro: la provocazione ironica come terapia*.

Come si può vedere, non casualmente il ciclo è cominciato con una lezione del prof. Berti, per molti anni presidente della SFI nazionale e attualmente decano nel Consiglio direttivo locale, e si è concluso con il prof. Piaia, non solo presidente della SFI Veneta, ma anche vicepresidente di quella nazionale.

Naturalmente al primo incontro era presente anche il prof. Piaia, ma è intervenuto per un saluto pure il prof. Giuliano Pisani, presidente dell'AICC-Delegazione di Padova. A tutte le conferenze ha

assicurato la sua presenza il prof. Martini, non solo nella veste di "ospite", ma altresì in quella di presentatore dei relatori e di moderatore del dibattito.

L'iniziativa, è giusto sottolinearlo, è riuscita molto bene, sia per l'alta qualità delle conferenze, di altrettanto validi relatori, sia per la quantità di pubblico, pur nella sua eterogeneità (docenti soci e non, studenti liceali, tirocinanti della SSIS, amanti della cultura), molto coinvolto e interessato, come si è potuto evincere dai vivaci dibattiti.

Come già ha scritto Eddy Carli (segretaria-tesoriera), nel resoconto del «Bollettino della SFI» n. 176 (maggio-agosto 2002), «tali iniziative si propongono lo scopo di rendere più attivamente presente la SFI nel mondo della scuola, favorendo una migliore interazione fra scuola ed università» (p. 93).

La finalità è stata, almeno in parte, raggiunta.

A conclusione della presente nota, si segnalano altri due incontri organizzati dalla Sezione Veneta della SFI, specificamente dedicati alla didattica della filosofia: essi si sono svolti in aprile, ancora di giovedì pomeriggio, nella Sala "Stefanini" del Dipartimento di Filosofia (sempre presso l'Università di Padova) con la seguente scansione:

3 aprile: Massimo Fraschini, *Il ruolo della filosofia nella riforma della scuola secondaria*;

10 aprile: Armando Girotti, *Fare filosofia nella scuola d'oggi*.

Ci si sta ormai organizzando per le attività del 2004, con la speranza di proseguire con profitto per la strada tracciata, visti i risultati lusinghieri del precedente anno.

Stefano Martini

Veneziana

Quest'anno la Sezione veneziana della SFI ha deciso di concentrare la sua attenzione su una tematica che ha permesso di intersecare pensiero e attualità, le cui urgenze costituiscono spesso altrettante sfide per il pensiero. Ha proposto, infatti, un corso dal titolo "Dialogo tra generazioni nel nord-est", articolato in cinque incontri che si sono tenuti tra la metà di maggio e l'inizio di giugno 2003 con i seguenti interventi: prof. G. Goisis su "Un nord-est senza miti: itinerari educativi e politici"; prof. U. Bernardi su "Il dialogo intergenerazionale tra innovazione e tradizione"; dott.ssa G. Fabris su "Quale trasmissione, quale eredità?"; dott. P. Cassan su "Gli immigrati e il dialogo tra generazioni" e Monsignor G. Dal Ferro su "La religiosità nel postmoderno: dal Veneto al mondo e ritorno". Con questa serie di appuntamenti la Sezione ha voluto far riflettere gli insegnanti, ma anche i giovani e tutta la cittadinanza interessata, su alcuni aspetti rilevanti dello scambio tra generazioni nella realtà sociale, economica e culturale veneta in particolare, che vive il momento cruciale del passaggio delle consegne tra chi ha dato vita al fenomeno nord-est e chi lo eredita. Il fenomeno è stato analizzato da molteplici punti di vista: sociologico (prof. U. Bernardi e dott. P. Cassan), psicologico (dott.ssa G. Fabris), filosofico (prof. G. Goisis) e religioso (Monsignor G. Dal Ferro). Il corso è stato realizzato grazie al contributo della "Confraternita del Pamojo", attraverso la fruttuosa collaborazione, che dura ormai da tempo, con l'attuale Sindaco del comune veronese di Roncà, dott. G. Bochesse, socio affezionato della Sezione veneziana. Tale collaborazione si è concretizzata, simmetricamente, con l'organizzazione periodica negli ultimi anni, da parte del Comune stesso, di incontri, soprattutto su tematiche relative alla filosofia politica (come i cicli della serie "Politica oggi"), con un fecondo scambio tra scuola, università e territorio. L'ultima occasione in ordine temporale è stato l'incontro-dibattito del 31 maggio 2003 a Gambellara in cui il professor G. Goisis è intervenuto su "Rischi di guerra globale e prospettive per la pace", suscitando un notevole interesse nella cittadinanza data l'attualità e l'importanza della problematica.

Maria Pastrello

RECENSIONI

AA.VV., *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, a cura di L. M. Napolitano Valditara, Trieste 2002, pp. 266.

«La filosofia e la letteratura sono elaborazioni speculative del commercio tra parola e mondo». Questa frase di George Steiner, che Linda Napolitano Valditara cita nell'introduzione, sintetizza con efficacia il taglio di questo volume, dedicato al complesso rapporto, tanto antico quanto moderno, tra tragedia e filosofia, tra *eroi* e *sapienti*. Il volume comprende sei saggi, rispettivamente scritti da due storici della letteratura greca, Andrea Rodighiero e Davide Susanetti, da due storiche della filosofia antica, Stefania Nonvel Pieri e Linda M. Napolitano Valditara (anche curatrice del volume) e infine da due specialisti di Hegel, Kenneth Westphal e Cinzia Ferrini.

A dispetto di una tradizione che ha attribuito alle *Trachinie* scarso valore, arrivando in qualche caso perfino a dubitare della sua paternità sofoclea, la presentazione di Rodighiero ne mette persuasivamente in luce la ricchezza delle problematiche e la grandezza della composizione. Grazie ad un'attenta analisi del testo l'A. ci restituisce la lettura di una tragedia ben congegnata ed omogenea, nella quale la dispersiva disseminazione delle informazioni e degli indizi – spesso avvertita come un limite – risulta in realtà funzionale al rapsodico dispiegarsi di un senso che solo alla fine rivela la sua compiutezza di destino. Un “destino nascosto”, come recita il titolo del saggio, che per realizzarsi si avvale delle iniziative di protagonisti ignari, conoscitori di una verità soltanto parziale e perciò paradossalmente responsabili, colpevoli di omissioni o menzogne di cui doversi pubblicamente vergognare, scarsamente capaci di decifrare segni e di comunicare (Deianira ed Eracle non si incontrano mai), e tuttavia involontari artefici di un unico vero tragico disegno che può avere solo il dio come autore imperscrutabile.

Argomento della bella ricognizione di Susanetti non è soltanto un confronto puntuale e ricco di riferimenti testuali tra due diverse rappresentazioni (*mimeseis*) di *thanatos*: l'*Alceste* di Euripide e il *Fedone* platonico. Questo infatti costituisce il pretesto per riflettere su due modalità più ampie, generiche (in senso stretto) e antitetiche di fronteggiare lo stesso tema. Da una parte la *mimesis* tragica con la sua fenomenologia del rituale luttuoso, costruita su una visione irreversibile della morte cui solo un miracoloso intervento può porre rimedio. Dall'altra la *mimesis* filosofica messa in scena da Platone, ricalcata sul modello teatrale contaminando la commedia e la tragedia in funzione propriamente anticomica e antitragica, e che delinea una grande concezione escatologica nella quale non c'è posto per le lacrime verso i defunti perché altra è la vita vera da quella terrestre. Escludendo le donne (da sempre associate all'espressione di cordoglio) dalla scena delle ultime ore di Socrate, proponendo un paragone oritomorfo che rompe con la tradizione (“il cigno antitragico”) fino a spingersi ad accostare all'*aner tragikos*, naturalmente con animo diverso, il filosofo che si piega al destino, Platone vorrebbe esorcizzare quella scena teatrale (e la sua antropologia) di cui tuttavia non può fare a meno. La sua stessa *mimesis* «deve passare per la rappresentazione dei corpi» (p. 75), a cominciare da quello morente di Socrate, che, se fornisce una garanzia di verità alle sue parole, percepite con incredulità da chi le ascolta, conserva tuttavia anche un elemento di ambiguità rendendo «problematico il rapporto con quell'Altrove» (p. 76) di cui si vuol argomentare l'esistenza.

Con grande ricchezza di citazioni dai poeti classici, da Platone e dagli studi critici moderni, Nonvel Pieri richiama la nostra attenzione su un luogo comune della filosofia tuttora lasciato spesso indiscusso e noto come “condanna platonica dell'arte”. A testimoniare la complessità del pensiero platonico in merito al rapporto tra filosofia e poesia (da sempre un connubio indissolubi-

le) non sono soltanto l'uso di citazioni poetiche in punti cruciali della discussione, il ricorso al mito o la struttura dialogica stessa tipica delle opere teatrali. C'è anche un'ironia drammaturgica intrinseca ai Dialoghi che trapela dalla stessa figura protagonista di Socrate e dalla sua doppia vita, quella vera e quella drammatizzata (come doppia o tripla è la vita dei personaggi tragici che a sua volta si riflette in quella degli spettatori, e come doppia è la via della verità – «verità-canto» e «verità-che-non-canta», spettacolo tragico e itinerario della prosa che in Platone si avvicina alla verità che canta per la «complessa, polifonica tramatura degli scambi dialogici»: p. 88). Contribuisce inoltre all'effetto ironico, specie nella *Repubblica*, un contenuto che si estrinseca compiutamente solo nel finale invece di distendersi per tutta la lettura, comportando una «complicazione prospettica che talvolta può approdare a un vero e proprio ribaltamento del senso» (p. 81). Elemento altamente problematico è poi la questione stessa dell'introduzione della *mousike* nell'educazione dei governanti, con la duplice forma, vera e falsa, che possiede in quanto *logos* e che, come *mythos* (*logos pseudes*), può a sua volta essere nobile o odiosa. Verrebbe ad esistere, perciò, anche un'imitazione buona in virtù della quale poter attenuare quell'antica discordia tra poesia e filosofia e movimentare la perentoria sentenza: ad essere oggetto di condanna non è la poesia in sé ma quella il cui contenuto è ingannevole perché non presenta il dio *quale egli è*. Platone non ha mai smesso di dialogare con la poesia. Tragedia e commedia non sono del tutto assenti dalla sua opera e anche il finale del *Simposio* ce lo rivela.

