

SETTEMBRE-DICEMBRE 2004

**BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**



183 NUOVA SERIE - S.F.I.

POSTE ITALIANE S.P.A. - SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N° 46) ART. 1, COMMA 2, DCB - ROMA

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, a: **Prof. Gregorio Piaia**, Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitaniato 3, 35139 Padova (e-mail: gregorio.piaia@unipd.it); oppure a: **Prof. Emidio Spinelli**, Università degli Studi di Roma "La Sapienza" - Facoltà di Filosofia - Via Nomentana 118, 00161 Roma (e-mail: emidio.spinelli@sfi.it); oppure per e-mail a: bollettino@sfi.it
- 2) Si richiede:
 - un *abstract* in inglese della lunghezza massima di 5-6 righe;
 - 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 casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
 - 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).
- 3) 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.
- 4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 183 - settembre/dicembre 2004

INDICE

Filosofi italiani allo specchio

Remo Bodei	p. 4
Anna Escher di Stefano	p. 13
Dino Formaggio	p. 19

Studi e interventi

Ivana Gambaro, <i>Enrico Fermi e la responsabilità dello scienziato</i>	p. 23
Alessandra Tigano, <i>La pedagogia ermeneutica come "teoria della prassi educativa"</i>	p. 42

Didattica della filosofia

Fulvio Cesare Manara, <i>Le nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione e la Filosofia</i>	p. 52
---	-------

Convegno Nazionale SFI 2005	p. 65
-----------------------------	-------

Convegni e informazioni	p. 68
-------------------------	-------

Le Sezioni	p. 72
------------	-------

Recensioni	p. 83
------------	-------

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Mauro Di Giandomenico

Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)

Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Enrico Berti

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 20,66

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

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

Remo Bodei

(Università di Pisa)

1. Devo preliminarmente vincere due ostacoli mentali: uno è costituito dal pudore (perché parlare di se stessi ha qualcosa di impudico); l'altro dall'intimidatorio assioma ermeneutico secondo cui l'autore è l'ultimo a capirsi. Seguirò il metodo della parabola, in un doppio senso: geometrico e narrativo. Ripercorrerò cioè, come su una curva, alcuni punti fondamentali del mio percorso biografico e cercherò di individuare i temi che sono riuscito a toccare e a sviluppare. Dovrò quindi aprirmi una strada tra una visione distaccata, oggettiva, troppo oggettiva, e di me stesso e di quello che ho fatto, e una visione coinvolgente, soggettiva, troppo soggettiva, degli stessi temi. Mi sforzerò, in sostanza, di collocarmi tra una inevitabile prospettiva soggettiva (perché ciascuno si situa necessariamente al centro di un orizzonte, non può sottrarsi a questo centro che si sposta con lui, così come non può uscire dalla sua pelle) e una oggettività decentrata che tenga conto dei condizionamenti e delle casualità che segnano ogni esistenza.

Dovendo affrontare dei temi necessariamente legati ad aspetti biografici, vorrei, con un senso di straniamento, partire dal sentimento di stupore e di quasi incredulità che mi coglie nel pensare che, quando sono nato, nel 1938, in Italia, c'erano ancora il fascismo e la monarchia e, nel mondo, Hitler, Roosevelt, Stalin, e la seconda guerra mondiale, con i suoi orrori, era alle porte. Quasi non mi sembra vero che questo mondo sia esistito. Poi il luogo: sono sardo e un collega americano, Richard Rorty, una volta, mi ha definito: "il meno peninsulare dei filosofi italiani", volendo con ciò intendere che avevo una formazione di carattere più internazionale. Gli ho risposto, solo in parte per scherzo: "sì, perché sono il più insulare". Infatti, una volta abbandonata la Sardegna, il trauma del distacco è stato superato. Poi ho sentito tutto il mondo paese. Geograficamente, mi ha sempre fatto riflettere il fatto che la mia città, Cagliari, è più vicina all'Africa dell'Italia. A questa alterità di culture e lingue affacciate le une sulle altre, al Mediterraneo come luogo d'incrocio tra civiltà differenti, ho sempre guardato con interesse e coinvolgimento.

Un'altra delle vie tracciate dalla tradizione era quella per cui gli studenti sardi da secoli tendono a frequentare l'università di Pisa, dove ho studiato all'Università e alla Scuola Normale Superiore. Ho avuto una serie di maestri che mi piace ricordare: Giorgio Colli, Cesare Luporini, Arturo Massolo e Francesco Barone nelle discipline filosofiche, come storici Delio Cantimori, Emilio Gabba e Armando Saitta e, come italiani e critici, Luigi Russo. Devo però sottolineare il fatto che la mia formazione successiva è stata segnata meno da quei maestri, molti dei quali erano allora quasi tutti relativamente 'giovani', quanto da quelli della generazione precedente. Ho, infatti, per

così dire, saltato una generazione. Ho frequentato e – malgrado la differenza di età – considerato venerabili amici Eric Weil, Arnaldo Momigliano e Norberto Bobbio. Ho avuto, comunque, all'Università di Pisa e alla Scuola Normale insegnamenti di storia e di storia della filosofia generalmente di tipo filologico e, in certi casi, storicistico. A quest'ultima tendenza sono però stato presto allergico, e non soltanto perché le mie frequentazioni all'estero mi hanno portato a contatto con altre culture teoriche, ma anche perché un simile storicismo 'invertibrato', tutto sfumature e niente struttura, mi è sembrato appiattire l'autonomia del pensiero filosofico sul tempo dell'autore da spiegare.

Se la teoria gode di una propria autonomia rispetto agli eventi e ai climi culturali, non bisogna però perdere la specificità e peculiarità dei pensieri, il senso dei condizionamenti, degli affanni e dei ritmi che la storia imprime al respiro delle grandi filosofie. È quindi mia convinzione che i filosofi più significativi non siano particolarmente invecchiati dal tempo che trascorre. Succede qualcosa di simile in campo artistico: dopo duemilacinquecento anni Sofocle è più giovane di tutti i drammaturghi contemporanei. E così è per alcuni filosofi, come Parmenide, Platone, Aristotele, Agostino, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel (forse, nel Novecento, Russell, Heidegger, Husserl, Wittgenstein), che sono spesso più nostri 'contemporanei' di quanto noi lo siamo a noi stessi. E questo succede non perché la filosofia abbia la virtù di non invecchiare, ma perché i classici rifioriscono a ogni stagione. Ciò non significa soltanto che nella filosofia il presente abbraccia un'area temporale meno sensibile alla caducità del quotidiano.

2. Terminati gli studi universitari e conseguita la laurea, ho, in diversi periodi, frequentato la Germania per quasi cinque anni: Tubinga, dove ho seguito alcune lezioni di Ernst Bloch, il cui pensiero ho poi contribuito a introdurre in Italia, traducendo o curando opere come *Soggetto-oggetto* (Il Mulino, Bologna 1975), *Karl Marx* (ivi 1972), *La filosofia del Rinascimento* (ivi 1981) e *Principio speranza* (Garzanti, Milano 1994), e scrivendo un libro intitolato *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch* (Bibliopolis, Napoli 1983). Sono stato un anno a Friburgo, dove ho seguito le lezioni di Eugen Fink, e ho sentito, senza timore reverenziale, due lezioni di Heidegger. Ho in seguito trascorso un anno a Heidelberg, dove ho lavorato soprattutto con Dieter Henrich. Dopo qualche tempo, da borsista Humboldt, ho poi trascorso due anni a Bochum, dove ho lavorato con Otto Pöggeler e Klaus Düsing. Procedendo, aggiungo che i miei soggiorni e i miei interessi si sono, in seguito, spostati – a partire dagli inizi degli anni Ottanta – in area anglosassone, quando sono stato *visiting fellow* al King's College di Cambridge e *visiting professor* alle Università di Ottawa, Toronto, New York e all'UCLA.

Il mio primo libro è stato *Sistema ed epoca in Hegel* (Il Mulino, Bologna 1975); un autore, Hegel, che ritorna – parzialmente e in altra prospettiva – sia in *Scomposizioni: forme dell'individuo moderno* (Einaudi, Torino 1987), sia in *Le prix de la liberté* (Cerf,

Paris 1995). Ho tradotto o curato diverse opere relative a Hegel e alla sua filosofia: oltre al già ricordato *Soggetto e oggetto* di Bloch, di Hegel ho tradotto i *Primi scritti critici* (ossia la *Differenzschrift* e *Glauben und Wissen*), di Rosenkranz la *Vita di Hegel*, ed ho curato l'*Estetica del brutto* di Rosenkranz, i *Tre studi su Hegel* e *Hegel e lo Stato* di Rosenzweig. Dal primo libro su Hegel è consapevolmente iniziata la mia allergia nei confronti di uno storicismo che schiacciava il pensiero sulla dimensione temporale e ho rivendicato, credo per la prima volta nella cultura contemporanea, l'importanza del tanto denigrato "sistema", generalmente presentato come una specie di camicia di forza. Con ciò scompariva anche il dualismo tra il "giovane Hegel" (fresco, asistemico e ancora attento alla vita e alla varietà della storia) e lo Hegel maturo (paranoico e pietrificato nel sistema). Ho mostrato cosa vuol dire "sistema" e ho mostrato come, senza la concezione sistematica hegeliana intesa in maniera aperta, non si può comprendere nemmeno il senso della filosofia hegeliana. Ho inoltre cercato di sfatare alcuni pregiudizi che provenivano da una cattiva o parziale interpretazione di alcune metafore, in particolare di quella, famosa, della "civetta di Minerva", che veniva intesa come l'emblema della filosofia che si conclude con lo stesso Hegel. Se avesse pensato questo, sarebbe stato veramente un filosofo da manicomio. La civetta di Minerva, tuttavia, ha – come ho scoperto – un antagonista-collaboratore nella "talpa" della storia. Alla fine di ogni epoca (Hegel credeva, in effetti, di essere un filosofo situato alla conclusione di una fase storica; pensa pertanto di dover essere, al pari di Aristotele, un ordinatore di concetti ed esperienze, uno che non inventa niente ma dà forma intelligibile a un'intera fase storica) se ne apre sempre un'altra.

La Storia non è finita, come pensava Kojève o come ritiene, in maniera più banale Fukujama. La talpa della storia continua a scavare sotto terra con i suoi ciechi occhi di talpa. Hegel stabilisce un contrasto e una simultanea complementarità tra una filosofia giunta alla fine di un'epoca, che vede nel buio con i grandi occhi di civetta, e la talpa della storia che frattanto continua ad avanzare inconsciamente: l'una contempla, l'altra fa. Chi legge l'*Introduzione alla Filosofia della Storia*, con tutti gli innegabili limiti che contiene, vedrà che per Hegel gli iniziatori, i filosofi di rottura, sono Parmenide nel mondo antico, Cartesio all'inizio della età protomoderna e Fichte nel suo tempo. Loro è il canto del gallo del rinnovamento. Chi sta alla conclusione di una fase storica chiude quella fase, ma non ne inizia un'altra (il che non vuol dire, ovviamente, che non ci saranno altre filosofie che lo faranno). In questo modo ho cercato di sfatare un altro pregiudizio, quello (diffuso in Italia da Della Volpe e dai dellavolpiani) di uno "Hegel romantico e mistico", spregiatore del finito. Ho così mostrato che il rapporto finito/infinito è basato in Hegel sull'analisi infinitesimale del Lagrange della *Théorie des fonctions analytiques*.