Un intreccio sempre più stretto tra tragedia e filosofia è presentato nel saggio di Napolitano Valditara. Dopo aver sottolineato l'imprescindibilità dell'orizzonte esterno in cui si colloca una produzione tragica che fa da specchio alla *polis*, assumendo il valore di una “scenografia morale”, l'A. prospetta una lettura di tipo etico dell'*Antigone* e dell'*Edipo re*, basandosi anzitutto su di una rigorosa analisi filologica. Il rapporto tra saggezza e felicità, i riferimenti più o meno sistematici ad una classificazione dei saperi e l'uso di specifici termini cui darà precisa sistematizzazione l'*Etica Nicomachea*, non possono che chiamare in causa Aristotele. Con ciò non si vuole dire che Sofocle abbia anticipato le riflessioni aristoteliche, ma, piuttosto, che il filosofo ha trovato nella tragedia, tradizionale fonte di sapienza, una base per quel metodo dialettico che fornisce alla filosofia pratica una fondazione di tipo storico-linguistico e che ha perciò come obiettivo non la verità delle conclusioni, bensì la loro condivisione. Questo legame indissolubile tra l'etica aristotelica e la tragedia (secondo l'A. ancor più forte di quello che con la tragedia ha la *Poetica*) permetterebbe di vedere nell'etica un «motore di ricerca» (p. 117) ancor più potente di quello dei moderni. Grazie a tale supporto interpretativo potremmo chiarirci meglio le idee su ciò che conduce Creonte, Antigone, Edipo al disastro. Non avrebbe senso ricercarne le ragioni solo nel destino, rendendo così inutile quel sapere pratico in cui si realizza la massima condizione di felicità. La responsabilità deve ricadere in loro, nonostante essi seguano dei *nomoi* comunemente condivisi. L'*Etica Nicomachea* allora, specie nei suoi libri III e V, può illuminare questa ambiguità spiegandoci che c'è un'azione, non del tutto voluta ma neanche del tutto impreveduta, che viene compiuta per ignoranza (l'*hamartema*) e che, nel caso sia imperdonabile, deriva da «una passione né naturale né umana» (cfr. *Eth. Nic.* 1136a 6-9). L'A. suggerisce che quella passione potrebbe essere proprio la stessa da cui sono affetti i protagonisti delle tragedie: l'*aphrosyne*, la dissennatezza o follia, che provoca la «trascuratezza di dati cognitivi importanti nell'azione» (p. 140) e che nei singoli casi si colora di sfumature diverse; ed ecco la *rigidità* per Creonte, la *semplificazione* per Antigone, la *frettolosità* per Edipo, in un contrasto tra passionalità e razionalità che non può che confermare come la via verso la felicità consista solo nel connubio tra sensibilità e intelletto. Connubio che, ancora una volta, è stato Aristotele a teorizzare proprio grazie alla lezione della tragedia, sintetizzandolo in una frase lapidaria quanto efficace: «la scelta è un intelletto desiderante e un desiderio intellettuale, e un tale principio è l'uomo» (*Eth. Nic.* 1139b 4-5).

Con un salto dagli “antichi ai nuovi dialoghi di sapienti e di eroi”, a dialogare con la tragedia, nel saggio di Westphal, non è più la filosofia antica ma quella moderna. Alla ricerca delle

fonti di un metodo filosofico pressoché unico, la dialettica fenomenologica hegeliana, l'A. presenta efficacemente l'ipotesi di un antenato letterario: la tragedia greca e, in particolare, quella più apprezzata dallo stesso Hegel, l'*Antigone* sofoclea. Le figure della coscienza hanno non poche affinità col personaggio tragico di Creonte. Come il re di Tebe, esse attuano una progressiva "critica interna", che alla fine le porta a sconfessare i propri iniziali principi ritenuti inconfutabili. Questo processo di revisione può avvenire, però, solo dopo aver ostinatamente vissuto sino in fondo e reso ancor più rigidi quegli stessi principi. A nulla valgono, rispettivamente per le une e per l'altro, lo sguardo dell'osservatore fenomenologico e i consigli esterni degli altri personaggi della tragedia. Sono gli stessi protagonisti che, nel travaglio, fanno un'esperienza tanto intellettuale quanto emotiva e che per mezzo di essa spingono i lettori/spettatori all'unica comprensione di sé che sia veramente autentica: quella insieme cognitiva ed affettiva, teoretica e pratica. Se questo, nella spiegazione aristotelica, era lo scopo della tragedia con la sua azione catartica, si delinea con ciò un'ulteriore contiguità. Non diverso, infatti, è lo scopo della *Fenomenologia*.

A giustificare la ripresa, nell'interessante e corposo saggio di Ferrini, di un tema tanto discusso come la lettura fenomenologica hegeliana dell'*Antigone*, è proprio la varietà delle interpretazioni che ne fa un problema aperto. A partire da una contestualizzazione più ampia e più mirata (vengono letti, con la tragedia sullo sfondo, gli studi giovanili e l'"Antropologia" dell'*Enciclopedia*) si mostra come la suddetta lettura sia rispettosa della sensibilità greca e tutt'altro che arbitrariamente funzionale al sistema filosofico. Senza cadere nella tentazione di far acquisire alla donna una sostanzialità morale che non possiede, l'A. ipotizza che il carattere femminile, interiormente e oscuramente portatore della legge dei penati in opposizione alla natura politica universale dell'uomo, non sia sufficiente a descrivere Antigone, la cui esperienza la diversifica dalle altre donne e ne costituisce l'eroicità: un processo di «approfondimento personale» (p. 188), in cui Antigone rende consapevole e oggettivo, cioè causa di un'azione pubblica, il senso etico intrinseco alla sua natura sessuale, che altrimenti la condannerebbe a rimanere un'ombra ineffettuale. L'azione di Antigone, pur rimanendo in linea con il suo *pathos* essenziale di sorella, rompe l'equilibrio della *bella eticità* portando le sue essenze complementari a contrapporsi in modo conflittuale sulla base di principi che, pretendendosi universali, finiscono per rivelare la propria unilateralità. Di qui il delicato problema della "colpevolezza" della protagonista e di una sua eventuale ammissione, essendo invece patente quella di Creonte. Di fronte a posizioni contrastanti, che giudicano arbitraria la traduzione hegeliana del noto verso 926 o che sostengono invece la tesi colpevolista, l'A. fa notare come il testo sofocleo ammetta più interpretazioni e comunque non escluda la possibilità che all'eroina sorgano dubbi sulla giustezza del proprio comportamento. La conciliazione hegeliana, allora, andrebbe letta non come l'anacronistico trionfo della virtù sul male ma, più profondamente, come il reciproco riconoscimento degli opposti, che al cospetto di un destino superiore cessano di essere effettuali e diventano disposizioni d'animo ad accoglierlo, precludendo così alla successiva figura dello spirito: la persona giuridica.

Roberta Costantini

R. Vitali, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena 2000, pp. 155.

La tradizione dossografica antica considera in modo assolutamente concorde Senofane il fondatore della scuola eleatica, ma paradossalmente le interpretazioni della critica moderna, in modo altrettanto unanime, separano nettamente la riflessione senofanea dall'eleatismo, in quanto da un lato condizionate dalla pregiudizievole e antica categoria della primitività degli antichi rispetto ai moderni; dall'altro fortemente impressionate dalle dotte argomentazioni sostenute dal

Reinhardt in *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* del 1916 e successivamente avallate dal noto studio di Jaeger sulla *Teologia dei primi pensatori greci*. Il primo pregiudizio, «responsabile di approcci inadeguati che hanno impedito una lettura serena e penetrante e sollevato problemi fittizi» (p. 13), ha inoltre esasperato l'analisi filologica, il confronto tra le varie *lectiones*, confondendo ancora di più i già difficili nodi concettuali. Reinhardt invece, pur avendo avuto il merito di sottolineare la centralità dell'eleatismo all'interno della filosofia greca, ha esaltato la figura e la riflessione del solo Parmenide, subordinando tutti gli altri esponenti, ed è stato costretto in qualche modo a postdatare lo stesso Senofane, riducendolo a semplice divulgatore delle dottrine di quello che avrebbe dovuto essere il suo allievo, avendo trasposto sul piano teologico l'essere parmenideo. Lungo questa scia si colloca anche Jaeger, che togliendo giustamente a Senofane «il ruolo di divulgatore teologico dell'eleatismo riservatogli dal Reinhardt» (p. 18) separa definitivamente la sua figura rispetto alla scuola eleatica e ne fa un semplice rapsodo itinerante che ha esercitato un'importante azione critica nei confronti del pensiero religioso. La separazione di Senofane dall'Eleatismo e il suo declassamento al livello di semplice riformatore del modo di guardare al divino non hanno permesso alla critica di far emergere la reale portata della speculazione senofanea, che secondo l'autore va rintracciata da un lato nel collegamento della verità al piano ontologico, dall'altro nel concetto di risoluzione della molteplicità nell'unità concettuale (p. 22).

Dopo un breve confronto tra le più significative esegesi novecentesche (oltre a Reinhardt e Jaeger vengono esaminate quelle di Albertelli, Untersteiner e Gomperz), Vitali passa a considerare le fonti dossografiche antiche, secondo uno stretto ordine cronologico, iniziando con Platone (*Soph.* 242d), per passare a quelle di Aristotele, Teofrasto, Plutarco, Clemente, Sesto Empirico e Diogene Laerzio, i quali ripetutamente parlano di un rapporto di discepolato o di amicizia tra Parmenide e Senofane. Il fatto che un numero così ampio di autori, in tempi diversi, pur muovendosi in ambiti filosofici differenti, sia unanimemente d'accordo circa il rapporto tra Senofane e l'Eleatismo è la prova più evidente dell'autenticità della notizia. Anche eventuali dubbi testuali vengono rimossi dal campo attraverso un'attenta e puntuale analisi grammaticale: emblematico il caso di Aristot. *metaph.* A 5, 986 b 8, dove la notizia del discepolato di Parmenide, messa tra parentesi dallo Stagirita, è stata per questo considerata avente valore dubitativo, mentre per Vitali mantiene un preciso valore assertorio. Senofane però in Italia non ebbe rapporti solo con la scuola eleatica, ma anche con il pitagorismo, attestati da importanti elementi dossografici, cronologici e dottrinari, come la notizia riportata da Diogene Laerzio del salvataggio durante un naufragio da parte dei pitagorici Parmenisco e Orestade, la partecipazione alla fondazione di Elea e il fr. B 7, nel quale viene ripresa la nota dottrina della palingenesi così come era stata formulata da Pitagora.

Oltre ad una *Fondazione di Colofone e colonizzazione verso Elea* a Senofane vengono generalmente attribuiti anche un *Peri physeos*, alcune elegie e un certo numero di giambi. Burnet, Zeller, Wilamowitz e con loro Jaeger hanno avanzato forti dubbi che il filosofo di Colofone abbia scritto un *Peri physeos* essendo noto nell'antichità più per le sue elegie e invettive che per la sua speculazione filosofica. Vitali attacca duramente l'interpretazione di Jaeger, riprendendo quanto affermato da Untersteiner, il quale al contrario riteneva autentica la notizia di un componimento *Sulla natura*, concepita non nel senso in cui la intenderanno Platone e Aristotele, ma nel senso di una natura «che tutto abbraccia e in tutto si manifesta e che per questo si identifica col divino» (p. 48). Nelle elegie i vecchi valori legati al mondo dell'*epos* vengono sostituiti da una nuova saggezza morale e sociale, all'interno della quale l'uomo vuole essere artefice del proprio destino e non più soggetto al volere di quegli dèi che denuncia come falsi. Per quanto riguarda le altre opere si parla in modo discorde di silli, di giambi e di parodie; il problema di una eventuale contraddittorietà nelle fonti filosofiche è visto come fittizio, perché il loro interesse non è certamente legato a questioni di metrica, ma piuttosto agli aspetti contenutistici,

che nel complesso sono per lo più uguali per tutti e tre i suddetti generi letterari. I risultati speculativi esposti nel *Peri physeos* acquistano nelle elegie e nei sillii «quella potenza plastica e persuasiva che solo l'immagine della beffa riesce a conferire» (basti pensare ai noti B 15 e 16, dove si immaginano buoi, leoni e gli Etiopi intenti a raffigurarsi gli dei).