Contemporaneamente agli studi hegeliani mi sono intensamente occupato della poetica di Hölderlin e della *Goethezeit* in genere (Friedrich Schlegel, Novalis, Goethe). Mi

ha particolarmente colpito la tensione – espressa tanto nel primo, quanto nel secondo *Faust* – tra una forma di rassegnazione a cui gli uomini si adattano nel subire la vita così come loro è consentita dai rapporti di forza politici e religiosi, e le loro inestinguibili aspirazioni verso una "vita migliore". A tale visione si ricollega il frammento hegeliano di tre pagine, *La contraddizione sempre crescente...*, alla cui interpretazione ho dedicato in *Scomposizioni* oltre 270 pagine, anche per far vedere ai miei colleghi che si possono affrontare teoricamente i grandi problemi filosofici senza necessariamente allontanarsi dalla filologia. Diceva Eraclito che "si scava molta terra per trovare poco oro". Hölderlin, con la sua teoria del tragico, mi ha riportato cronologicamente indietro ai classici greci, a Sofocle e più in generale alla tragedia greca, e attraverso la tragedia greca a Empedocle, Platone e Aristotele (al *mon vieux ami Aristotele qui hélas est mort!*, come solea dire Eric Weil). Anche in questo caso, a proposito dei classici, ho seguito un'indicazione hegeliana: di considerarli come i contadini fanno con lo zio o il nonno defunti, come parte di una famiglia da rispettare ma non necessariamente da copiare.

3. Qual è stato, dunque, in tutti questi atti il mio progetto teorico, più o meno consapevolmente perseguito? Quello di elaborare una struttura logico-interpretativa che si potrebbe riassumere con l'espressione latina *nec tecum, nec sine te*: cioè di pensare le tensioni, i conflitti concettuali e storici come una forma di complicità antagonistica, di *logos* intrinsecamente legato, ma anche intrinsecamente estraneo, al *polemos*. Per inciso: mi sono accorto, a posteriori, che quasi tutti i titoli dei miei libri riflettono inconsciamente una simile tensione tra un elemento 'freddo', logico, astratto e un elemento caldo, infuocato, affettivamente segnato: *Geometria delle passioni*; *Ordo amoris*; *Logiche del delirio*; *Destini personali*. Forse anche questa è la cifra di un percorso di pensiero, perché – come diceva Schopenhauer – alla fine non si scrive che un solo libro. Aggiungo: guidato da un'idea ricorrente, non del tutto consapevolmente espressa, su cui convergono, come affluenti che la ingrossano, tutte le altre.

Il mio intento è stato quello di non concepire la storia quale un continuo, un "grigio su grigio", secondo il modello storicistico, né quale storia eterna vichiana, né quale *philosophia perennis*, ma come *meta-morfosi*, cioè cambiamento di forme. Come insegna la *Gestaltpsychologie*, noi percepiamo attraverso forme, non grazie alla sommatoria di piccoli eventi atomicamente dispersi. Ho quindi cercato di ricostruire quelli che chiamo "cristalli di storicità", formazioni concettuali dovute al depositarsi e strutturarsi di eventi e idee nel tempo, che si modificano certo, ma secondo determinate modalità formali. Per esempio: quando studiavo le passioni in *Geometria delle passioni* (Feltrinelli, Milano 1991, 2003⁷) e in *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste* (Bologna, Il Mulino 1991, 1997²) ho sempre cercato di comprendere il rapporto ragione/passione o ragioni/passioni in modo da non intendere le passioni come una semplice turbativa della ragione, come follia temporanea o un provvisorio "uscire fuori di sé". Ho invece

mostrato come ragioni e passioni obbediscano a due logiche, tra loro, appunto, complementari e antagonistiche insieme.

Non bisogna farsi impressionare dall'aureola di maestà che circonda la logica. Il termine *logos* o il verbo *legein* hanno una radice umile, la stessa di "legume", di qualcosa che si raccoglie e che si ordina. Nulla vieta, dunque, che esista anche una logica delle passioni o una logica del delirio. Porto un esempio molto semplice, relativo all'ira, che rappresenta nell'*Iliade*, con il greco *menis*, la prima parola della cultura occidentale: "Cantami o diva del Pelide Achille l'ira funesta...". È la passione per eccellenza, la più studiata del mondo antico, in quanto fa perdere l'autocontrollo e priva, di conseguenza, l'individuo della sua libertà. L'esempio è molto semplice, in stile colloquiale: dico a un amico di portarmi domani dei documenti abbastanza importanti, ma non troppo. Abbiamo appuntamento, poniamo, a mezzogiorno: lui arriva, ma si è dimenticato l'impegno assunto. Mentre scarico su di lui un torrente di contumelie e di impropri, mi altero, scatto, mi si gonfiano le vene del collo, gli occhi sembrano voler uscire dalle orbite, ho la voce che diventa roca, le parole escono smozzicate dalla bocca. Non c'è da meravigliarsi del fatto che l'ira appaia irrazionale. Vi è, infatti, in questo come in altri casi, un'evidente sproporzione tra la causa e l'effetto. Si legge sui giornali: "Uccide la moglie (o il marito) per futili motivi". A guardar bene, si vedrà che solo apparentemente sono futili. La logica delle passioni, infatti, non riguarda unicamente il momento della reazione spropositata: nella collera è come se tutte le frustrazioni e le delusioni accumulate nel tempo formassero una massa critica, che si scarica sul 'parafulmine' più vicino: l'amico, la moglie o il marito. La proporzione, la logica (dell'ira o di altre passioni) c'è, ma non deve essere commisurata a un singolo episodio, facendo di ogni erba un fascio. Ecco un altro esempio, anch'esso tratto dalla vita quotidiana: poniamo di avere un figlio piccolo che non riesce a fare la divisione con le virgole. Il nostro atteggiamento (o quello del maestro) risulta altrettanto sbagliato sia se lo offendiamo, dicendogli: "Sei un cretino!", sia se sottovalutiamo il suo turbamento e lo consoliamo con le parole: "Non importa, lascia perdere, vatti a prendere un gelato!". Il non sapere fare la divisione con le virgole, quando produce nel bambino un forte dispiacere o addirittura un trauma, non è, infatti, legato al singolo episodio, ma alla percezione di non essere all'altezza di ciò che è richiesto. Questa la passione, lo scoramento (o come lo si voglia chiamare), che genera un senso di inferiorità, in cui si coagulano tutte le aspettative deluse.

Un modello analogo l'ho usato anche in un libro in cui seguo un filone d'indagine che è stato tra i primi ad interessarmi: quello della psicanalisi e della psichiatria. Attraverso le mie ricerche e la frequentazione di amici carissimi, psichiatri e psicanalisti, ho negli anni acquisito una competenza in questi ambiti. In *Le logiche del delirio* (Laterza, Roma-Bari 2001) ho cercato di capire se anche il delirio – al pari delle passioni – segua una logica. In questo campo mi inserisco in una tradizione di interfaccia tra

filosofia e psichiatria che si richiama ai nomi di Jaspers, psichiatra e filosofo, di esponenti della *Daseinsanalyse* come Binswanger, segnati dal pensiero di Heidegger, o di Eugène Minkowski, che ha sviluppato alcune intuizioni di Bergson. In genere però la maggior parte degli psichiatri raramente riflettono sulle categorie che usano. Per questo mi sono impegnato nel prendere testi e casi di psichiatria per esaminare le categorie utilizzate nell'interpretazione del delirio. "Delirio" etimologicamente significa uscire dal seminato. Esso rinvia, quindi, non soltanto all'idea di eccesso, ma anche di sterilità, giacché nei solchi dove passa l'acqua non cresce niente.

Ho pertanto cercato di capire come funziona il pensiero nelle schizofrenie in fase acuta, quando il malato si crea una realtà separata, nel tentativo di rendere vivibile un mondo per lui invivibile. Tali costruzioni servono da difesa nei confronti del peggio, dell'angoscia senza nome. Per questo succede anche che molti malati implorino il medico affinché non rovini il loro "capolavoro delirante". Bisogna individuare le strutture deliranti innalzate con i materiali offerti dalle circostanze (alla maniera degli uccelli, che quando si fabbricano il nido raccolgono quello che capita, ma il nido ha comunque una sua funzionalità). Ho lavorato, in conclusione, sullo stesso terreno (e in parte con gli stessi strumenti) degli psichiatri, ma sistematizzando e organizzando filosoficamente le categorie usate da alcuni di loro. Ho visto così che esiste una logica delirante, che è spesso una logica dei predicati; ne aveva già accennato Von Domarus, un tedesco che stava in California; l'ha poi trattata Silvano Arieti, uno psichiatra italiano che è stato presidente della Società Psichiatrica Americana; vi ha fatto riferimento indiretto Ignacio Matte Blanco. La logica dei predicati può essere esemplificata attraverso il seguente ragionamento delirante: "Tutti gli indiani sono veloci; tutti i cervi sono veloci; tutti i cervi sono indiani". Oppure, in un caso studiato da Arieti: "Maria Vergine è vergine; io sono vergine; io sono la Vergine Maria". Vi sono, inoltre, modelli detti di *overinclusion*, per cui la definizione di " falegname " comprende, per esempio, anche San Giuseppe. Lo studio della logica dell'*overinclusion*, il chiedersi se le idee deliranti siano o no riconducibili a una riemersione di una logica infantile, se i parametri temporali dei deliranti obbediscano a qualche criterio: tutto questo mi ha impegnato molto.

4. Anche qui ritrovo, retrospettivamente, una costante, la tendenza di fondo a mettere in relazione due tipi di logica: una logica 'normale' o, se si vuole, aristotelica, e una logica anomala (non dialettica, non hegeliana, una logica senza *Aufhebung*), caratterizzata, ripeto, dal rapporto di complicità antagonista, dal *nec tecum nec sine te*. Non posso procedere né con la sola ragione, né con la sola passione, ma le due non vanno d'accordo. Per dirla in termini scherzosi, da toscano acquisito, sono come i ladri di Pisa, che di giorno rubano insieme e la notte litigano (come sostengono malignamente i Fiorentini). Vi sono però situazioni in cui le due logiche convergono e allora avviene una specie di miracolo, come nella musica, dove il massimo di rigore razionale, mate-

matico, coesiste con il massimo di *pathos* e il massimo di precisione con il massimo di vaghezza.