Nell'ampia sezione dedicata alla *dottrina* Vitali si domanda se le palesi contraddittorietà presenti nei frammenti e negli stessi dossografi non autorizzino una interpretazione come quella data da Mondolfo, che ha parlato di tre fasi completamente inconciliabili della filosofia senofanea: scettica, dogmatica e progressista. Il problema ha origini antiche e risale fino a Platone e Aristotele, i quali avevano notato l'oscillazione in Senofane tra affermazione e dubbio, ma tale visione era legata alla loro lettura dell'eleatismo in generale (si pensi soprattutto ad Aristotele, *metaph.* A 5, 986 b 21-25). Un'eventuale lettura scettica è fermamente rifiutata da Vitali: anche il frammento 34, che potrebbe indurre a tale interpretazione, viene interpretato come presentatore di una nuova gnoseologia positiva: la separazione tra *saphes*, la verità assoluta, e *dokos*, l'opinione, non riduce quest'ultima al grado di mera credenza, ma va intesa come «opinione comune che tutti gli uomini insieme riescono a farsi in sommo grado su un argomento scelto». Il *dokos* è pertanto la scienza intesa nel senso del risultato aggiornato della ricerca condotta dall'uomo, mentre la verità è esclusivo sapere degli dèi, a cui gli uomini in una certa misura comunque aspirano, accedendovi in grado sempre maggiore, ma mai assoluto (B 18). La chiave di questo accesso è l'*epos*, il *logos*, e la possibilità di *legein*, che se da una parte salvano Senofane dall'esito scetticizzante, dall'altra lasciano a Parmenide il compito di risolvere la problematica incommensurabilità tra sapere umano e divino, minacciata dal non-essere creato dalla parola stessa.

Il mancato approdo allo scetticismo da parte del filosofo di Colofone viene dimostrato anche attraverso l'esame dei frammenti B 36, 38 e 2 (legati al problema della conoscenza), B 30, 31, 32 e 37 (che invece affrontano il problema dell'*arche*) e B 23, 15, 24 e 25, nei quali viene sviluppata la critica all'antropomorfismo e proposta la nuova teologia che identifica mondo e dio. Per Vitali proprio in questo nuovo modo di intendere il divino, nel dio unico possessore della verità e nella scienza come unico sapere possibile per l'uomo, va rintracciato il nucleo concettuale che ha dato il via alla scuola eleatica, che nel poema di Parmenide troverà la traduzione concreta nelle due sezioni strutturali in cui è diviso, la *doxa* e l'*aletheia*. La *doxa* umana è così metaforicamente rappresentata dall'autore come un edificio fondato su trabeazioni (in greco trave si dice *dokòs*, termine che ha la stessa radice di *dokeo*) estetiche (nel senso etimologico del termine), con cui l'uomo giunge a costruire scientificamente l'ente visto e conosciuto. In questo modo Vitali per salvare Senofane dal pericolo dello scetticismo finisce per attribuirgli un atteggiamento fenomenologico che solleva molte perplessità: pensa infatti che il filosofo di Colofone intendesse la verità in senso heideggeriano come disvelamento, non in senso ontologico, ma semplicemente fenomenico, e che per questo la verità pur disvelata rimarrebbe sempre impenetrabile all'uomo (nota 238).

Di grande interesse è il capitolo nel quale la terminologia di Senofane viene esaminata e confrontata con quella di Parmenide: attraverso l'analisi dei moduli lessicali, degli stilemi e dei moduli topici emergono significativi parallelismi che attestano ulteriormente il rapporto di dipendenza di Parmenide dal proprio maestro. Significativo è pure il parallelismo tra il fr. 26 di Senofane, nel quale la realtà del dio resta sempre immobile in se stessa, né può spostarsi di qua o di là, e il fr. 8, 29 di Parmenide; solo alla luce del senofaneo B 34 si può comprendere il frammento 1, 28-32 parmenideo e l'invito della dea a comprendere non solo la verità ma anche le «opinioni dei mortali» in cui non c'è vera credibilità. Per quanto riguarda i moduli topici vengono individuati essenzialmente quattro punti di contatto tra i due filosofi: l'uno imposta il suo discorso in chiave teologica, il secondo usa la metafora del viaggio nell'al di là guidato da una dea; entrambi cercano e indicano la necessità di porre una via di ricerca, ed infine tutti e due si riferiscono agli uomini che errano usando la terza persona plurale. L'intelligenza e l'acume del

Senofane scienziato vengono fatte emergere dall'esame delle sue dottrine fisiche, che in molti casi precorrono risultati che saranno raggiunti solo con la scienza contemporanea. Il modo di guardare alla realtà secondo il principio dell'*uno e tutto*, la necessità di superare un modello esplicativo legato alla geometria piana per passare alla raffigurazione solida, l'inadeguatezza della conoscenza umana rispetto all'esigenza di spiegare il reale, determinata dal vizioso atteggiamento gnoseologico dell'uomo che crea le leggi dell'universo invece di scoprirle, rappresentano gli apporti più significativi della sua riflessione scientifica.

Rimandando principalmente alla traduzione dei frammenti fatta da Untersteiner, e ai risultati ormai consolidati della filologia, Vitali cerca di dare una lettura organica del pensiero del filosofo di Colofone, non sempre però condivisibile, soprattutto quando azzarda alcuni accostamenti a modalità proprie del pensiero moderno. L'aver ricondotto la riflessione senofanea all'interno della scuola eleatica, appare tuttavia operazione proficua per la comprensione dei numerosi problemi esegetici presenti nelle speculazioni degli altri componenti della scuola, con particolare riguardo a Parmenide.

Francesca Gambetti

M. Donà, *Aporie platoniche. Saggio sul Parmenide*, Roma 2003, pp. 133.

Misurarsi con i classici non è mai un gesto puramente ossequioso, ma è soprattutto prolifico quando non si tratti solo di far parlare di nuovo un pensiero che ha pensato prima (e spesso molto più intensamente) di noi, ma di consentirgli di dire ciò che prima non era stato inteso appieno, di dispiegarsi, cioè, in tutte le sue spesso inesauribili pro-vocazioni. Ritornare a Platone, allora, è il gesto che Donà compie in questo lavoro, che costituisce, più che un semplice approfondimento, un vero e proprio passo in avanti nel percorso filosofico lucidamente esposto ne *L'aporia del fondamento* (Napoli 2000) e in *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel: un dialogo filosofico* (Roma 2001). Percorrere l'impervio sentiero tracciato dal *Parmenide* platonico, fino a intendere, nella voce di Platone, la voce stessa di Parmenide, ri-pensando, nel contempo, il senso della molteplicità.

L'uno e i molti, l'universale come *koinos* e il sensibile come *perceptum*, sono i termini entro i quali si svolge l'indagine. La relazione, tutta ancora da chiarire, tra il molteplice empirico e l'unità eidetica è reciproca ma asimmetrica. L'attività unificante del *nous* è perlomeno *occasionata* dall'empirico, laddove questo, privo di quell'attività, resta per sé stesso radicalmente inconoscibile. Eppure l'analisi dell'empirico, dell'individuale *questità* di ciò che cade sotto i sensi (*questo tavolo rosso*), illuminata dagli *eide* meta-empirici, come più tardi Hegel avrebbe magistralmente focalizzato, restituisce un universale (la *questità*, la *rossità*, la *tavolinità*), rivelando un'aporia non risolvibile su questa strada. Ecco allora la radice dell'essenziale *thauasia* che pervade ogni autentico filosofare anche di fronte al più banale *perceptum*. La *qualitas*, presente nella sua irrisolvibile «singolarità», non è mai davvero singolare. Il rosso-di-questa-sedia, cioè, non ha la medesima singolarità presente in questa-sedia-rossa. Qui il paradosso, che nasconde un circolo: da un lato c'è uno sdoppiamento originario tra idea-che-appare (piano meta-empirico) e ciò-che-appare-dell'idea, tra il rosso-che-si-manifesta (*rossità* che è presente in ogni cosa rossa) e questo-rosso-qui-che-(del-rosso-che-si-manifesta)-si-manifesta. Dall'altro, tuttavia, le stesse individualità empiriche non sono meri «supporti» delle loro *qualitates* (ciò che sarebbe il tutto inteso come *to pan*), ma unità indivisibili con esse (*to holon*). Il rosso-di-questa-penna si dà alla presenza come questa sostanza individuale che è penna-rossa covertendosi, con ciò, essa stessa in indivisibile unità eidetica di qualità universali. Questo, quindi, il circolo: da qualunque prospettiva la si intenda, la realtà

sensibile si risolve comunque in *eidos*, la molteplicità in unità. Ed è questa unità, questa medesimezza della *qualitas*, ad individuarsi come ora *questa* ed ora *quella*. È la medesima *rossità*, cioè, a configurarsi come rosso-di-questa penna e rosso-di-quel-quaderno. Si tratta di modi differenti della *rossità*, ma ciò conferma che solo il medesimo può essere differente. La differenza tra due diversi essendo, di fatto, la differenza solo tra due identici. Questo passaggio consente a Donà di affrontare da una prospettiva diversa il problema dell'universale partecipabilità della *qualitas* da parte delle singole individualità. Le difficoltà derivanti dalla moltiplicabilità (o divisibilità) dell'uno da parte dei molti, su cui naufraga la dottrina platonica "ingenua" delle idee, sotto l'incalzare delle obiezioni di Parmenide, vengono eluse quando si intenda il moltiplicarsi dell'uno come il suo stesso non-moltiplicarsi, come l'identico che si differenzia e si differenzia proprio perché identico. Posto A diverso da B, B altro non è che trasfigurazione positiva dell'autonegarsi di A (B = non-A), sicché nella diversità tra A e B è sempre l'identico (A) a differenziarsi da sé, ovvero, empiricamente espresso, questo rosso è diverso da quello proprio perché è lo stesso rosso posto qui come questo e lì come quello. Di più: l'identico uno non può non differire originariamente da sé stesso, l'uno deve essere altro-da-sé. Ne consegue, da un lato, la caduta di ogni reale differenza tra *eidos* qualitativo ed individuo determinato, essendo quello fondamento di questo e, dall'altro, l'inconsistenza del presunto dualismo platonico tra sensibile ed intelligibile. Platone, anzi, mai pone l'Uno indipendentemente dalla dualità originaria che gli è propria e che sola gli consente di rendere ragione del molteplice individuale, che si tratta del medesimo in due forme di esistenza mai esperibili separatamente.