Pur avendo studiato a lungo Hegel e Marx, non sono mai stato un fautore della dialettica in senso canonico (per semplificare: come sviluppo mediante contraddizioni). Ho invece sempre avuto un grande interesse per l'idea di contraddizione, con la consapevolezza che esistono contraddizioni senza sviluppo e sviluppo senza contraddizioni. Tutto questo mi ha portato a ripensare (in opere come *Se la storia ha un senso*, Moretti e Vitali, Bergamo 1997) anche le teorie associate alla dialettica, vale a dire le filosofie della storia o le utopie moderne. Mi ha condotto a riflettere, ad esempio, sull'idea, presente nel marxismo, ma anche in certe tradizioni liberali, che la storia, talvolta anche attraverso la violenza, proceda verso il meglio, il progresso, la conciliazione finale tra il singolo e la collettività: verso una società senza classi, un regno della libertà, un'armonia tra uomo e natura. Ho cercato di mostrare come queste costruzioni siano caduche, ma non perché assistiamo a una fine delle utopie, a una fine delle ideologie. Infatti, finita un'utopia se ne fa un'altra e, tramontata un'ideologia, ne sorge subito un'altra (e le ideologie peggiori sono quelle che fingono di non esistere e si camuffano da senso comune). Tanto in *Se la storia ha un senso*, che in *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana* (Einaudi, Torino 1998) ho cercato di capire la dinamica dei processi storici in maniera, per l'appunto, non storicistica, ma nemmeno in una prospettiva necessaristica. Sono affezionato, con tutti i loro limiti, a quelli che Paul Ricoeur ha definito i "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche e Freud, ma non ai loro epigoni, che hanno spinto agli estremi le scoperte dei maestri e che vedono dietro le coscienze degli uomini, alle loro spalle, rispettivamente il dominio incontrastato delle forze economiche, della corporeità e dell'Inconscio. Pur riconoscendo tali condizionamenti, il problema diventa per me quello di recuperare l'autonomia degli individui e delle collettività, non perché i condizionamenti si possano cancellare, ma appunto perché, conoscendoli, si può procedere avanti.

5. In questa mia impostazione generale non credo, peraltro, di essere stato infedele ad alcuni aspetti della tradizione filosofica italiana. Di essa mi piace conservare lo scrupolo filologico nell'interpretazione dei testi, l'attenzione ai particolari, il gusto per un'*ars inveniendi* capace di unire ragione e immaginazione. Aspetti, questi, che nel modo anglosassone stanno in secondo piano, dato che perfino gli studenti al primo anno trattano i classici (Platone, Kant, Spinoza o Hegel) senza alcun timore reverenziale. Non li mettono su un piedistallo, chiedono subito se è vero o falso quello che hanno detto. Pur nella loro ingenuità, fanno bene, ma, in compenso, non si curano affatto di tarare storicamente e filologicamente i concetti e finiscono così, spesso, per fare confusione o giungere a conclusioni banali.

Nella filosofia italiana mi ha poi sempre colpito la sua vocazione civile (non politi-

ca). Dall'Umanesimo a oggi abbiamo avuto comuni e Stati regionali forti in contrasto con uno Stato nazionale che non c'era o, quando è stato costituito, si mostrava debole nei confronti delle altre potenze e di una Chiesa cattolica molto forte. I filosofi italiani hanno quindi svolto un ruolo di pedagoghi politici, non rivolgendosi, come succedeva nella scolastica, ad altri filosofi o agli studenti, ma ai "non filosofi", alle classi dirigenti. Si pensi non soltanto a Machiavelli, ma anche al Galileo del *Dialogo sui massimi sistemi*, al loro tentativo di confrontarsi col senso comune e storico, con la volontà di non ignorare completamente la tradizione. Forse proprio a causa della prevalenza della Chiesa cattolica, con tutti i suoi minuziosi riti pubblici e tutta la sua capillare organizzazione, manca in Italia una filosofia dell'interiorità di tipo pascaliano. Parallelamente, non abbiamo avuto, dopo Galilei, una approfondita riflessione sulle scienze, con le eccezioni novecentesche di Peano, Vailati o Enriques.

La filosofia italiana ha dato il meglio in quelle zone in cui non domina una logica rigorosa di tipo cartesiano, dove non si segue il modello di esattezza delle scienze fisico-naturali. E, quindi, nella concezione della politica, con Machiavelli o Gramsci, della storia, con Vico o Cuoco, dell'estetica, con De Sanctis o Croce, ossia in tutti quei campi in cui vi è una collisione tra due tipi di logica. In sostanza, la filosofia italiana è una filosofia della ragione 'impura', ma anche una filosofia civile che non sempre ha avuto il coraggio dello scontro frontale con le autorità religiose e politiche. Certo, c'è Giordano Bruno, ma non abbiamo avuto l'analogo del Pascal delle *Provinciali* e non abbiamo avuto un Voltaire. Abbiamo avuto, a Milano, Beccaria e i fratelli Verri, e a Napoli giacobini come Pagano, ma è stata una breve stagione. Il conformismo, il compromesso e la "rivoluzione passiva" sono stati spesso vincenti.

Evitando di praticare una filosofia che sfoci in forme di adorniana "conciliazione forzata", mi sono proposto di espandere la regione dell'intelligibilità senza esaurire gli aspetti di alterità (passione, delirio, storia, bellezza) mediante la loro assimilazione, colonizzazione o assoggettamento alla razionalità stessa. Per parafrasare Lévi Strauss, che parlava di *pensée sauvage* (intesa non come pensiero dei selvaggi, ma come pensiero spontaneo, perché la *pensée sauvage* in francese è anche un fiore, la *viola tricolor*), ho cercato di combattere la *vie sauvage*, la vita inselvatichita per essere stata abbandonata dal pensiero alla ricerca dell'esattezza assoluta. Mi rifiuto di credere che vi siano fenomeni che non possono – entro certi limiti – essere compresi: in maniera, certo, non definitiva. Non ritengo che questo atteggiamento conduca a una filosofia impressionistica. Non amo affatto il pensiero seduttivo, in cui l'uso della letteratura diventa una foglia di fico per fare a meno di argomentazioni stringenti. Preferisco la filosofia agonistica, in cui ciascuno porta un argomento che vuole essere migliore degli altri, ma è pronto a cedere se ne incontra uno ancora più persuasivo. Nella discussione ragionevole essere con-vinti significa essere vinti insieme, senza umiliazioni personali, dalla forza dell'argomento.

Per concludere, vorrei solo aggiungere che nel mio ultimo libro, *Destini personali* (Feltrinelli, Milano 2002), questo tentativo si è cristallizzato in un'opera che, nelle mie intenzioni, completa un trittico comprendente *Scomposizioni* e *Geometria delle passioni*. Al loro centro si pone la genealogia dell'individualità moderna occidentale, vista, per così dire, a partire da due estremi, dalle due nuove sorgenti del *nec tecum nec sine te*. Una è rappresentata da Locke, che pone l'accento sul valore dell'individuo, fondando la teoria dei diritti umani e del liberalismo politico; l'altra da Schopenhauer, secondo il quale la nostra individualità è semplice apparenza, mentre quello che conta è l'anonima volontà di vivere che abita in noi e rende il nostro io non nient'altro che "una voce che rimbomba in una cava sfera di vetro": quello che ci sembra più nostro, la coscienza di essere un io o un soggetto, in realtà non è qualcosa di estraneo, che non ci appartiene. Ricostruendo queste due linee fino al presente, ma partendo soprattutto dagli ultimi decenni dell'Ottocento e giungendo sino a oggi, ho cercato di elaborare modelli teorici ed etici per comprendere il nostro presente. Si tratta, quindi, di un libro pensato in termini storici, perché parlo di fenomeni precisi, ma con una soluzione teorica, preparata nel corso di tutto il volume, rivelata soltanto nelle ultime pagine.

Dixi et non salvavi animam meam.

Anna Escher Di Stefano (Università di Catania)

Parlare di se stessi è sempre cosa estremamente imbarazzante. E per un duplice ordine di motivi: uno teoretico, l'altro psicologico. Vado al primo: come studiosa di ermeneutica, ritengo (e sono consapevole, nel sottolinearlo, di dire cosa del tutto ovvia) che l'*oggettività* non esiste. A maggior ragione – e vado al secondo motivo – quando questa oggettività si dovrebbe esercitare sopra se stessi, sulla propria storia, velata dalla memoria, memoria che smorza e colora, dona o toglie senso, assolve, rimuove, copre, in ogni caso deforma.

Fatta questa premessa, oltre tutto di evidenza spicciola, passo *in medias res*. La "res", in questo caso, sono io, con la mia posizione culturale e la mia storia. Laureatami in Filosofia alla Facoltà di Lettere, ritenni fosse conseguente – anche a causa dei miei interessi precisi nati fin dal tempo del liceo – orientare i miei studi verso questo settore. Per questo motivo, dopo la laurea, rimasi all'interno dell'Università con l'alto compito di assistente volontaria e col candore di chi pensa che la passione per lo studio – e, diciamolo pure, una certa attitudine, mi si passi l'immodestia – fosse l'unico passaporto possibile per entrare nel mondo della cultura ufficiale. Non era l'unico. Ma siccome io sono sempre stata affezionata alle mie idee e ho sempre pensato di dover anche sacrificare qualcosa per la mia coerenza, convinta (come ero e sono) che "essere parziale" non significa dover rinunciare ai propri principi e alla propria morale, ritenni opportuno – sia pure con molto dolore – lasciare l'"accademia" e fare il concorso a cattedra per i Licei. Concorso (nazionale, per titoli ed esami), che vinsi. Da quel momento in poi comincia una delle stagioni più importanti della mia vita, giacché proprio questa esperienza mi consentì di forgiare la mia capacità didattica e metodologica; in una parola, la mia capacità di approccio con gli alunni. In fondo, la mia anima è rimasta sempre quella del professore di liceo.

Altra cosa, ovviamente, i miei studi. Pur insegnando al liceo, i miei interessi non rimasero all'interno dell'insegnamento, ma andavano realizzandosi in una serie di pubblicazioni, che mi tenevano idealmente legata a quel mondo universitario che avevo solo intravisto, ma nel quale non ero potuta entrare in modo istituzionale. Tutto questo all'incirca per dieci anni. Dopo, essendo cambiati i rapporti di forza all'interno dell'Università, cominciai a vivere la vita parallela di "cultore" della materia all'Università e di professore a scuola. Contemporaneamente, iniziai "da esterna" ogni anno, implacabilmente, a presentare domanda per avere un incarico. Per un caso fortuito, del tutto imprevisto, dopo alcuni anni l'ottengo. Da quel momento in poi comincia la mia vita ufficiale all'interno dell'Università: dopo l'incarico, vinsi il concorso a pro-

fessore associato, e quindi a quello di prima fascia. Ed ora eccomi qui: siamo arrivati all'oggi.

Queste le "vicende" della mia vita accademica. Passiamo ora ai miei interessi culturali. Inizio con uno studio su *Il pensiero di A. Schopenhauer*, argomento della mia tesi di laurea, pubblicata dalla Facoltà per i tipi della Cedam (Padova 1958) ed ora in corso di traduzione presso le Editions Minstrel di Parigi. Nel frattempo comincio ad occuparmi di filosofia medievale, di paleografia e di lettura e trascrizione di manoscritti inediti. Le esperienze culturali fatte mi consentono di rivolgermi all'analisi del pensiero di Agostino¹: ...ero ancora all'interno dell'Università. Dopo questi due lavori, essendo passata – come ho già detto – al liceo, mi oriento verso uno studio di carattere più precipuamente didattico. L'esperienza fatta sul campo mi spinse ad occuparmi di ricerche di storiografia filosofica; interesse che, del resto, mi accompagnerà fino ad oggi². Nacque così il mio lavoro *Pagine di critica filosofica*. Il mio intento era quello di proporre uno strumento di informazione critica, vasto nei limiti della chiarezza e della ragionevolezza, tale da offrire, per ogni autore e corrente, una visione d'insieme colta nella sua vivacità dialettica. In altri termini intendevo dare la possibilità al lettore di seguire la formazione dei sistemi filosofici attraverso il dibattito dei maggiori critici. Tuttavia questo lavoro – per la cui stesura ho impiegato quasi otto anni – se mi aiutò moltissimo a formare e a sistemare le mie conoscenze di storia della filosofia e della letteratura primaria e secondaria degli autori presi in esame, rappresentò in fin dei conti un lavoro scientificamente inutile. Ma questa è l'alea che si corre quando si lavora da soli, senza un confronto con altri. Il rischio è sempre quello di fare delle scelte culturali non dico sbagliate, ma che avrebbero potuto essere diverse, meno gravose, e forse più proficue da un punto di vista complessivo.

A partire dal 1985 mi reco diverse volte in Germania per lunghi soggiorni, per migliorare la mia conoscenza della lingua tedesca (che è stata sempre, fin da ragazza, uno dei miei grandi amori, forse non del tutto ricambiato), frequentando i corsi di perfezionamento del Goethe Institut. Ciò mi consentì di accostarmi in maniera più diretta a Max Scheler, verso il quale ero portata da un interesse fatto d'amore/odio, di curiosità teoretica e di rifiuto ideologico. Di Scheler mi attirava soprattutto la titanica lotta fra spirito e impulso. Anzi, proprio questo Scheler, oscuro e tormentato, era vicino alla mia

¹ *Il Manicheismo in S. Agostino*, Cedam, Padova 1960.

² Di questi interessi sono testimonianza, oltre le *Pagine di critica filosofica*, Ed. Universitaria, Bari 1967-70, voll. 4, anche l'*Antologia della critica pedagogica*, S.E.I., Torino 1976 (15 ristampe); la rassegna bibliografica su Heidegger e l'aggiornamento bibliografico ragionato della *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXXIV, per le voci Nietzsche, Esistenzialismo tedesco. Esistenzialismo francese, russo e italiano, Marzorati, Milano 1985. E, più di recente, la stesura de *I Percorsi di filosofia contemporanea. Analisi e critica storiografica*, C.U.E.C.M., Catania 1991 (in collaborazione con F. Coniglione).

anima laica. Tutto ciò spiega perché sul pensiero di questo autore io sia ritornata più volte³.

In ogni caso è proprio l'interesse per questo filosofo che progressivamente mi portò ad occuparmi di fenomenologia, di ermeneutica⁴ e di storicismo. Di storicismo tedesco, inizialmente, ma in seguito anche di storicismo italiano. A tal proposito, decisivo l'incontro con Fulvio Tessoro e la scuola di Napoli. Questo incontro significò per me, psicologicamente, molto più di un'occasione culturale; significò l'incontro con un mondo che mi permetteva di mettere a punto, di precisare, di approfondire, confrontare tutta una serie di idee che avevo maturato dentro di me, e che dovevano essere sistemate all'interno di una cornice. Forse non avrei mai dato consistenza e struttura a queste idee se non avessi incontrato sulla mia strada – inizialmente, con il filtro di Corrado D'Amico, amico indimenticabile – F. Tessoro, G. Cacciari, G. Cantillo, E. Mazzarella, G. Acocella, E. Nuzzo.

Dunque, ripeto, cominciai ad occuparmi di storicismo. Il mio progetto di lavoro⁵, per quanto riguardava la riflessione sull'area culturale tedesca, si articolava sull'assunto che tutto l'iter del *Historismus*, in Germania, fosse lo stesso iter coperto dall'ermeneutica, giacché ritenevo e ritengo che sia proprio l'ermeneutica che offre allo storicismo lo scenario del senso, del comprendere, dell'individuale, l'istanza anti-ontologica, il senso della prassi e dunque il legame con la filosofia pratica nelle sue dimensioni politi-

³ Nel 1977, con una monografia dal titolo *Max Scheler fra teoreticismo e dommatismo* (Greco, Catania); nel 1990 con un lavoro dal titolo *Max Scheler moralista e sociologo* (C.U.E.C.M., Catania); e infine nel 1991 con un'ultima monografia dal titolo *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, (Morano, Napoli). Su Scheler ho anche scritto il saggio *M. Scheler. La dimensione fenomenologica del sacro*, inserito nell'opera collettanea a cura e con introd. di G. Penzo e R. Gibellini (Queriniandrea, Brescia 1991), che è stato tradotto nel 1998 in portoghese col titolo *M. Scheler. A dimensão fenomenológica do sagrado* (in *Deus na filosofia do século XX*, trad. R. Leal Ferreira, Ed. Loyola, São Paulo/Brasil).

⁴ Ne sono testimonianza sia il convegno internazionale su *Ermeneutica e filosofia pratica*, che per conto dell'Istituto Universitario di Magistero e con la partecipazione delle Università di Catania, Messina e Palermo ho organizzato a Catania nei giorni 8-10 Ottobre 1987, del quale ho anche curato gli Atti, assieme a N. De Domenico e G. Puglisi (Marsilio, Padova 1989), sia i miei saggi sull'argomento (*Ermeneutica e critica dell'ideologia*, «Segni e comprensione», 1987, 2; *Etica ed ermeneutica a confronto*, «Rivista di estetica», 1988, 29); *Platone e Aristotele nella critica gadameriana. Ovvero la filosofia pratica come modello della filosofia ermeneutica* ("Atti" citati, 1989). Ai miei studi sull'ermeneutica si associa anche la ricerca sui problemi di carattere esistenziale, concretizzatasi in un volume su M. Merleau-Ponty (*Il radicalismo filosofico come esperienza del vissuto in M. Merleau-Ponty*, Loffredo, Napoli 1981) – un autore che ho molto amato, ma che, appunto per questo, non mise in moto la mia "aggressività" speculativa – e su L. Chestov (*Il sogno della verità in L. Chestov*, Il Tripode, Napoli 1983).

⁵ Il mio progetto, per quanto riguarda l'area tedesca, si concretizza nel volume *Historismus e Ermeneutica* (ESI, Napoli 1997, *Presentazione* di F. Tessoro).

che ed etiche. Sullo sfondo, il grande travaglio della Riforma e l'influenza delle scuole di teologia e delle Università, che assolvono non solo il compito di trasmissione del sapere, ma anche quello di educare le coscienze attraverso la formazione di virtù sociali e virtù pratiche finalizzate alla formazione di una condotta morale e di uno stile di vita. Questo rapporto tra storicismo ed ermeneutica, invece, è assente nella riflessione culturale italiana, almeno fino al momento in cui questa, incontrando lungo i propri itinerari teoretici lo spiritualismo post-gentiliano e l'esperienza esistenzialistica, si configurerà come interpretazione della verità. La differenza tra storicismo tedesco e storicismo italiano costituì infatti l'oggetto del mio piano di lavoro sul pensiero italiano, dal titolo complessivo di *Storicismo Spiritualismo Ermeneutica*, diviso in diversi volumi, i quali concernono appunto, e analizzano partitamente, le grandi categorie enunciate nel titolo.

Del lavoro sull'area italiana, ho affrontato finora, però, solo la parte riguardante lo "storicismo", la cui prima tappa è segnata dalla pubblicazione di *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*⁶, in cui ho cercato di evidenziare la peculiarità dello storicismo di Croce e di Gentile rispetto al coevo storicismo tedesco, e di chiarire il carattere metodologico dell'uno rispetto a quello speculativo dell'altro, a mio parere impropriamente accomunati nell'unica grande categoria di "neoidealismo"⁷. Nel secondo volume, dal sottotitolo *Storicismo epistemologico e storicismo marxista*⁸, ho proseguito lo studio sullo storicismo italiano, cercando di analizzare sia il pregiudizio storiografico secondo il quale Croce e Gentile sarebbero stati del tutto sordi alla problematica scientifica, sia l'altro pregiudizio, non meno fuorviante, che riguarda il colloquio difficile, inesistente per alcuni critici, e in ogni caso disatteso anche da parte marxista, fra filosofia e scienza. Infatti, secondo una consolidata tradizione storiografica, la filosofia italiana, in cui la parte del leone era toccata alla filosofia "neoidealistica", si sarebbe esibita esclusivamente in un assolo umanistico, soffocando al suo nascere quella filosofia della scienza che pur aveva avuto un inizio promettente con Peano, Vailati, Enriques, ecc. È al predominio culturale di Croce e Gentile che viene di solito attribuita la responsabilità di questo mancato *rendez-vous*.

Orbene, anche se tale tesi ha una sua ragionevolezza e degli indiscussi riscontri, tuttavia, nonostante tutto, essa è solo *parzialmente vera*, in quanto presenta la "storia delle passioni" del panorama culturale italiano in modo troppo omogeneo e semplificato. *E la tesi è solo parzialmente vera*, giacché, anche se è vero che la cultura umanistico-letteraria e, nello specifico, la speculazione neoidealistica non si sarebbero affermate se non avessero trovato terreno fertile nell'astenia della riflessione metodologica scientifi-

⁶ ESI, Napoli 1999, *Presentazione* di G. Giarrizzo.

⁷ Adopero un'unica etichetta di comodo per una corrente che in realtà al proprio interno è fortemente diversificata nelle posizioni dei suoi due protagonisti.

⁸ ESI, Napoli 2003, *Presentazione* di G. Galasso.

ca del tempo, anche se tutto ciò è vero, questo però non comporta *ipso facto* e per converso l'assunzione della tesi dell'assenza o inesistenza di espressioni culturali proprie del mondo della scienza. *Così come* - infine - *non è vera* la tesi che solo *alla fine* del predominio neoidealistico, improvvisamente e come dal nulla sarebbe sorta e si sarebbe affermata una epistemologia che - guardando a modelli stranieri - si sarebbe posta contro ogni forma di filosofia dello spirito, dando così inizio ad una corrente scientifica agguerrita e combattiva.

Al contrario: mentre i problemi riguardanti l'egemonia o non egemonia, i ruoli, le pretese o incidenze culturali, l'unità o la distinzione, il peso dell'eredità idealistica sulla filosofia posteriore, ecc., vengono a proporsi in tutta la loro gravità soprattutto alla fine della seconda guerra mondiale, il problema del nesso filosofia-scienza aveva già avuto una sua voce - e tutt'altro che isolata - nel periodo fra le due guerre. Sicché - torno a dirlo - è riduttivo ritenere che la scena filosofica italiana fosse per intero occupata dall'idealismo e dalla sua egemonia culturale. In tale scena c'era pur sempre l'eco del positivismo sgrossato delle sue scorie naturalistiche e reso più duttile dall'accoglimento di istanze più sofisticate, ovvero di quelle istanze in senso lato laiche e immanentistiche che abbinavano all'autonomia della ragione il rispetto per l'esperienza⁹. In ogni caso, ciò che mancava, in Italia, non erano tanto gli scienziati, i fisici e i matematici, quanto il colloquio intenso, fecondo, salutare fra questi e i filosofi. Il colloquio avvenne solo fra alcuni personaggi senza trasformarsi in cultura diffusa¹⁰.