Ciò non dissolve, tuttavia, la distinzione cara a Platone tra *doxa* ed *episteme*, tra sensazione e scienza. La *aisthesis* protagorea conduce all'assurdo del "tutto vero" proprio perché la sensazione altro non dice che l'essere-presente di qualcosa al soggetto senziente, ovvero l'identità di soggetto senziente ed oggetto sentito ed in tal senso è indiscutibile, quindi infalsificabile. Verità e falsità non appartengono all'orizzonte della cosa, ma al *logos* che giudica la relazione tra immagine soggettiva (il *quid* affermato in una proposizione sulla cosa) e la cosa significata. Il non potersi costituire come conoscenza da parte del senso importa il suo valere come perfetta identità (equivalenza) di ogni differenza. L'esser-freddo da me percepito corrisponde all'esser-caldo percepito da un altro soggetto accanto a me: entrambi i *percepta* sono veri tanto quanto altrettanto sono perfettamente falsi proprio per la mancanza di un terzo termine comune che possa corroborare la fondatezza di uno escludendo l'altro. Di più: la perfetta equivalenza del sentito importa la completa univocità di ogni sentito; l'esser-caldo, l'essere-tavolo, l'essere-nuvola ecc. È il medesimo che viene ribadito in ogni asserto empirico, essendo sempre e solo significato l'Uno-Tutto. Se il sensista-protagoreo dice qualcosa di sempre vero, perché la *aisthesis* resta pre-logica, in realtà il suo non riesce a configurarsi davvero come un dire. Il suo dire è propriamente un non-dire perché rimane infralogico. La mera attestazione della pura *singularitas*, rispetto a cui nessun nome riesce ad essere realmente significante più di qualsiasi altro, comporta l'inconfutabile ma anche inutile verità di ogni nominazione, l'assoluta unicità del significato implicando l'assoluta equivalenza del significante. Il nome del sensista, insomma, è nome di nulla, il suo conoscere, un non-conoscere. Per contro, quegli stessi enti empirici che appaiono irrelati perfino nel linguaggio che li dice, rinviano a una realtà eidetica la cui struttura il *Sofista* platonico individua nel nesso di essere, identità e differenza. Partecipando, infatti, ogni *eidos* dell'idea del differire, ad esempio, esso è originariamente differente da ciò che non è se stesso, ma anche dalla stessa differenza, proprio perché ne partecipa *ab origine*. Lo stesso vale per l'identità, che consente agli *eide* di essere identici a sé senza peraltro identificarsi con l'identità stessa, e per l'essere, per cui nell'essere-albero, ad esempio, l'essere dice il suo essere come albero, appunto, e non come essere stesso, si distingue, cioè, dall'essere *pur essendo*. Struttura, questa, che si ripete invariabilmente in ciascuno degli stessi tre generi sommi, costituendo quindi il plesso originario necessario, non analizzabile, della loro co-implica-

zione, della loro *koinonia*. Ma allora appare in tutta la sua portata il paradosso di un mondo costituito di individui irrelazionabili (e in sé indiciabili) che rinviano a infinite relazioni tra *eide* e alle relazioni di ciascun *eidos* con sé stesso sulla base di quella struttura originaria di cui l'individuo è ipostasi. Resta, cioè, ancora indagato cosa consenta alla questità dell'individuo di essere, appunto, questa e non altra, stante che la struttura eidetica, cui esso rinvia, esplode in un "delirio relazionale" in cui, tuttavia, è sempre la medesima triade originaria a rivelarsi. Ovvero, detto in altri termini, rimane irrisolto il problema del rapporto universale-particolare, il senso di quella unità che fa del singolo *perceptum* un che di irripetibilmente individuale, almeno fintantoché non si voglia ripensare radicalmente il rapporto uno-molti.

È quindi la natura dell'uno il cuore del problema, tema che occupa la seconda metà del *Parmenide* platonico, nella forma di uno straordinario viluppo di ipotesi, quella «strada che passa per ogni dove», che Donà affronta nell'ultima parte del suo lavoro. Con la prospettiva, però, di intendere quella serratissima analisi non già come paradigma, magari particolarmente significativo, dell'aporetica peculiare di ogni *eidos*, bensì come fondamento, come verità della ragione prima dell'individualità. Le ipotesi vengono così divise in due classi: quelle relative all'uno-che-è (dalla prima alla quarta) e quelle relative all'uno-che-non-è. L'intento di Donà è di mostrare non solo la stretta relazione tra le ipotesi, che non appaiono quali alternative reciprocamente escludentisi, quanto soprattutto la loro essenziale complementarità. Ciò che esiste come uno, non identico né altro da sé stesso, in-finito perché privo di parti, che non partecipa dell'essere e che resta inconoscibile (1ª ipotesi), appare solo come inversione di sé, come altro-da-sé, unità che il *logos* dice solo nel forma di un contra-dire. Solo a condizione che soltanto l'uno sia, nella sua assoluta irrelatività, il molteplice diventa pensabile come forma del suo apparire, sì che ad apparire sia l'essere sempre diverso di ciò che, appunto, è perfettamente uno. L'esser-questo, nella sua indivisibile unità è ciò che si concretizza nella molteplice de-terminatezza di ogni cosa apparendo in ciascuna parte, appunto, lo stesso esser-questo. L'uno, quindi, si dice solo tradendosi, nella forma necessariamente molteplice, sì che conoscerlo significa conoscere l'esser-altro-da-sé da parte dell'uno, il suo non-essere-uno. La negatività costituente la prima ipotesi coimplica la positività della seconda, tutt'altro che alternativa ad essa. Donà coglie la perfetta complementarità tra l'affermazione «L'uno non è né in sé né in altro» (prima ipotesi) e «L'uno è in sé e in altro» (seconda ipotesi). *Apofasi* e *catafasi* costituiscono un nesso essenziale ed indiciabile, sì che l'asserto empirico positivo «questa è una sedia», non astrattamente inteso, dice in e con sé anche il *non* della negazione di ogni non-essere-sedia, ad esempio, del tavolo, della finestra ecc. Non essendovi priorità tra i due aspetti, la sedia potrà essere sedia solo a condizione di dire *anche* la totalità negativa di ciò che essa, come sedia, non-è, laddove questo non-essere costituisce in maniera essenziale il suo essere ed inversamente. Nella terza ipotesi viene considerato il molteplice come gli Altri dall'uno, che ripetono il loro significato solo nella relazione all'uno, in quanto, cioè, *abitati* originariamente da esso. Donà rigorizza questa prospettiva oltre la parola di Platone, riconoscendo che tali Altri altro non sono che l'uno come essere-in-altro (non essere in sé, altro da sé), sì che l'uno, che è ad un tempo in sé e in altro, è i molti senza alcuna relazione ad essi. È proprio il presupposto del rapporto, della relazione ipostatizzata uno-molti come terzo elemento, che impedisce a Platone di pervenire al riconoscimento di questa identità, presupposto che mantiene strutturalmente un'originaria estraneità tra i termini relati e che consente, al più, di parlare di partecipazione (metessi), che, di fatto, altro non è che relazione tra i due volti dell'uno (uno che è in sé e uno che non è in sé). Gli altri senza l'uno, fuori dalla relazione-identità, manifestano, di contro, quell'impredicabilità incontrata nella prima ipotesi (uno-uno). È questa la prospettiva della quarta ipotesi, speculare quindi alla prima. Gli altri senza l'uno, ovvero non-altri da esso, non possono che essere l'uno *tout court*. Anche in questa ipotesi, quindi, oggetto è di nuovo l'uno, sebbene nella forma degli altri-senza-l'uno.

L'ultimo passo riguarda infine le ipotesi negative. Posto l'uno-che-non-è, ad essere sono solo i molti, o gli altri sono l'uno proprio in virtù del suo non-essere-uno, sì che il suo essere non come uno lo rende, appunto, molteplice, diverso-da-sé, ed esso è tutto nella differenza che-non-è. Seguendo Platone, Donà riconosce che la sesta ipotesi (seconda negativa) dice il medesimo della prima positiva, così come la quinta (prima negativa) ripropone l'oggetto della seconda positiva. Ma, stante l'identità delle due prime ipotesi positive, ne consegue che la prima negativa coincide anche con la prima positiva e la seconda negativa con la seconda positiva. Il plesso, quindi, appare nella sua coimplicazione essenziale. Ciò che a Donà preme è rilevare che nel suo essere-in-altro l'uno è molteplice, laddove gli altri, privi dell'uno-che-non-è (settima ipotesi), non avendo essi alcun termine di alterità, non possono che essere altri rispetto a sé. Ma in quanto altri dagli altri-dall'uno, essi risultano affetti da quell'identità che è, di nuovo, forma o espressione dell'includibile uni-tà, sì che considerare gli altri *simpliciter* comporta il considerarli in quanto *anche* uno, ovvero non-altri, impossibile essendo distinguere gli altri dall'uno. La conseguenza paradossale, cui Donà perviene al termine della disamina del percorso platonico, è proprio l'inconsistenza di tutte quelle (presunte) reali distinzioni che esperiamo quotidianamente tra cose determinate. A risultare inconsistente, cioè, è proprio quel molteplice distinto che appare come fenomenologicamente indubitabile. Destino del *logos* è quindi dire ed esperire solo l'uno. Il pensiero che indaga l'esistente nella sua irriducibile individualità (*ti esti*) muove abitualmente dalla distinzione tra l'esser-diverso e l'esser-identici. Donde la fatica di individuare una ragione unitaria del molteplice. Il mistero dell'origine, la difficoltà del tema del cominciamento come passaggio dall'uno al molteplice restano incrollabili finché non maturi una diversa prospettiva, finché non si pervenga ad intendere che il molteplice altro non è che lo stesso perfetto apparire dell'uno. In tal senso Donà intende collocarsi idealmente alle origini della speculazione con la proposta di tracciare un nuovo percorso del pensiero filosofico proprio per dissolvere le difficoltà derivanti dal pensare la differenza dall'uno, difficoltà mai del tutto superate da quei pensieri, forti o deboli, che fino ad oggi vi si sono misurati.

Giovanni Castegnaro

E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma 2003 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, 4), pp. 254.

Il volume *Il dorso e il grembo dell'eterno* di Eugenio Canone è una raccolta di sette saggi che conducono il lettore all'interno del pensiero bruniano attraverso un percorso unitario che a partire dalla filosofia della natura e dal suo fondamento ontologico giunge ad analizzare la filosofia morale e la concezione dell'anima del filosofo nolano.