Ma, a questo punto, il problema, *il vero problema*, è un altro: *che valore "scientifico" ha questo colloquio?* E ancora: il metodo storicistico, proprio della tradizione nostrana, quel metodo che aveva fatto la gloria di un Croce, ma dello stesso Gentile, che valore ha nello storicismo epistemologico e marxista del dopo-guerra, a partire dagli anni Cinquanta? Sono appunto queste le domande che costituiscono l'oggetto del mio ultimo lavoro. L'analisi di quel "filone storicistico di sinistra", di Spirito, da una parte, di Labriola e Gramsci, dall'altra, e, con accenti ancora diversi, di Della Volpe (per attenermi agli autori di cui mi sono occupata: ma la rosa dei nomi è molto più ampia), con i quali si

⁹ Anche lo stesso convenzionalismo - che rifiutava la vecchia concezione assolutistica della scienza e della logica a favore delle norme che fissano l'uso e le regole delle espressioni linguistiche scientifiche, svincolate dal linguaggio comune - veniva ad assumere sfumature diverse. È soprattutto nel campo della ricerca matematica che maggiormente si avvertono, all'inizio del '900, esigenze che travalicano la ricerca strettamente disciplinare, diventando impegno civile e in senso lato culturale. Con questa matematica brillante, con questa disciplina in forte crescita in campo internazionale - in Germania soprattutto e in Francia - si scontreranno, all'inizio del secolo, B. Croce e G. Gentile.

¹⁰ Per cui non è del tutto vero - torno a ribadirlo - che in Italia fosse assente l'attenzione, da parte dei filosofi, per la scienza (e viceversa): è vero invece che quest'attenzione si limitava solo a pochi pionieri complessivamente isolati nel contesto di una concezione della filosofia legata allo spiritualismo di matrice cattolica o all'idealismo, che del primo costituiva la controparte laica.

apre un colloquio tra scienza e discipline storico-sociali, tra natura e società. Dietro, costante, il grande tema dello storicismo che ora, nel post-gentilianesimo, muta volto e programmi. Uno storicismo che, nell'assenso o nel dissenso, ha però come referente polemico, ma pur sempre privilegiato, più Gentile che Croce. Sull'analisi del post-Gentile verteranno appunto i miei studi futuri, che avranno una loro prosecuzione nella pubblicazione di *Storicismo fenomenologico problematico ed esistenziale* e di un ultimo volume riguardante lo *Spiritualismo e Ermeneutica*, col quale il mio progetto di lavoro si chiude. Si chiude, appunto, un "progetto", che non so se riuscirò a portare a termine: evidentemente, nonostante il mio laicismo cui ho accennato, credo nell'immortalità...

Per quanto riguarda il mio incontro con lo storicismo italiano, decisive anche le mie – anche se non numerose – chiacchierate (o meglio le sue "lezioni", io stavo solo ad ascoltare) con Giuseppe Giarrizzo, che mi apriva mondi sterminati, appassionanti, nei quali io non sarei mai entrata appieno. Dopo ogni incontro, me ne tornavo a casa stordita, con mille sollecitazioni in più, mille idee in più, mille cose in più che avrei dovuto vedere, studiare, approfondire. Ma anche i miei amici¹¹ – i miei amici "universitari", ovviamente – hanno avuto un peso nella mia vita di studiosa. I miei amici di ieri, Antimo Negri, ad es., intelligente, imprevedibile, esuberante, ma, a volte, decisamente insopportabile; o i miei amici di oggi, Luciano Malusa, Gregorio Piaia, Davide Bigalli, Franco Donadio, Santo Di Nuovo e gli amici della scuola napoletana, che ho già nominato; o i miei amici di sempre, Girolamo Cotroneo, principalmente, o Enrico Berti, Maria Barbanti Di Pasquale e Sara Longo (alle quali mi legano, per motivi diversi e in modo diverso, amicizia e affetto), cui si aggiungono Antonio Pieretti, Franco Crispini, Giovanni Papuli, Mirella Librizzi, Pippo Pezzino. Ma anche, e soprattutto, Franco Coniglione, che conosco da quando, mio alunno al liceo, allora senza baffi, mi bombardava di domande. Devo confessare di avere sempre avuto per Franco una particolare tenerezza materna, resa oggi ancor più viva da uno strettissimo sodalizio accademico e culturale.

Ma non potrei concludere questa breve chiacchierata su di me se non facessi un accenno, solo un accenno, al peso che hanno avuto sulla mia vita, sulla mia stessa vita culturale, accademica, lavorativa, i miei figli. È solo grazie a loro che io, di tutte le mille e mille vite che avrei potuto vivere, ho vissuto e vivo la migliore delle mie vite possibili.

¹¹ Ovviamente degli amici che ritenevo tali, ma che tali non erano, taccio. Cosa irrilevante, del resto, in quanto è abbastanza frequente nella vita di ognuno di noi la presenza di qualche ambiguo figura.

Dino Formaggio (Università Statale di Milano¹)

Giunto avventurosamente al novantesimo anno, mi metto a frugare in un cassetto di un mobile più vecchio di me, dove da almeno mezzo secolo erano venuti a dormire una notevole massa di documenti biografici e burocratici che preferivo non vedermi intorno. Tra questi, ecco che mi imbatto nel "diplomame" di una vita pubblica documentata dalle carte uscite dagli uffici statali: pagelle scolastiche, rotoli più o meno ingialliti di nomine onorifiche o di premiazioni di studi e di cariche scolastiche, più tre o quattro medaglie "al merito" dei vari Ministeri, da me mandate rapidamente in quel cassetto che fungeva da dimenticatoio, ma che qualche soddisfazione mi debbono pur avere dato. Soprattutto mi ha gratificato nell'intimo il decreto presidenziale firmato da Francesco Cossiga che mi conferiva il titolo (davvero onorifico per me) di "Professore Emerito" dell'Università statale di Milano. Oltre a tutto il Presidente della Repubblica mi scriveva personalmente, accompagnando il diploma, per darmi notizia del "conferimento, quale manifestazione di vivo apprezzamento e di riconoscenza della Scuola italiana per una lunga e proficua attività di docente universitario, del titolo di Professore Emerito". Una tale lettera e un tale titolo non potevano non far passare un fremito di commozione in chi in questa lettera, datata 15 dicembre 1990, poteva riassumere il cammino di una vita di lavoro, iniziata a quattordici anni, esattamente il 28 agosto 1928, come operaio aiuto-meccanico nelle officine della sua Milano. A partire da lì, sempre frequentando corsi serali, mi sono ritrovato studente delle più diverse scuole: Disegno Macchine presso la "Società d'incoraggiamento d'Arti e Mestieri", e poi Ragioneria, Istituto Magistrale, Liceo, Università, passando così da operaio a contabile, e poi a insegnante nelle Scuole Elementari (ricordo i miei piccoli, stupendi scolaretti di Motta Visconti, dove si respirava l'aria che saliva dai boschi del Ticino e di un certo anarchismo), nelle Scuole Medie, nei Licei di Milano (dal 1939 al 1941) e al Liceo "Maffei" di Verona, da dove nel gennaio 1941 partivo con indosso la divisa di Ufficiale degli Alpini, per andare al 4° Alpini di Aosta e poi al corso allievi ufficiali di Avellino e alla scuola allievi ufficiali alpini di Bassano. Sui lunghi mesi della Resistenza, alla cui lotta, soprattutto in città, avevo partecipato dopo lo scioglimento dell'Esercito Italiano e la fuga da Bassano, preferisco sorvolare. Si tratta di eventi troppo dolorosi per gli individui e per un popolo. Era una guerra di liberazione del Paese, che aveva finito per costarmi il terribile buio di un carcere nel novembre del 1944, prima a Milano e poi a Verona nel gennaio 1945.

¹ Riduzione, riveduta e approvata dall'Autore, della *Storia di un uomo in cammino col suo carro. Una autobiografia*, «Kamen'. Rivista di poesia e filosofia», XIII, 24 (2004), pp. 67-101 [N.d.R.].

Dopo l'insegnamento liceale, ecco la nomina a professore straordinario di Estetica nel 1964; dopo due anni di attesa di una misteriosa chiamata in sede universitaria, per il gioco delle manovre burocratiche, ebbi la felicitante chiamata (anche grazie a un energico intervento dell'amico affettuosissimo Marcello Boldrini dell'Università Cattolica di Milano, divenuto presidente dell'ENI) a coprire la mia cattedra nella Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, dove sarei divenuto anche pro-Rettore. Così nel 1966 mi trovai a varcare il ponte sul Bacchiglione, diretto, dalla stazione ferroviaria, a prendere servizio all'Università della *Patavina libertas*, felice e pensoso di incontrare una "libertà" lungamente e faticosamente perseguita. Solo che, l'anno dopo il mio arrivo, la troppa generosità e l'amicizia dei nuovi colleghi mi eleggeva all'unanimità preside della Facoltà. Una Facoltà allora di tremila studenti, che poi – alla fine di ben altre quattro rielezioni, non certo da me sollecitate – nel 1979, dopo aver attraversato i mari burrascosi della contestazione studentesca, si era gonfiata a quindicimila studenti.

Ed ecco che nel 1979 mi trovo a iniziare il mio primo corso di Estetica nella mia Milano, dov'ero nato e vissuto, su quella cattedra del mio amato Antonio Banfi, che mi aveva laureato nell'ottobre 1938. Il trasferimento fu come un passaggio epocale non dico dall'Inferno del vulcanico e caotico turbine studentesco patavino, dentro al quale pareva che la famosa sua *Libertas* fosse da un momento all'altro sul punto di morire stecchita, ma all'atmosfera che avevano le abitazioni, le strade note dall'infanzia, le note voci come gli odori di tutta una vita a me familiare. Non solo, ma la stessa sede universitaria nell'antico "spedale" del Filarete mi felicitava con i suoi disegnati cortili porticati di quella straordinaria opera di architettura che, terminata nel 1465, poteva aver visto passeggiare il divino Leonardo. Ha voluto dir molto questo finale mio di insegnamento, anche per l'armonia che regnava dentro a quell'edificio tra i colleghi (ben cinque ordinari erano stati miei allievi liceali). Ero rientrato in famiglia e in quella sede a due passi da Piazza Duomo, da molti stranieri definita "la più bella sede universitaria del mondo". Non sembrerà strano, quindi, che per me era come essere passato dall'Inferno al Paradiso, e che qui mi ero ritrovato ad "alzare le vele" per "correr migliori acque"... Così, con le dovute correzioni di tiro in seguito, andò avanti la mia vita fino all'anno del pensionamento (1989), con assistenti e allievi stupendi e in mezzo a un pieno fervore di studi e di nuove amicizie. Tra i numerosi doni di affetti e di amicizie vere che l'insegnamento ha regalato alla mia vita, i doni più preziosi mi sono venuti da due straordinari allievi, da me laureati e fatti miei assistenti: gli attuali professori Gabriele Scaramuzza ed Elio Franzini. Due studiosi di prim'ordine che nulla avevano a che fare con certi assistenti porta-borse e ipocriti servizievoli (che avrei per mia natura non padronale rifiutati), ma collaboratori leali e fraterni, venuti con me, fianco a fianco, ad aiutarmi a tirare un carro sulla carreggiata di un comune cammino.

Vorrei qui ricordare con animo grato, accanto ad Antonio Banfi, la nobile figura dell'altro mio Maestro, Adelchi Baratono, che molte volte nelle mie lezioni milanesi avevo rievocato: per la sua Estetica fondata sul sensibile corporeo e per il magnifico

"stile" della sua persona. Era stato membro della Direzione del Partito Socialista ed era intervenuto con la mozione massimalista firmata Serrati-Baratono allo storico Congresso di Livorno (1921). Baratono una volta aveva dichiarato: "Io sono un sensista". Aveva sempre parlato del mondo sensibile come valore immanente nella corporeità sensoriale e intuitiva. Interpretava Kant facendo, di queste basi, l'idea di un valore immanente al sensibile come tale – valore sensibile e non *del* sensibile corporeo – il quale faceva da Atlante per sorreggere e nutrire gli stessi valori di un dover essere non per sé "esistente", ma trascendente, sia come Verità concettuale, sia come Bene Morale, che trovano e provano il loro punto di esistenza nell'esistente sensibile. Il che permette di valorizzare l'Arte anche dal punto di vista della materialità tecnica fondativa delle Forme, in opposizione critica contro gli idealismi di Gentile e gli spiritualismi di Benedetto Croce, allora imperanti.

Due parole sono dovute, a questo punto, al mio insegnamento universitario di Estetica, che mi pareva quasi rischio di dandismo estetistico continuare a chiamare con questo nome, debole per una rigorosa teoria dell'Arte, che piuttosto era – doveva essere – una vera e rigorosa teoria scientifica della presunta ineffabile, ma descrivibile e persino verificabile, esperienza artistica nel mondo. In questa scelta di cammino, alla direzione di ricerca mi aveva confortato la constatazione, verificata nei vertici dell'intera arte contemporanea. Questa, infatti, aveva sostituito la famosa Bellezza, il "Bello" d'arte, con termini e giudizi che ne lasciavano indietro l'aura platonica, come strumento finalistico del fare artistico e come relativo giudizio critico, facendo intervenire termini di riferimento modulare come "maggiore o minore perfezione tecnica e formale". Comunque – dissolta la nebbia di vaghezza che faceva da aureola alla Bellezza – si passava a termini più fortemente espressivi del "fare arte" e più adeguatamente comprensivi nel dare un giudizio critico o filosofico. Su questa spina dorsale innestavo il corpo di una ricerca a fianco del procedere emergente e quasi trionfale delle scienze umane: la psicologia, la psichiatria, l'analisi del profondo e degli "insiemi infiniti e contraddittori dell'inconscio" (Matte Blanco), l'esplosione degli studi sociologici, fino alle teorie della microfisica e del Caos, alle nuove matematiche e geometrie del superamento dei numeri quantitativi in strumenti di misurazioni qualitative, l'approfondimento operativo del corpo e dei moti emotivi e passionali. Tutto un mondo di nuovi paradigmi scientifici, dai quali non era possibile prescindere nelle ricerche filosofiche in ogni campo, esperienza artistica compresa: pena l'uscire all'indietro dal proprio tempo e così teorizzare solo un passato, anziché i fatti del presente davanti agli occhi che vogliono vedere. Insegnare a vedere il paesaggio fisico e morale che si vede e si certifica aprendo bene gli occhi, guardando dal balcone della propria casa sulle strade sottostanti piene di gente che va e viene, e respirare a pieni polmoni l'aria del proprio tempo. Mi pare, nel mio insegnamento universitario, di aver operato con questo metodo e in questa direzione. Una strada che mi risulta ben camminata...

Post scriptum. Tutto è continuazione e tutto è contraddizione. La più antica saggezza del mondo, quella dei saggi orientali, aveva già scoperto il bellissimo gioco della Verità, che è sempre nello stesso tempo Non-Verità. $A=Non-A$. E la legge fondamentale dell'inconscio, sulle cui basi (Matte Blanco insegna) si regge tutta l'esistenza: privata e collettiva, compresa una "Ragione della Ragione e della Non-Ragione", della Salute e della Non-Salute. Che altro dire? L'assurdo, il *Koan* delle sapienze dottrinarie orientali che insegnavano l'intima legge della contraddittorietà che governa l'estrema forma del vivere, i principi delle recenti teorie delle Catastrofi e delle matematiche del Caos come comprensione scientifica del mondo, lo stesso $2+2=5$ delle *Memorie del sottosuolo* di Dostoevskij (esaltato come qualcosa di molto più grazioso del banale e comune – oggi dominante insieme alle leggi sovrane del Mercato – $2+2=4$): ecco qualcosa che non è un mondo alla rovescia, ma qualcosa che non soltanto è il mondo dell'immaginazione dove regnano gli artisti e i poeti, ma, forse, l'unica possibilità dell'Impossibile.

I millenni si inseguono ai millenni, frattanto le vite si inseguono alle morti, le democrazie muoiono in tirannidi, le tirannidi muoiono in democrazie, nulla sta fermo, nulla dura, tutto s'involge nel Tempo secondo contraddizione e negazione. Oggi, dopo qualcosa come 2500 anni, sembra piuttosto difficile contestare l'affermazione contenuta in un frammento di Anassimandro: "Principio degli esseri è l'infinito... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo". Una sentenza non allegra per i non giusti esseri umani, ma, alla fine, un sereno pensiero per i giusti che si consolano guardando la storia, per millenni, fuori di casa. Là dove le ingiustizie, almeno, vanno e tornano, come le morti e le vite, in un giro, per ora, incessante, né più né meno che le morti e le vite, le democrazie e le tirannidi secondo Necessità o Legge universale, che dir si voglia. Il Nulla nullificante e creante è figlio del Tempo. Oltre il proprio naso, nel Tempo.

Da giovani si impara l'immortale lezione del pensiero greco, nel mito, nella tragedia, nella filosofia: si contempla la statuaria grandezza dell'Uomo e si sogna con Prometeo di voler rubare il fuoco agli dèi per portarlo alle genti della Terra. Poi, viene l'avvoltoio che ti mangia il fegato, e la punizione, la prigione. Giunti così alla maturità, si combatte con Don Chisciotte per raddrizzare torti e ingiustizie: un po' come voler raddrizzare le gambe ai cani. Da vecchi, infine, ci si rende conto che la Natura produce di continuo, gettandoli a caso in mezzo alle esistenze, Uomini sì e uomini no. Ancora una volta la contraddizione, la negazione. L'insopprimibile necessità – come legge universale – che, nel Tempo, il positivo succeda al negativo e viceversa, come la salute alla malattia, la vita alla morte e viceversa, magari pendolarmente nella Storia. Buono a sapersi. Pare sia la suprema Legge di un irresistibile Tutto. Si impara sempre.

Enrico Fermi e la responsabilità dello scienziato

Ivana Gambaro

Il rapporto controverso tra scienza e società ha in più occasioni animato il dibattito politico-culturale nella seconda metà del Novecento: conseguenze delle profonde innovazioni scientifiche del secolo appena trascorso sono state individuate in ambito politico, etico, tecnico, sociologico e hanno investito la vita di singoli individui o mutato il destino di intere comunità. Dal processo ad Oppenheimer ai gravi effetti delle radiazioni a cui furono esposte le popolazioni di Hiroshima e Nagasaki, dai successi della medicina moderna ai drammi di Seveso, la scienza celebrata o negletta non ha mai cessato di esser protagonista di questo *secolo breve*. In occasione dell'Esame di Stato 2001 il Ministero dell'Istruzione (MIUR) ha proposto ai candidati una riflessione sulla scienza e sulle responsabilità dello scienziato: "*La scienza: dubbi e paure dello scienziato*". Molti sono stati i documenti allegati alla traccia, e tra questi alcuni sono particolarmente significativi: due brani, tratti da *Il secolo breve* di Eric Hobsbawm e relativi al sofferto rapporto scienza-società, ed una testimonianza di Werner Heisenberg sul tema, ora più che mai attuale, della responsabilità dello scienziato, che chiama in causa Enrico Fermi, premio Nobel per la Fisica nel 1938¹.

¹ I documenti allegati alla traccia d'esame, a cui faccio riferimento, sono i seguenti:

a) «E tuttavia il ventesimo secolo non si trova a suo agio con la scienza che è il suo risultato più straordinario e da cui esso dipende. Il progresso delle scienze naturali è avvenuto sullo sfondo di un bagliore di sospetti e paure, che di quando in quando si è acceso in vampate di odio e di rifiuto della ragione e di tutti i suoi prodotti. [...] I sospetti e la paura verso la scienza sono stati alimentati da quattro sentimenti: che la scienza è incomprensibile; che le sue conseguenze pratiche e morali sono imprevedibili e forse catastrofiche, che essa sottolinea la debolezza dell'individuo e mina l'autorità. Né infine dobbiamo trascurare il sentimento che, nella misura in cui la scienza interferisce con l'ordine naturale delle cose, essa risulta intrinsecamente pericolosa» (E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, trad. it., Milano 1995, pp. 611-612).

b) «La politicizzazione della scienza toccò il suo culmine nella seconda guerra mondiale [...]. Tragicamente la stessa guerra nucleare fu figlia dell'antifascismo. Una normale guerra fra diversi stati nazionali non avrebbe quasi certamente spinto i fisici d'avanguardia, per lo più profughi dai

Ricordando gli straordinari progressi delle scienze naturali nel secolo XX, Hobsbawm sottolinea i dubbi, le perplessità, le paure che hanno suscitato, e le cui radici sono molteplici: la scienza non è facilmente compresa, evidenzia le potenzialità insite nell'uomo (ma anche i suoi limiti), non riconosce alcuna autorità se non quella della ragione, e soprattutto «interferisce con l'ordine naturale delle cose», diventando pertanto agli occhi di molti «intrinsecamente pericolosa». Il riferimento al Progetto Manhattan e alla seconda guerra mondiale è d'obbligo: «tragicamente la guerra nucleare fu figlia dell'antifascismo» - scrive Hobsbawm - e di quei fisici che drammaticamente fuggirono dalla Germania e dall'Europa hitleriana. A sua volta Heisenberg ci consegna un inquietante ritratto del ricercatore scientifico, in questo caso Enrico Fermi, presentato come un ambizioso esploratore, protagonista di una romantica sfida lanciata alla natura, così assorbito dal suo solitario, narcisistico (e forse irresponsabile) dialogo con la *physis* da non avvertire la gravità delle conseguenze implicate dagli esperimenti intrapresi.