Merito dell'autore è quello di mostrare, tramite un puntuale e continuo riferimento agli scritti di Bruno, come una lettura complessiva della sua opera alla luce dei concetti di archetipo e specie e di *natura naturans* e *natura naturata* riveli come fuorvianti alcune interpretazioni, tra cui quella di Bertrando Spaventa, che hanno insistito su qualche «filiazione teologica della sua ricerca» individuandone un «residuo di trascendenza» (*Introduzione*, p. 5). Al contrario, Canone mostra come a fondamento della filosofia bruniana vi sia l'idea di un'unica sostanza infinita a cui corrisponde a livello cosmologico la concezione di universo infinito. Infatti, per Bruno non esiste una *mens* al di là dell'universo, ma strutture costanti della natura, ovvero le idee/specie degli enti, che, radicate nel grembo della natura stessa, «dorso de la materia» – concepita come ricettacolo delle forme e luogo dell'individuazione – danno vita alla varietà degli enti, visti come modi

di un'unica sostanza generante e generata in cui tutto si comprende. Pertanto, l'unica realtà trascendente sarebbe proprio la sostanza come *complicatio* dei vari modi dell'essere, o, in altre parole, come unità del molteplice al di là dei singoli enti, una monade indeterminata e un'unità superessenziale che come dice Bruno nel *De la causa, principio et uno*, «è talmente materia che non è materia; è talmente anima, che non è anima: perché è il tutto indifferentemente» (p. 56). Da un punto di vista cosmologico, l'immutabile sostanza indivisibile, rimanendo unica ed inalterabile, assumerebbe quindi le diverse forme della natura in un universo infinito in cui la varietà degli enti altro non è che una manifestazione della medesima sostanza unica per ogni essente; perciò, come sottolinea Canone, «per il principio dell'*omnia in omnibus*, ciascuna specie rivelerebbe tutte le specie» mediante differenti configurazioni e caratteri dei propri innumerevoli individui (p. 61). Da tale concezione deriva quindi il rifiuto del concetto aristotelico di sostanza particolare, dato che «ogni individuo composto è in realtà sostanza nel particolare» (p. 68). Se ogni mutazione consiste in una momentanea variazione di un'unica sostanza allora «l'idea di un eterno ritorno, (...) attiene solo al piano delle specie e dei modi rispetto alla sostanza, non certo al piano degli eventi e in riferimento a cose e persone» (p. 75). La sostanza 'individua' non sarebbe quindi il sinolo aristotelico di materia e forma, soggetto a mutamento e decadimento, ma rinvierebbe all'eterna, inalterabile unità originaria dell'anima, che Bruno concepisce come intrinseca alla materia, la quale sarebbe pertanto dotata di una 'mente' – in tal senso, la natura sarebbe *ars vivens*. Questa immutabilità della sostanza insieme alla multiforme e mutevole natura del composto è allegoricamente espressa dall'immagine del fanciullo e la fenice degli *Eroici furori* che costituisce il tema di fondo del secondo capitolo del volume. La fenice che dalle fiamme rinasce a nuova vita è rappresentazione simbolica della specie, ossia l'intelletto unico umano in rapporto con l'intelletto universale, mentre il fanciullo avvolto dalle fiamme rappresenta il fato del singolo individuo e dell'intelletto umano individuale destinato a perire per la forza distruttiva del fuoco per non più ritornare.

Un altro aspetto essenziale del saggio di Canone è la tesi che non solo Bruno si distanzerebbe dalle posizioni neoplatoniche per la sua concezione delle idee come archetipi immanenti alla natura, ma che anche per quanto riguarda la sua concezione gnoseologica, egli sarebbe più vicino a posizione averroiste che a quelle tomiste e ficiniane. Infatti, diversamente da san Tommaso, per cui la contemplazione dell'essenza divina sarebbe privilegio dei beati in un ascenso mistico sostenuto dalla grazia, e diversamente da Ficino, che sosteneva l'impossibilità dell'intelletto umano di cogliere le cose divine, Bruno è convinto della capacità dell'intelletto umano di conoscere la verità. In maniera analoga ad Averroè, il Nolano pone l'accento sulla disposizione del singolo nel processo conoscitivo e pertanto sul ruolo centrale dalla volontà nel vincere le «ignobili disposizioni del soggetto» che impediscono all'intelletto di comprendere la verità (p. 113). Ma, Bruno, osserva Canone, va oltre la posizione averroista e rispetto alla diade intelletto-volontà sottolinea il ruolo di Eros come forza trasfigurante il soggetto conoscente nell'oggetto della conoscenza. In altre parole, la deificazione dell'uomo sarebbe possibile attraverso una conversione totale – affettiva e intellettuale – dell'anima.

Sempre a proposito della metafisica bruniana, esaminando la *Summa terminorum metaphysicorum*, opera ancora non molto studiata, Canone mostra come nel trattare la natura trina della divinità Bruno insista sull'unità di *mens*, *intellectus* e *amor* intesi come modi e attributi differenti della medesima sostanza divina che nella sua semplicità e unità non ammette la distinzione in ipostasi della teologia tradizionale. Contro la concezione aristotelica dell'ente universale, inteso come mera predicazione logico-verbale, e contro una visione dell'ente comune visto come un'astrazione logica a partire dagli enti individuali, Bruno ribadisce l'indivisibilità e la semplicità della sostanza che precede ontologicamente il singolo e dal cui grembo scaturiscono le forme della natura.

La seconda parte del volume è dedicata alla dottrina bruniana dell'anima e alla filosofia

morale ad essa connessa. Come rileva l'autore, «la legge fondamentale» dell'anima risiede nella distinzione originaria tra anima intesa come principio indifferente ed infigurato del tutto e anima come *anima mundi sive natura*, ovverosia la natura nelle sue diverse manifestazioni soggette alla nascita, alla trasformazione e alla dissoluzione (p. 173). Ne consegue che, se, come si è visto, ogni ente altro non è che una momentanea configurazione di un'unica e medesima sostanza allora non vi è un'assoluta e radicale distinzione degli opposti, che anzi coincidono nell'unità originaria, e pertanto nessuna cosa è buona o cattiva per sé, ma solamente in relazione ad un sistema di riferimento. Come sostiene Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante*: «nessuna cosa è assolutamente mala, perché la vipera non è mortale e tossicosa a la vipera, né il drago, il leone, l'orso a l'orso, al leone, al drago: ma ogni cosa è mala a rispetto di qualch'altro» (p. 195). In un cosmo infinito, senza centro e periferia, dove nessun ente assume una posizione di predominio sulle altre forme dell'essere che emergono dal seno della sostanza, l'uomo stesso non possiede maggiore dignità delle altre specie animali se non quanta egli ne riesca a conquistare attraverso il lavoro delle sue mani ed il suo ingegno.

Nell'ultimo capitolo del libro, capitolo incentrato sui poemi filosofici latini, Canone affronta il dibattuto problema dell'animismo bruniano. Già Felice Tocco, dopo aver sostenuto che Bruno nel *De minimo* era giunto a concezioni di tipo monadologico, nel volume *Le opere inedite di Giordano Bruno*, si era dovuto ricredere sostenendo che le anime individuali non sarebbero ontologicamente separate dall'unica sostanza, ma dovrebbero essere considerate quali operazioni della medesima. Il punto della questione è quello di conciliare la dottrina della metempsicosi, a cui Bruno fa ricorso in alcune delle sue opere, con la concezione di fondo della sua filosofia dell'unicità e dell'unità della sostanza. Sulla base del *De immenso* in cui Bruno sostiene che non esistono atti e forme privi di materia, Canone, in maniera efficace a conferire al pensiero bruniano quella coerenza che altrimenti verrebbe meno, interpreta le affermazioni sull'esistenza della trasmutazione delle anime e della presenza di un *mundus spiritualis* come figure simboliche e metafore, una «filosofia simbolica della mente» capace di porre un mondo fantastico dei fini come obiettivo ultimo dell'azione umana. La metempsicosi sarebbe quindi funzionale alla filosofia morale, una metafora poetica che di fronte all'impossibilità «di porre un freno all'universale legge naturale della vicissitudine e della mutazione», permetterebbe all'uomo di proiettare «in un'altra sfera, spirituale-metaforico-intellettuale, il suo desiderio di gloria e di vita eterna» (pp. 232-233).

Questo saggio di Eugenio Canone è un testo fondamentale negli studi bruniani. Non solo l'autore riesce a dare al lettore una chiara e lucida descrizione della filosofia del Nolano, ma, liberandola da alcune interpretazioni di carattere teologico e magico ed accentuando la centralità dell'Uno-tutto e dell'universo infinito ad esso associato, le restituisce una posizione di primo piano nel processo di rielaborazione delle categorie del pensiero messo in moto dai rivoluzionari sviluppi della scienza rinascimentale.

Francesco La Nave

I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, a cura di B. Stangneth, Hamburg 2003 (*Philosophische Bibliothek* 545), pp. 324.

«Questa edizione è (...) soprattutto incentrata, anche nell'introduzione, sull'offerta di materiali relativi allo sfondo storico e letterario della *Religione*» (p. XIII). La curatrice esprime dunque chiaramente l'orientamento impresso al suo lavoro attorno al classico kantiano, in questa nuova ristampa per la cosiddetta «serie verde» di Meiner, collana che, inaugurata nel 1868, è a

sua volta anche ormai classica. E difatti Stangneth presenta al lettore un ampio e dettagliato panorama, nell'introduzione, del contesto e delle vicende, anche controverse, che notoriamente hanno accompagnato il sorgere di quest'opera, così come un ricco apparato critico di supporto, elementi che nell'insieme rendono l'edizione decisamente degna di nota.

Nella parte ecdotica si lascia anzitutto segnalare un indice dei passi biblici citati nello scritto kantiano, lavoro che costituisce praticamente una novità assoluta (si aveva infatti al riguardo solo un libricino di Kügelgen del 1896, ormai però insoddisfacente). Tale indice è apprezzabile per accuratezza e praticità (il testo della Scrittura è riportato secondo la traduzione di Lutero, ma anche, laddove necessario per la comprensione, secondo la *Vulgata*; è possibile poi risalire immediatamente al riferimento nella *Religion*, anche nell'edizione dell'*Accademia*), ed è preceduto da una breve introduzione che analizza quale edizione della Bibbia fosse stata utilizzata da Kant. Nonostante nel 1945 l'esemplare appartenuto al filosofo sia andato perduto, vi sarebbero forti indizi che farebbero propendere per una versione della traduzione di Lutero stampata a Basilea nel 1751 secondo una rielaborazione svizzera di H. Burckhardt: nell'opinione di Stangneth Kant si sarebbe servito di questa edizione nel tedesco svizzero in virtù della sua maneggevolezza. Vengono inoltre documentate anche le annotazioni e sottolineature fatte dal filosofo sul proprio volume, rinvenibili sulla base di un lavoro di Borowski, che le aveva raccolte. Alla questione più generale delle fonti ispiratrici della *Religion* sono altresì dedicate alcune considerazioni in cui si distinguono tre ulteriori ambiti rispetto a quello direttamente scritturistico, ossia la letteratura teologica del diciottesimo secolo (la curatrice afferma che le conoscenze kantiane di essa erano sicuramente molto maggiori rispetto a quanto sinora ritenuto, anche se purtroppo, come avviene anche per altre questioni e si avrà modo di affermare ancora, ella non si dilunga su questo punto interessante, facendo solo accenno in una nota ai limiti della famosa opera di Bohatec dedicata a questo tema), i resoconti di viaggi e le polemiche sulla censura. In queste righe si ribadiscono poi nello specifico le difficoltà di contestualizzazione dello scritto kantiano che già erano state messe in evidenza in pagine precedenti, all'inizio cioè dell'introduzione generale.

In essa Stangneth, dopo aver appunto prudentemente sottolineato come l'opera sia sorta anche sulla base di dibattiti e fonti sotterranee, e quindi oggi difficilmente rintracciabili, si dedica comunque ad una interessante ricostruzione delle circostanze storiche della sua genesi, nella linea di quanto espresso con la dichiarazione d'intenti riportata da noi in apertura, e offrendo un secondo grande motivo di interesse di questa edizione, ossia il tentativo di approfondire e rivedere il quadro generalmente accettato dalla critica in questo ambito. Ciò avviene principalmente rispetto a quella che la curatrice definisce la «leggenda» dei rapporti del filosofo di Königsberg con la censura e ancora più nello specifico per la figura di Wöllner e per le sue relazioni con il re e con la Commissione. Se infatti da tempo l'idea stereotipata di un Kant difensore dei Lumi oppresso da forze reazionarie, pur non priva di un fondamento anche consistente di verità, era stata posta in questione sotto vari punti di vista (non a caso l'entusiasmo di tale lettura si mutava poi spesso immediatamente in delusione per l'atteggiamento finale del filosofo nei confronti dei provvedimenti dell'autorità), Stangneth si spinge qui oltre, giungendo ad evidenziare una trama di rapporti complessa, in cui il fronte censorio si rivela profondamente articolato, se non finanche diviso, al suo interno. Esso fu influenzato in modo determinante dalle vicende della Massoneria ed in particolare della setta rosacrociana, cui appartenevano sia Federico Guglielmo II, che Wöllner, che i membri della Commissione (Hermes, Hillmer e Woltersdorf).

In particolare il re ed il ministro promulgatore del famigerato editto censorio del 9 Luglio 1788 sono descritti come uniti inizialmente solo dall'avversione a Federico II, mentre presto sarebbero entrati persino in contrasto a causa delle reazioni e dunque dello scarso successo dell'editto stesso, così che la *Immediate Examinations Kommission* avrebbe avuto origine proprio in contrapposizione a Wöllner e in un conteso (nel quale si pilotavano le decisioni relative agli

incarichi politici) legato a sedute spiritiche, cui il re pare fosse dedito con particolare assiduità. Non solo allora il vecchio *Oberkonsistorium*, ma anche Wöllner, che non apparteneva, al contrario dei membri della Commissione, alla ristretta cerchia degli spiritisti, si sarebbe in qualche modo frapposto alla politica censoria del re. Prova ulteriore di ciò verrebbero ad essere il ritardo (sei mesi, attribuito qui appunto al ministro) con cui a Kant giunse l'ingiunzione e il giudizio non del tutto negativo che il filosofo diede di Wöllner nella *Prefazione a Il conflitto delle facoltà*.

Anche l'editto del 1788 è riletto da Stangneth secondo un'ottica che, pur ovviamente non negandone gli elementi restrittivi e illiberali, ne sottolinea però un fattore di progresso sinora a suo giudizio misconosciuto. Per la prima volta infatti fu ufficializzata in esso la libertà di coscienza (solo acquisizione di fatto con Federico II), vietandosi ai professori unicamente l'insegnamento di dottrine non ortodosse. Nel momento quindi in cui la figura di Wöllner viene considerata come distante da quella degli altri censori, ecco che si può procedere anche alla rivalutazione di questa parte dell'editto, solitamente considerata invece come un aspetto formale irrilevante rispetto agli effetti sostanziali della nuova politica. Su questo importante tema si avverte però, e stavolta in modo più urgente, la mancanza di una disamina che sia maggiormente articolata e che, prendendo meglio in considerazione le sfumature della questione, potrebbe essere interessante anzitutto in riferimento allo scritto kantiano sull'illuminismo e alla posizione finale del filosofo nei confronti dell'autorità, ambiti in cui proprio la distinzione tra pubblico e privato giocava un ruolo decisivo. E ciò tanto più se si tengono in conto l'osservazione, purtroppo solo marginale, di Stangneth, per cui Wöllner nell'editto si sarebbe servito di argomentazioni prese direttamente da quel testo kantiano, nonché le considerazioni, incentrate proprio sul tema della pubblicità, in cui la curatrice analizza la decisione del filosofo, controproducente rispetto alla censura, di far apparire inizialmente il saggio in forma di articoli.

Sulla base di quanto osservato in queste ultime righe si può allora mettere in evidenza come quelli che possono essere descritti in generale come i due aspetti peculiari dell'introduzione, ossia il suo carattere eminentemente storico e la volontà di messa in discussione del quadro del contesto dell'opera, siano in certo modo un'arma a doppio taglio: se da un lato cioè presentano un interesse specifico, dall'altro costituiscono anche, in quanto scelta determinata, un limite.

Nel significativo sforzo di proporre novità infatti, e come spesso avviene nei tentativi di rilettura di un paradigma interpretativo, la curatrice eccede forse nell'evidenziare elementi di revisione della interpretazione classica, tendenza che si nota anche in uno stile che a volte indulge a qualche espressione piuttosto enfatica o di tipo colloquiale; o meglio, se la nuova lettura risulta fondata in alcune sue linee di massima (soprattutto per ciò che riguarda la necessità di una certa differenziazione dei personaggi coinvolti nella politica censoria), altre descrizioni sembrano piuttosto forzature dettate da essa, e sarebbero appunto meritevoli quantomeno di un'analisi più accurata.

Tale approfondimento inoltre, in alcuni casi quali quello accennato relativo alla pubblicità – e qui è il limite dell'altro aspetto specifico dell'introduzione –, appare bisognoso di ricevere un orientamento anche di carattere teorico. Stangneth rinuncia infatti esplicitamente a considerazioni di questo tipo. E se per «pretendere di sapere da un curatore, come egli comprenda l'opera» (p. XII, nota 8) si viene non senza ragione rimandati ad altri saggi, tuttavia ad uno studente, «cui non è lecito sperare di superare gli esami» senza l'ausilio di queste edizioni Meiner (come recita un giudizio del quotidiano «Die Zeit» di cui la serie si fregia) non sarebbe forse inutile qualche pagina che quantomeno tenti, anche magari sulla base di altre interpretazioni, di tracciare i contorni del significato, importante e discusso, dello scritto kantiano rispetto all'edificio critico, della sua complessa struttura interna e delle sue sfasature (che rischiano altrimenti di disorientare il lettore; sulla loro rilevanza in ordine a molti problemi si sofferma ad esempio Olivetti nella introduzione all'edizione italiana per Laterza), nonché della storia della sua fortuna: la curatrice accenna solo brevemente a tutto ciò, menzionando la famosa lettera kantiana a

Stäudlin del 1793, rilevando anche qui in maniera semplicemente incidentale, ma con acume, il senso di comprensione generale della società posseduto dalle dispute religiose dell'epoca, ed evidenziando alcuni diversi livelli di possibile lettura del testo. D'altro canto va anche detto come lo spazio che una introduzione offre sia necessariamente limitato, e come i menzionati spunti da approfondire siano comunque traccia della densità del lavoro di Stangneth.

Essa emerge anche nel restante e come detto notevole apparato critico – tra l'altro completamente originale –, che offre un elenco delle edizioni del testo così come delle recensioni e prime reazioni (quest'ultimo basato in misura fondamentale sui repertori bibliografici di Ersch e Adickes), ma soprattutto una serie di note che chiariscono e approfondiscono, ancora su basi principalmente contestuali, storiche e di riferimenti diretti e indiretti a fonti, nonché ad appunti di Kant stesso, alcuni passaggi: rilevanti anche qui sono nuovamente le considerazioni relative alle citazioni bibliche e alle discussioni teologiche, così come le allusioni all'editto o ai personaggi coinvolti nella *querelle* sulla censura. Vanno però segnalate anche una interessante trattazione della comprensione kantiana delle figure mitiche di Venere, Apollo e delle Grazie (nota 27,34 a p. 282), introdotta dalla questione più generale del rapporto con Schiller e con lo scritto su grazia e dignità della morale. Proprio della importante nota dedicata a questo autore inserita nella seconda edizione (qui a p. 27) la curatrice offre il lavoro preliminare riportato in AA XXIII, pp. 98 e ss. Non mancano inoltre anche un dettagliato indice tematico e dei nomi.

Il testo kantiano, di cui viene presentata come sempre la seconda edizione, è accompagnato poi da strumenti grafici che permettono di risalire financo nell'impaginazione sia all'originale, sia all'edizione dell'*Accademia*, e di rilevare le differenze (in modo persino quasi pedante, perché sono riportati anche errori di stampa) rispetto alla prima edizione, così come quelle con il testo della *Prima parte* apparso sulla *Berlinische Monatschrift*, con le edizioni di Wobbermin, Buchenau, Vorländer, Weischedel e Malter, e anche con il manoscritto (purtroppo si ha oggi solo l'esemplare della *Prima parte*, anche se è disponibile il lavoro di Buchenau che aveva documentato le variazioni delle altre parti rispetto al testo edito). Si tratta quasi sempre di questioni stilistiche, e anche per i pochi problemi sostanziali non si hanno novità rispetto al quadro già presente alla ricerca; si ottiene però in ogni caso una significativa visione d'insieme.

L'ortografia è stata modernizzata e vi sono interventi, ma solo laddove strettamente necessario, sull'interpunzione (la curatrice non condivide l'opinione di Wobbermin secondo cui essa sarebbe stata priva di un criterio); non vi sono invece correzioni sulla grammatica (al contrario di ciò che aveva fatto Vorländer, precedente curatore per la *Philosophische Bibliothek*), se non in soli due casi, esplicitamente menzionati. Tutto ciò rende quindi l'edizione estremamente apprezzabile da un punto di vista filologico e contribuisce a farne uno strumento scientifico utile e pratico per gli studiosi di tutti i livelli che vogliano accostarsi al testo nella sua lingua originale.

Francesco Valerio Tommasi

Ricordo di Giovanni Santinello

Si è spento a Padova, il 22 agosto di quest'anno 2003, Giovanni Santinello, all'età di ottantuno anni. La Società filosofica italiana ricorda questo maestro di studi storico-filosofici con particolare commozione, in quanto è stato uno dei docenti universitari che negli ultimi trent'anni è stato molto vicino alle problematiche legate all'insegnamento della filosofia. Ricordano la sua figura due studiosi che sono stati suoi strettissimi collaboratori e discepoli, i quali, per una singolare circostanza della vita, sono ora rispettivamente Presidente e Vice-presidente della SFI. Il contributo di Gregorio Piaia ricalca le movenze della solenne e commossa commemorazione avvenuta nel Palazzo Universitario Centrale dell'Università di Padova, il Palazzo detto del Bo', centro della vita universitaria patavina. Il contributo di Luciano Malusa si può considerare una cosa sola con l'autopresentazione che il nostro Presidente ha ritenuto di dover tracciare per la rubrica Filosofi allo specchio, avviandosi alla conclusione del suo mandato.

Il mio maestro di studi filosofici

Luciano Malusa

Giovanni Santinello ci ha lasciato in punta di piedi, come era nel suo stile. La sua fibra era stata provata dalla malattia e dalle difficoltà relazionali che aveva incontrato negli ultimi anni. Il clima insolitamente torrido di quest'estate ha fatto il resto. Negli ultimi anni avevo dovuto diradare le mie visite a questo grande maestro di studi storico-filosofici, perché non avevo il coraggio di colloquiare con una persona che soffriva e non dava segni di riconoscere le persone che gli erano state care e che avevano avuto a che fare con lui. Preferivo ricordare Giovanni Santinello come era quando l'avevo conosciuto, nel corso degli anni Sessanta, da poco vincitore della cattedra di Storia della filosofia dell'Ateneo patavino, studioso di fama internazionale per le sue ricerche su Leon Battista Alberti, Cusano e su Kant. Mi aveva chiamato a far parte del suo gruppo di lavoro, e mi aveva fatto partecipare al concorso per il posto di assistente di ruolo assegnato alla sua cattedra. Ero intimidito dalla sua personalità, insieme semplice ed austera; mi sentivo inoltre inadeguato riguardo alla sua grande e profonda preparazione. Egli seppe essere affabile e comprensivo. In tal modo mi posi al suo seguito intellettuale.