Al riguardo va rilevato che il grande fisico italiano (Roma 1901 - Chicago 1954), di cui è stato recentemente celebrato il centenario della nascita, è personaggio assai più complesso di quanto non si possa cogliere dalle parole di Heisenberg. Le vicende della sua non lunga vita lo hanno visto direttamente coinvolto in alcuni dei principali eventi che hanno caratterizzato la storia della prima metà del Novecento, e talora su posizioni di netta critica alle scelte avanzate dai politici e dai militari: basti ricordare le sue affermazioni in netto contrasto con le proposte di Edward Teller e Ernest O. Lawrence, orientate alla costruzione di bombe all'idrogeno, armi ancora più potenti di quelle a fissione sganciate sul Giappone. Nel 1949 insieme a Isidor Rabi dichiarò: «in base a principi etici fondamentali noi giudichiamo che sia un grave errore intraprendere lo sviluppo di quest'arma». Consulente dell'Atomic Energy Committee, padre della prima pila atomica, stimato professore all'Università di Chicago, alla fine

paesi fascisti, a premere sui governi inglese e americano perché costruissero una bomba atomica. E proprio l'orrore di questi scienziati dinanzi al risultato ottenuto, i loro sforzi disperati all'ultimo minuto, per impedire ai politici e ai generali di usare effettivamente la bomba e, in seguito, i loro sforzi per opporsi alla costruzione della bomba all'idrogeno testimoniano della forza delle passioni politiche» (ivi, p. 630).

c) «Mi ricordo un colloquio che ebbi dopo la Guerra con Enrico Fermi, poco prima che venisse sperimentata la prima bomba all'idrogeno nel Pacifico. Discutemmo di questo progetto, ed io lasciai capire che, considerate le conseguenze biologiche e politiche, si doveva abbandonare un simile esperimento. Fermi replicò: 'Eppure è un così bello esperimento'. Questo è probabilmente il motivo più profondo che sta alla base dell'interesse per l'applicazione pratica della scienza; lo scienziato ha bisogno di sentirsi confermare da un giudice imparziale, dalla natura stessa, di aver compreso la sua struttura. E vorrebbe verificare direttamente l'effetto dei suoi sforzi» (W. Heisenberg, *La tradizione nella scienza*, trad. it., Milano 1982).

degli anni quaranta Fermi è ormai cittadino americano, ma la sua carriera scientifica era iniziata molti anni prima in Italia².

1. Gli anni romani

Enrico Fermi era nato a Roma il 29 settembre 1901, terzo figlio di Alberto Fermi e Ida De Gattis, e molto presto rivelò doti intellettuali fuor dal comune: a 10 anni è ammesso al Ginnasio Liceo "Umberto I" di Roma, dove era già iscritto l'inseparabile fratello Giulio (la cui prematura morte segnerà profondamente l'adolescenza e l'indole di Enrico), ottenendo sempre ottimi risultati. Dal 1918 al 1922 è studente alla prestigiosa Scuola Normale Superiore di Pisa; laureato a pieni voti, va a Gottinga presso Max Born e poi a Leida nel gruppo di ricerca di Paul Ehrenfest. Tornato in Italia, insegna per un paio d'anni fisica matematica a Firenze, dove ritrova l'amico e compagno di studi universitari Franco Rasetti, con cui riprende la collaborazione scientifica e gli scambi intellettuali che manterrà fino al momento della forzata emigrazione negli Stati Uniti nel 1938. È di questi anni il lavoro teorico sulla meccanica statistica delle particelle soggette al principio di Pauli: la cosiddetta statistica di Fermi-Dirac, concepita per spiegare alcune proprietà degli elettroni nei metalli; dopo la pubblicazione dell'articolo nel febbraio del 1926 in italiano e successivamente in tedesco sulla *Zeitschrift für Physik*, Fermi diviene molto noto soprattutto all'estero, e l'anno seguente vince una cattedra di fisica teorica all'università di Roma "La Sapienza", istituita grazie ai buoni uffici di Corbino: inizia il periodo d'oro della fisica italiana del Novecento³.

Nel 1927 Fermi, a soli ventisei anni, ha già raggiunto il vertice della carriera accademica. Le sue ampie competenze lo rendono uno scienziato dalla formazione completa, sia nell'ambito della fisica teorica sia in quello della fisica sperimentale. Conscio della necessità di introdurre nuove e giovani forze nella fisica italiana, con l'aiuto di Corbino inizia a lavorare per formare intorno a sé un vivace ambiente scientifico, evidenziando ottime doti quale organizzatore e coordinatore di programmi di ricerca e un'attenta sensibilità alle problematiche della politica scientifica del nostro paese. A Roma era presente un gruppo di valenti matematici, mentre sul versante fisico l'unica personalità di rilievo era Corbino, costantemente assorbito da impegni politici e da complesse interazioni con il mondo dell'industria. Il suo appoggio al programma di

² Affermazione che egli rilasciò in qualità di membro del GAC (General Advisor Committee), commissione consultiva dell'AEC (Atomic Energy Committee), composta da otto tra i più importanti scienziati atomici americani.

³ Il professore Orso Maria Corbino, Direttore dell'Istituto fisico dell'Università, già ministro della Pubblica Istruzione, e senatore del Regno, era una delle personalità tra le più eminenti nel campo della fisica italiana di quegli anni.

Fermi fu fondamentale: grazie a lui nel 1927 Rasetti giunge a Roma come assistente, e intanto Edoardo Amaldi, Emilio Segrè⁴ ed Ettore Majorana, studenti di Corbino a Ingegneria, passano a Fisica, attratti dalle nuove idee della fisica moderna e dai due nuovi docenti, giovani, preparati e animati da grande entusiasmo. Nel vecchio Istituto, sito in via Panisperna, attrezzato con molte apparecchiature mediocri e pochi strumenti moderni e in buono stato, con un'officina meccanica antiquata, ma dotato di una biblioteca ben fornita di riviste scientifiche e di testi moderni ed aggiornati, Fermi organizza dei seminari informali per i suoi giovani e più promettenti allievi, trasformandoli molto rapidamente in abili ricercatori. Nei locali attigui è ospitato il laboratorio di fisica dell'Istituto Superiore di Sanità Pubblica, dotato sia di strumenti moderni sia di sorgenti radioattive, che il direttore, Giulio Cesare Trabacchi, offre generosamente in utilizzo a Fermi ed ai suoi collaboratori, guadagnandosi ben presto l'appellativo di "Divina Provvidenza".

Sono anni cruciali per Fermi e per la nuova fisica. Nell'ottobre del '27 egli partecipa alla Conferenza internazionale di Fisica tenutasi a Como in occasione del centenario voltiano, dove in un memorabile intervento Bohr presenta le sue idee sulla meccanica quantistica: la cosiddetta interpretazione di Copenhagen, che inizia a delinearsi. A Como sono presenti i grandi della fisica del Novecento: Arthur H. Compton, Hendrik Lorentz, Ernest Rutherford, Max Planck, Niels Bohr, Max Born, Arnold Sommerfeld, e le giovani promesse: Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli, Pascual Jordan. Fermi è il fisico italiano più ascoltato, il suo nome e i suoi studi sono più famosi in Germania che nel chiuso mondo accademico italiano. Nell'autunno si costituisce il gruppo di Roma con Rasetti, Amaldi, Majorana, Segrè. Il giovane e riservato studente si è trasformato in uno scienziato di fama internazionale, in un autorevole professore ammesso agli onori accademici, ma soprattutto nel padre fondatore della fisica moderna in Italia⁵.

Nel 1929 è ormai chiaro che la preparazione del gruppetto di fisici romani è molto buona sul piano della teoria, ma non altrettanto sul piano sperimentale; se il futuro è nella fisica nucleare occorre importare nuove tecniche sperimentali, e imparare a costruire camere di Wilson e contatori Geiger Müller. Così negli anni immediatamente successivi le energie del gruppo, che va allargandosi a Renato Einaudi, Gian Carlo Wick, Bruno Pontecorvo, sono assorbite da numerosi viaggi di studio all'estero, sia in Europa sia negli Stati Uniti⁶.

⁴ Anch'egli premio Nobel per la Fisica nel 1959 insieme a Owen Chamberlain per la scoperta dell'antiprotone.

⁵ Nel marzo del 1929 viene nominato membro della Reale Accademia d'Italia, fondata dallo stesso Mussolini al fine di dar lustro al regime e di contrastare l'Accademia dei Lincei, a cui appartenevano molti scienziati convinti antifascisti (Vito Volterra, ecc.), e il giorno seguente si iscrive al Partito nazionale fascista.

⁶ G. Holton, *Fermi's group and the recapture of Italy's place in physics*, in *The Scientific Imagination*, New York 1978; trad.it. *Il gruppo di Fermi e la riconquista da parte dell'Italia del suo posto nella fisica moderna*, in *L'immaginazione scientifica*, Torino 1983, pp. 351-402.

Sono anni densi di novità per la fisica, in cui vengono scoperti il neutrone, il positrone, il deuterio, e realizzati i primi acceleratori di particelle: il Cockroft-Walton, il Van de Graaff, il ciclotrone. Memorabili i convegni che ebbero luogo in quel periodo: a Roma nel 1931, a Parigi nel 1932 ed infine a Bruxelles, dove nell'ottobre del 1933 si tenne il VII congresso Solvay. Tornato a Roma da Bruxelles, Fermi concentra tutta la sua attenzione sul problema del decadimento beta. Utilizzando l'ipotesi del neutrino scrive il fondamentale lavoro *Tentativo di una teoria dei raggi beta*, ancora straordinariamente attuale, che rappresenta il secondo grande contributo dello scienziato alla fisica teorica del XX secolo⁷.

Ma le scoperte non erano finite: negli ultimi giorni dell'anno a Parigi Irène e Frédéric Joliot-Curie avevano prodotto i primi isotopi radioattivi artificiali⁸. Per sfruttare pienamente questa scoperta dalle enormi conseguenze occorre ancora un elemento: l'uso dei neutroni come proiettili. Queste riflessioni spingono immediatamente Fermi a tentare nuovi esperimenti; insieme ai suoi collaboratori, ai quali si era aggiunto anche il chimico Oscar D'Agostino, utilizza ampiamente i neutroni come proiettili e ottiene un numero elevato di nuovi radioisotopi artificiali, tra cui quelli che, in un primo momento e sino alla fine del dicembre 1938, paiono essere isotopi instabili di due elementi transuranici: l'Esperio e l'Ausonio. Iniziano le pubblicazioni su «La ricerca scientifica», la rivista del Consiglio Nazionale delle Ricerche, e Roma diventa un centro di ricerca di fama mondiale. Nei mesi successivi si aggiungono nuove fondamentali scoperte, i cosiddetti neutroni lenti: così vengono denominate queste particelle quando subiscono un rallentamento da parte delle sostanze idrogenate, ma nessuno allora poteva immaginare la centralità del loro ruolo nel processo di fissione del nucleo dell'uranio, e quindi nella realizzazione della pila atomica e della bomba, due ambiti di ricerca cui lo stesso Fermi porterà contributi fondamentali negli anni successivi.

Tra il 1934 ed il 1938 l'attività di Fermi è completamente assorbita dallo studio dei neutroni e delle loro interazioni con la materia. A partire dal 1935 egli lavora febbrilmente insieme soltanto ad Amaldi poiché, per varie ragioni legate anche al clima politico di quegli anni, caratterizzati dall'intervento italiano in Etiopia, il gruppo in parte si è disperso, e infine il 23 gennaio del '37 muore improvvisamente Corbino. Intanto la situazione politica europea e quella italiana si vanno facendo sempre più critiche: l'antisemitismo della Germania hitleriana contagia l'Italia, viene pubblicato il *Manifesto della razza* e vengono promulgate le leggi razziali. Fermi, che non ha mai manifestato deciso interesse per questioni di ordine politico, è preoccupato non solo per gli sviluppi futuri del qua-

⁷ Il contributo di Fermi costituisce infatti il nucleo centrale della teoria dell'interazione debole. Cfr. *EF Note e memorie (Enrico Fermi Collected Papers)*, vol. I: *Italia 1921-1938*, vol. II: *United States 1939-1954*, Roma-Chicago 1962-1965.