Giovanni Santinello è stato il mio maestro in tutti i sensi: mi ha insegnato il "mestiere" di storico della filosofia, e mi ha insegnato come ci si muove nell'Accademia e nel rapporto con studenti e colleghi. Mi ha soprattutto insegnato la difficile arte di mediare e di ricercare tra le diverse posizioni, ideologiche, teoriche,

accademiche, politiche una via entro cui far procedere le persone interessate a comuni itinerari. Debbo a lui se ora mi trovo nella posizione in cui sono; devo a lui se ho ancora oggi l'attitudine al dialogo ed al colloquio nel pensiero e nella prassi.

Giovanni Santinello mi ha spiegato come si riesce ad interpretare i filosofi senza recare violenza alla loro posizione, senza creare atmosfere di contrapposizioni tali da giustificare la guerra di tutti contro tutto e tutti. Alla sua scuola, nelle lezioni accademiche, nei seminari, nelle conferenze, e soprattutto nei suoi incontri di lavoro con i discepoli, impegnati in lavori di *équipe*, egli insegnava a tutti il senso profondo della rilevanza del metodo storico per l'approccio ai grandi problemi filosofici. Affrontava i problemi legati alle ricerche intraprese da noi, appartenenti al suo gruppo, con pacatezza, dividendo le questioni e andando diritto ai testi di riferimento. Nessuna asserzione di carattere interpretativo, nessuna affermazione riferita al pensiero di un autore, al senso profondo delle sue scelte speculative, poteva essere fatta se non era documentata da testi, sovente incrociati tra di loro. Qualcuno potrebbe parlare, a questo proposito, di positivismo storiografico *sui generis*. Ma non si trattava di una limitazione miope al documento: Santinello era consapevole che i documenti occorre interrogarli e che forniscono in anticipo determinate indicazioni e determinate interpretazioni. Però poneva una ferrea demarcazione tra la presentazione di un filosofo priva di citazioni testuali, del tutto libera da riferimenti, e l'esposizione fondata sulla lettura e rilettura dei testi.

Giovanni Santinello, ad un certo punto della sua carriera, aveva deciso di intraprendere con i suoi allievi (tali si potevano e si possono considerare, oltre al sottoscritto, Gregorio Piaia, Giuseppe Micheli, Ilario Tolomio, Anna Fabriziani) una ricerca a vasto raggio, che considerava la sua più forte aspirazione di storico: lo storia della storiografia filosofica nel senso pregnante del termine, come storia delle ricerche dei pensatori che intendevano meglio comprendere lo sviluppo storico della filosofia. Contagiò anche noi, suoi discepoli agli inizi della carriera, e ci spinse a studiare a fondo gli "incunaboli" della riflessione storica applicata alla filosofia. Ricordo che era contentissimo che si fosse imboccata la strada giusta di una forma di ricerca storica affascinante quanto dai contorni non sempre precisi. Avevamo deciso di indicare nel Rinascimento le radici di un atteggiamento nuovo dei filosofi: la ricostruzione in sé del passato della filosofia, al puro scopo di ricostruire e capire, e non di avere a disposizione supporti e convalide di posizioni teoriche rischiose o bisognose di ricevere consacrazioni. In fondo Santinello vedeva nel Rinascimento il momento di una considerazione rigorosa dei testi dei grandi filosofi antichi, da recuperare integralmente e da porre a disposizione degli studiosi come grandi esempi di umanità. Egli intendeva fare innanzitutto la storia di quei tentativi esplicitati in testi di carattere storico che seriamente avevano cercato di esporre i filosofi attraverso i testi rivisitati e ricostruiti, e poi interpretati.

Una volta che aveva compreso la possibilità di incontrare nella storia della storiografia autori che non potevano essere considerati né dei puri dossografi, né tanto

meno dei teoretici mascherati di metodologia storica, Santinello si gettò a capofitto nell'impresa di studiare un genere letterario moderno e insieme classico: le storie generali della filosofia. Furono anni rilevanti, di ricerche nelle principali biblioteche d'Europa, di comparazioni di scuole e tendenze. Furono preparati i primi volumi di quella *Storia delle storie generali della filosofia*, che in questi mesi giunge alla prima conclusione, magari non definitiva, ma di certo tale da giustificare un bilancio.

Il risvolto didattico di una storia della storiografia filosofica, ed in particolare della storia delle storie generali della filosofia è evidente. Non si può dimenticare che la didattica della filosofia a livello liceale si sviluppa e si incrementa dallo studio del passato della filosofia, che sempre di più si affianca allo studio sistematico della filosofia. Grandi didatti settecenteschi, come Jakob Brucker, Wilhelm Tennemann, Johann Gottlob Buhle, a mio avviso i più grandi storici generalisti della filosofia, presentarono le loro fatiche volte a ricostruire l'intero corso della filosofia con ampiezza e sistematicità come il modo più adeguato per insegnare la disciplina agli studenti liceali innanzitutto, mostrandone l'evoluzione. Sarebbero stati seguiti in questo intento da Hegel, che però affidò solo alle lezioni universitarie la sua ricostruzione storica, largamente incompleta ma certo suggestiva per l'ampiezza delle interpretazioni. Santinello affrontò con semplicità la spiegazione del metodo di Hegel, riconducendo le ricerche di questi a una serie di atteggiamenti storici. Per lui Hegel aveva inteso fare il lavoro dello storico al meglio, utilizzando i testi, la cui interpretazione comunque riteneva esplicabile solo attraverso il metodo dialettico. Limite fondamentale, che però non faceva venire meno la grandezza di un disegno.

Santinello mirò sempre, nel guidare la ricerca sulle storie generali, al collegamento con la didattica. Aveva insegnato agli inizi della sua carriera, come docente di Filosofia e storia; poi aveva intrapreso l'insegnamento universitario, ed aveva sempre commisurato il suo lavoro alle capacità di chi lo stava ascoltando. Era accuratissimo nella preparazione delle sue lezioni accademiche, e si faceva un punto d'onore nell'essere chiaro, didascalico addirittura. Insieme era profondo nelle descrizioni degli ambiti storici, e sapeva ricreare le atmosfere in cui nascevano le esperienze filosofiche e si delineavano i grandi sistemi. Sapeva inoltre cogliere molteplici nessi tra diversi pensatori e sapeva seguire e delineare i percorsi anche tortuosi della cultura. Il tutto era finalizzato alla fruibilità da parte dei suoi studenti, che faceva partecipi delle esperienze di ricerca, con una terminologia adeguata. Negli anni della contestazione studentesca, che in Padova ebbe notevole virulenza e che spesso degenerò in intolleranza, egli non fu mai fatto oggetto di alcuna contestazione a lezione. Poté sempre illustrare i suoi corsi e pretese sempre dai suoi studenti un rendimento adeguato alla severità di certi argomenti (ricordo benissimo i corsi che ho seguito nella mia veste di assistente alla sua cattedra, su Plotino, sul Rinascimento, su Kant). Se ebbe problemi con gli studenti della sua Facoltà (o, chissà?, dalle vicine Facoltà di Lettere o di Scienze Politiche), fu negli anni di piombo, quando la contestazione prese la brutta piega di un violento attacco a tutti

ed a tutto da parte degli studenti di Autonomia operaia, di una frangia del Movimento studentesco che perseguiva l'"illegalità di massa". A motivo di sue ferme prese di posizione nei confronti dei violenti e dei sopraffattori che cercavano occasioni di scontro anziché il dialogo, fu "punito" con l'incendio del suo "Maggiolino Volkswagen", parcheggiato davanti a casa. Così andavano le cose a Padova tra insipienza dei pubblici poteri (ivi compreso il Rettore dell'Ateneo) ed inchieste "teorematichette" di giudici impegnati.

Nella Facoltà di Magistero, in cui non volle assumere responsabilità "pesanti" e soprattutto "politiche", insegnò tuttavia con crescente attenzione nei confronti delle problematiche didattiche anche teoriche. Non si ritirò di fronte a sperimentazioni ed a impegni gestionali dei percorsi formativi. Infatti preparò, seguì ed animò un corso di Perfezionamento in Didattica della Filosofia, che faceva seguito ad un corso di Perfezionamento in Metodologia della filosofia e della scienza, che era stato da lui fondato negli anni Settanta, sempre con lo scopo di guidare alla formazione dei giovani che intendessero accostare alla ricerca anche l'insegnamento. Terminata l'esperienza di tale Perfezionamento, Santinello si orientò alla formazione degli insegnanti. Lo scopo della ricerca stava, per lui, nell'accrescimento della consapevolezza culturale delle nuove generazioni. Non stava in finalità manageriali o promozionali (come per alcuni suoi colleghi). Di conseguenza occorreva rendere consapevoli i laureati del compito delicato che li attendeva se volevano accedere all'insegnamento.

La sua militanza costante nella SFI Veneta (di cui fu anche Presidente) e nella SFI nazionale (fu per un mandato nel consiglio direttivo della nostra Associazione) lo aveva portato a tenere insieme la cura per il metodo della ricerca filosofica e la cura per il metodo di insegnare le discipline filosofiche. In questo egli restava alunno fedele di Luigi Stefanini e non ripudiava la prima parte della sua carriera, che si era svolta nella scuola (come del resto aveva fatto lo stesso Stefanini, grande, stimato, insegnante di Filosofia in Treviso prima di accedere alla carriera universitaria), e nel Centro didattico nazionale per i Licei, che allora aveva sede in Padova, e che era il massimo organo di studio e di sperimentazione per la didattica nelle scuole secondarie. Con Santinello l'attività della sezione Veneta della SFI fu notevole in fatto di conferenze, convegni, dibattiti, contatti con le scuole superiori.

Santinello aveva accettato con entusiasmo di scrivere una parte del manuale di Storia della filosofia che aveva progettato di pubblicare l'editrice Città Nuova: aveva scelto di curare la filosofia antica e medievale (con un'appendice antologica). Il manuale ebbe un discreto successo, ma non "sfondò"; il corso in tre volumi (curati rispettivamente da lui, da Capecci e da Pieretti) aveva adottato una formula interessante, e cioè procedeva per problemi e questioni, approfondendo la vita e gli scritti dei filosofi solo in un secondo tempo, offrendo quindi uno "spaccato" innanzitutto problematico dei periodi e delle correnti. L'accorgimento risultò talvolta felice, e talvolta no. Certo, Santinello non seguì il metodo, a mio avviso inadeguato e fuorviante, di presentare le vicende storiche della filosofia per grandi problemi, prescindendo al novanta per cento dalle personalità dei filosofi in quanto

tali, metodo che recentemente hanno seguito, teorizzato e sostenuto Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, nella loro fatica, per molti versi ottima, di una storia della filosofia per conto dell'editore Laterza. Tuttavia, nonostante che abbia cercato di compenetrare presentazione problematica e presentazione della carriera dei filosofi, Santinello non riuscì a conseguire lo scopo della chiarezza. Nei confronti del coevo manuale di Reale ed Antiseri, il manuale di Santinello-Pieretti-Capecchi non sfigurò, ma neppure prevalse. Per il manuale della Scuola editrice fu un successo; per il manuale dell'altra editrice cattolica, cioè la Città Nuova, fu un mezzo insuccesso.

Santinello non se ne adontò, ma sono certo che un successo lo avrebbe incoraggiato. Lasciò l'editoria scolastica. Non pubblicò, sempre per la Città Nuova, un agile volumetto dedicato al problema della conoscenza storica. Di fronte a lui stava il volumetto "concorrente" di Virgilio Melchiorre, sempre dell'Editrice La Scuola. Dopo aver preparato il testo non ritenne di doverlo pubblicare. Mi disse di aver rinunciato, perché era rimasto deluso di quello che aveva fatto. In realtà era perché non sentiva con convinzione di possedere la via editoriale come uno strumento chiave per la didattica. Santinello preferì quindi l'intervento diretto, la scuola universitaria appunto. Di qui il Perfezionamento, un'esperienza anticipatrice della SSIS.

Ritengo che i soci della SFI debbano ricordare con rispetto e con stima questo maestro di studi storico-filosofici. In questi ultimi anni, proprio quelli della ritirata di Santinello, nella scuola si è attenuata la scelta del metodo storico nell'esporre la filosofia. Nonostante i molti appelli a continuare con esso, magari mescolandolo al metodo problematico, i docenti della secondaria hanno intrapreso una via mista esangue, scarsamente connotata da chiarezza e da fermezza, per cui essi navigano a vista, senza saper dare un'impronta decisa. Domina la scarsità del riferimento storico, ormai approssimativo, e si preferisce la rapsodicità, l'occasionalità. Di certo queste scelte avrebbero lasciato freddo Giovanni Santinello, il cui impegno è stato in altra direzione. Consapevole che la ricerca di vie nuove ed efficaci può essere ancora intrapresa, tanto è vero che mi sto impegnando nella SFI proprio in questo senso, traggio dall'esempio di Santinello un'alta ispirazione ed un incoraggiamento.

Lo studioso, il professore

Gregorio Piaia

Nato a Padova il 1° febbraio 1922, e quivi laureatosi in Filosofia il 30 luglio 1945, Giovanni Santinello era stato Assistente volontario presso questa Università a partire dall'anno accademico 1949-1950. Divenuto insegnante di ruolo nei Licei statali dal 1° ottobre 1954, ottenne la Libera docenza in Storia della filosofia nel 1959. Fu

nominato professore incaricato di detta disciplina presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Lecce (1959-1963) e quindi di Padova (1963-1967). Vincitore di concorso a cattedre di ruolo universitario, divenne straordinario dal 1° febbraio 1967, ed infine passò ordinario a decorrere dal 1° febbraio 1970.

Santinello è stato direttore dell'Istituto di Storia della filosofia, dei Corsi estivi dell'Università di Padova nella sede di Bressanone, del Centro per ricerche di filosofia medievale ora intitolato a Carlo Giacon, del Corso di perfezionamento in Metodologia dell'insegnamento filosofico. Ha al suo attivo circa trecento pubblicazioni a stampa, fra cui una quindicina di volumi. È stato insignito del diploma di I classe (medaglia d'oro) dei benemeriti della scuola e della cultura e di un'onorificenza della Repubblica Austriaca. È stato Socio ordinario dell'Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti, membro del Consiglio scientifico della Cusanus-Gesellschaft e della Cusanus-Kommission, del Centro di studi filosofici di Gallarate. Egli è stato Presidente della sezione Veneta della Società Filosofica Italiana e membro del direttivo nazionale della SFI.

L'elenco potrebbe continuare, ma non è certo con quest'arida sequela di dati che si può cogliere lo spessore del lavoro scientifico e didattico svolto in tanti decenni da Santinello, e soprattutto lo spirito che lo animava: uno spirito di viva umanità, una forte capacità di comprendere e condividere, che per pudore e ritrosia egli cercava di nascondere con il richiamo al senso del dovere kantianamente inteso, cui non si sottrasse neppure nei momenti più difficili della vita universitaria patavina. Un impegno, direi quasi una vocazione, che negli anni giovanili s'erano alimentati al contatto con una personalità eccezionale quale fu quella di Luigi Stefanini. Del suo maestro Santinello seppe cogliere e sviluppare in forma originale il nesso (da Stefanini esigito con retorica eleganza più che concretamente praticato) tra l'ispirazione personalistica e la rigorosa indagine storico-filosofica; un nesso volto a far emergere, al di là degli -ismi e dei facili *clichés* interpretativi, l'esperienza di vita e pensiero, di pensiero e di vita, propria di ogni autore: dei grandi (come Nicolò Cusano o Kant) come dei più modesti (si pensi all'attenzione dedicata da Santinello ad autori decisamente minori del Cinquecento veneto o del Sette-Ottocento padovano, come Clemente Sibiliato o il nostro antico collega Baldassare Poli).

Una sorta di "personalismo storiografico", dunque, che ha trovato la sua più felice applicazione nello studio di umanisti-filosofi come Nicolò Cusano, Leon Battista Alberti, Erasmo da Rotterdam, Thomas More, Jacques Lefèvre d'Étaples. Negli scritti dedicati a questi autori Santinello ha offerto un saggio particolarmente riuscito della sua sensibilità e del suo metodo di lavoro: un metodo quanto mai rispettoso del testo (senza però cadere nel filologismo fine a se stesso) e attento alla contestualizzazione, senza tuttavia rinchiudersi nel bozzolo storicistico, che riduce l'individualità di un pensatore a una pura trama di fonti e d'influssi; un metodo pronto a cogliere, al di là della lontananza

za temporale, movenze e sfumature che possono contribuire ancor oggi a tracciare le "immagini dell'uomo" (è il titolo di uno dei suoi libri), pur nella composita e paradossale diversità dei suoi atteggiamenti.

Movenze e sfumature, dunque, in cui la cautela dell'interprete non cede mai alla tentazione della definizione o classificazione netta e *tranchante*, quasi che l'impalpabile movimento delle idee fosse riconducibile a un circuito elettrico o a un pannello elettronico "oggettivamente" studiabile e, all'occorrenza, univocamente riparabile. Ed è con questo atteggiamento intellettuale che Santinello ha affrontato anche lo studio del criticismo kantiano, mostrando come il riconoscimento dei limiti radicali di ogni costruzione metafisica non corrisponda in Kant a un rifiuto totale dell'*istanza* metafisica, sia pure nella forma dell'allusione (o della "cifra" di cui parlava Karl Jaspers), il che può consentire di interpretare l'io kantiano nei termini di un sia pur cauto e problematico "personalismo", che nella dimensione etica trova la sua più compiuta espressione.

Questo metodo di lettura è stato applicato da Santinello anche ad un campo d'indagine, qual è la storia della storiografia filosofica, in cui il contenuto storico-erudito potrebbe apparire a prima vista predominante, se non esclusivo. La grande opera collettiva in sette volumi, *Storia delle storie generali della filosofia*, avviata a metà degli anni Settanta con un contratto di collaborazione con il CNR e di cui Santinello non ha purtroppo potuto vedere la conclusione, non è solo un prezioso repertorio di dati bibliografici, di tesi interpretative, di notazioni sul metodo e di notizie sulla fortuna delle singole "storie" prese in esame. Essa mira a cogliere quelle movenze e sfumature che, all'interno di un genere costitutivamente ripetitivo qual è la *historia philosophica*, danno tuttavia luogo – nell'arco di tempo compreso fra il Rinascimento e l'ultimo Ottocento – a una serie di mutazioni radicali nel modo d'intendere, ricostruire e rivivere il passato della filosofia. Esempio, da questo punto di vista, il contributo di Santinello nel vol. IV/1 su Hegel storico della filosofia, ov'è fornito un quadro mobile e vivo, e al tempo stesso assai documentato, della prospettiva storiografica del grande pensatore tedesco, al di là delle facili suggestioni prodotte dagli schemi più consolidati: un'interpretazione, insomma, poco "hegelista" di Hegel, se per "hegelismo" s'intende l'aspirazione a un sistema dai contorni netti e decisi, onnicomprensivo e fagocitante, più hegeliano dello stesso Hegel.

Ad occhi adusi alle teoretiche sistemazioni e disquisizioni questa maniera d'accostarsi alla storia della filosofia poté apparire – ieri più che oggi – pervasa da un'ispirazione troppo eclettica o relativistica. In realtà questo atteggiamento di Santinello nasceva dalla vigile consapevolezza, vissuta quasi in termini d'impegno etico, delle difficoltà e al tempo stesso degli esiti pluralistici del lavoro interpretativo, nonostante l'adozione delle metodologie più raffinate. È quanto lo stesso Santinello ci rivela nella sua prefazione alla ristampa della seconda edizione del *Platone* stefaniniano (1991). Qui egli osserva che il procedere aporetico e "scettico" di Platone potrebbe

apparire a un lettore poco avveduto «come la caratteristica sconcertante d'un pensatore che apertamente si contraddica, in perenne conflitto con se stesso, insoddisfatto e inconcludente. In realtà la disponibilità ad una apertura pressoché sconfinata, così come l'avversione a ogni conclusività frettolosa, non esclude la possibilità della conciliazione fra tutte le opposizioni, ma le rimanda a una sfera assoluta che non è l'umana. La scepse non nega certo il momento della verità, ma il suo possesso esauriente e conclusivo da parte del soggetto umano».

È questo il senso più profondo che l'indagine storico-filosofica assume in Giovanni Santinello e che ha ispirato anche la sua lunga e feconda attività didattica, iniziata, nell'immediato dopoguerra, presso l'Istituto delle Suore Dorotee in Asolo. Ma v'è pure un'altra "lezione" che si può trarre dalla varietà dei campi d'indagine affrontati da Santinello, che vanno dall'età tardo-antica (Proclo) sino al pensiero contemporaneo. Non si tratta di un vagare qua e là, da un secolo all'altro, applicando ad autori diversi gli identici moduli di lettura, con l'intento di trovare (o piuttosto fabbricare) "conferme" illustri alle proprie personali vedute. Si tratta invece di cogliere, in autori spesso assai differenti fra loro e vissuti in contesti molto diversi, una testimonianza di umanità pensante, non in senso impersonale e immanente, ma nella irriducibile specificità che caratterizza ogni persona. È una lezione da meditare, soprattutto da parte dei più giovani, che stanno affinando le loro capacità nei dottorati di ricerca, ma che spesso rischiano di chiudersi nella iperspecializzazione e nel tecnicismo monotematico, dimenticando che la foresta è fatta di molti alberi e fra loro diversi. Anche questa lezione fa parte dell'eredità che ci affida oggi il professor Santinello.

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

AVVISO IMPORTANTE

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

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a:

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

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 20,66 e che il numero di C.C.P. è 43445006 intestato a

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

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.

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

S.F.I.

SEGRETARIO: E. SPINELLI
VIA C. DI BERTINORO, 13
00162 ROMA

ISSN 1129-5643