⁸ E. Segrè, *Personaggi e scoperte nella fisica contemporanea*, Milano 1976, p. 194. Sull'ambiente scientifico italiano tra le due guerre cfr. R. Maiocchi, *Non solo Fermi*, Firenze 1991.

dro internazionale, ma anche per i suoi cari: la moglie e i suoi familiari sono ebrei. Nel settembre del 1938 prende contatto con alcune università americane al fine di emigrare negli Stati Uniti, e quando nell'autunno viene a sapere che probabilmente sarebbe stato insignito del Premio Nobel, assume la decisione definitiva cogliendo questa opportunità per espatriare. Il 6 dicembre 1938, munito del sospirato nullaosta per l'espatrio, lascia Roma con la famiglia alla volta di Stoccolma, dove riceve il prestigioso premio per le sue ricerche sulla radioattività indotta da neutroni e la creazione dei primi elementi transuranici (Ausonio ed Esperio). Dalla Svezia proseguirà poi per New York, e qui sbarca il 2 gennaio del 1939, mentre in Italia tornerà solo per brevi periodi nel 1949 e nel 1954⁹. Si chiude così una prima fase della vita di Fermi, che lo aveva visto molto attivo nell'ambito della ricerca sia teorica sia sperimentale, ma lontano dal ricoprire incarichi di responsabilità accanto a personalità politiche o militari, come avverrà negli anni della seconda guerra mondiale e nel dopoguerra.

2. Fermi e la nuova fisica

Gli anni della sua formazione erano stati mirabili per la nuova fisica. Nella primavera del 1925 Heisenberg a Gottinga scrive il primo articolo che segna la nascita della nuova teoria: la meccanica delle matrici; più tardi, in autunno, a Leida due giovani fisici olandesi, Uhlenbeck e Goudsmith, scoprono lo spin dell'elettrone; mentre pochi mesi dopo Born a Gottinga stende la prima memoria in cui viene introdotto il concetto di probabilità in ambito quantistico. Fermi poco più che ventenne aveva trascorso un lungo periodo nel '23 da Born, a Gottinga, la patria della meccanica quantistica, e nel 1924-'25 da Ehrenfest, a Leida, ma non venne fortemente influenzato dal clima intellettuale che vi si respirava. Rientrato dai due soggiorni all'estero, non manifestò particolare interesse per questi nuovi sviluppi, e non espresse apprezzamento per la nuova interpretazione del mondo microscopico, la cosiddetta "interpretazione di Copenhagen", che stava lentamente prendendo forma; la meccanica delle matrici non era infatti molto congeniale al suo stile di ricerca, poiché molti dei concetti che impiegava gli parevano un po' nebulosi. Giovane incaricato del corso di fisica matematica a Firenze, scriveva all'amico Persico nel settembre del 1925: «La mia impressione è che il progresso di questi ultimi mesi non sia stato molto grande, nonostante i risultati formali di zoologia

⁹ Oltre a Fermi altri componenti del gruppo abbandonarono l'Italia. Nel luglio del 1938 Segrè, essendo di "razza ebraica", emigrò forzatamente negli Stati Uniti; l'anno seguente Rasetti lasciò l'Italia per il Canada. Intanto Pontecorvo, anch'egli ebreo, si era trasferito a Parigi, D'Agostino aveva trovato un altro impiego e Majorana era scomparso misteriosamente.

dei termini spettroscopici raggiunti da Heisenberg. Per il mio gusto, mi pare che cominciano veramente ad esagerare nella tendenza di rinunciare a capire le cose»¹⁰. I suoi contributi alla meccanica quantistica vennero piuttosto stimolati dai lavori di Erwin Schrödinger che, con un uso moderato del formalismo, forniva risultati concreti rapidamente verificabili dall'esperienza. Raramente le discussioni di carattere filosofico destavano il suo interesse, ed anche i vivaci dibattiti che si intrecciarono in quegli anni intorno all'attività del Circolo di Vienna ed ai temi della filosofia della scienza o alla critica dei fondamenti, stimolati dagli sviluppi della nuova fisica, lo lasciarono piuttosto indifferente.

Quanto alla visione del mondo, quella di Fermi era indubbiamente di tipo positivista, per quanto lui stesso avrebbe probabilmente rifiutato ogni definizione di questo genere. Anche il suo atteggiamento nei confronti dello strumento matematico era del tutto pragmatico. Egli considerava la matematica come un mezzo per descrivere e comprendere i fenomeni naturali, ed era estremamente abile nell'utilizzarla, tuttavia non amava le teorie complicate e le evitava quanto più possibile. «Era capace di analizzare ogni problema, per complesso che fosse, riducendolo alla parte essenziale e spogliandolo di ogni complicazione matematica e di ogni formalismo non necessario – ricorda Hans Bethe, uno dei numerosi giovani fisici tedeschi ospiti per qualche tempo, negli anni Trenta, presso l'istituto di via Panisperna – in questo modo poteva, in mezz'ora o meno, risolvere il problema fisico centrale. Naturalmente non si otteneva una soluzione matematica completa, ma lasciando Fermi dopo una di queste discussioni era chiaro come si sarebbe dovuto svolgere la parte matematica, [...] era un maestro nell'arte di ottenere risultati importanti con un minimo di sforzo e di apparato matematico»¹¹, e ciò destava particolare impressione in tutti i giovani fisici che giungevano a Roma provenendo dalle famose scuole di Monaco o di Gottinga, dove erano stati addestrati ad affrontare i problemi della fisica moderna con sofisticati formalismi matematici. È interessante leggere quanto scrive S. Chandrasekar nel ricordare lo "stile" di Fermi, che lui stesso raccomandava ai suoi allievi: «non bisogna credere al risultato di lunghi e complessi calcoli matematici se non si riesce a capire il loro senso fisico; parallelamente, non ci si può basare su una lunga e complessa catena di conclusioni fisiche se queste non possono essere dimostrate matematicamente»¹². Come non ricordare le parole di Galileo che più di trecento anni prima poneva a fondamento della conoscenza scientifica le «sensate esperienze» accompagnate dalle «necessarie dimostrazioni»¹³?

¹⁰ E. Segrè, *Enrico Fermi, Physicist*, Chicago 1970; trad.it. *Enrico Fermi, fisico*, Bologna 1987, p. 209.

¹¹ Ivi, p. 59.

¹² B. Pontecorvo, *Enrico Fermi*, Pordenone 1993, p. 157 (traduzione italiana dall'edizione originale russa del 1972).

¹³ *Lettera a Madama Cristina di Lorena* (1615), in *Opere di Galileo Galilei* (Ed. Naz.), vol. V, pp. 309-348.

Il nuovo paradigma, che andava definendosi grazie anche all'opera dei fisici di Monaco e di Gottinga, è profondamente diverso da quello della cosiddetta "fisica classica". Gli anni Venti e Trenta furono esaltanti per la fisica dei quanti: videro la luce la meccanica delle matrici e quella ondulatoria, fu enunciato il principio di indeterminazione, venne messo a punto il formalismo della seconda quantizzazione, essenziale per la costruzione della meccanica quantistica relativistica, e soprattutto emersero concetti epistemologici come quello di complementarità, che modificarono radicalmente lo sfondo filosofico in cui collocare l'opera degli scienziati. Alla Conferenza di Como nell'ottobre del 1927 Bohr fece una relazione sulla meccanica quantistica in cui affrontò un certo numero di questioni generali, di carattere epistemologico, implicate dai recenti contributi teorici e sperimentali. Secondo il principio di complementarità, da lui stesso introdotto, è possibile attribuire all'oggetto quantistico un comportamento ora corpuscolare ora ondulatorio, a seconda del dispositivo sperimentale con cui si compie l'osservazione. L'interpretazione di Copenhagen della meccanica quantistica, che ne derivò, condusse ad una riflessione critica sulle categorie concettuali poste a fondamento di ogni teoria gnoseologica (spazio, tempo, relazione causa-effetto, ecc.) e fu oggetto di accesi dibattiti all'interno della comunità scientifica: basti ricordare le controversie tra Bohr e Einstein e il carteggio tra quest'ultimo e Born. Nel dicembre del 1926 Einstein scriveva: «la teoria (quantistica) ci dice molte cose, ma non ci fa penetrare più a fondo il segreto del Grande Vecchio. Sono del tutto convinto che Egli non giochi ai dadi»¹⁴.

Su questi temi Fermi assunse un atteggiamento prudente, incline ad un sano e non ambiguo realismo, aperto ai nuovi sviluppi teorici e concettuali, ma poco propenso a porre in discussione la causalità e la realtà della descrizione fisica. La sua attenzione e le sue energie, fino al momento della forzata emigrazione, furono assorbite dalla necessità di costituire a Roma un affiatato gruppo di giovani ricercatori. La maggior responsabilità che avvertiva, come scienziato e come cittadino, era certamente quella di promuovere il potenziamento della ricerca in fisica in Italia e contribuire così allo sviluppo del Paese. Negli anni Trenta a Roma i suoi successi nella ricerca, la vivacità del suo insegnamento e la protezione di Corbino avevano rapidamente attratto numerosi studenti, trasformando l'Istituto di Fisica in un centro di ricerca di livello internazionale. Fermi, l'"infallibile", il "Papa", fin dai tempi di Pisa si era sforzato di introdurre in Italia le nuove idee della fisica, in particolare tra i giovani ricercatori, ma, come si è detto, della nuova fisica apprezzava soprattutto il valore esplicativo e predittivo, rifuggendo dalle questioni metodologiche, come più in generale da ogni tematica filosofica

¹⁴ A. Pais, "Subtle is the Lord..." *The science and the life of Albert Einstein*, Oxford-New York 1982, p. 443; trad. it. "Sottile è il Signore..." *La scienza e la vita di Albert Einstein*, Torino 1991.

o epistemologica, religiosa o politica. Questo suo spregiudicato agnosticismo è stato anche fortemente criticato, e la sua fisica considerata uno strumentalismo esasperato nobilitato dall'impronta del genio; certo è comunque che tale atteggiamento riuscì a smuovere una situazione di grave arretratezza in Italia nel campo degli studi sulla fisica moderna. Cosicché dopo la sua partenza dall'Italia e la parziale diaspora degli anni 1938-'39 i componenti del gruppo rimasti a Roma continuarono a svolgere un ruolo centrale sullo scenario italiano, grazie soprattutto ad Edoardo Amaldi che, insieme a Gilberto Bernardini, Bruno Ferretti ed alcuni altri, raccolse la sua eredità¹⁵.

3. Fermi e il Progetto Manhattan

Il gennaio 1939 segna un altro momento cruciale per la fisica del Novecento: viene pubblicato l'articolo di Otto Hahn e Fritz Strassmann che porta alla soluzione del rompicapo dell'uranio irradiato. Tra i diversi prodotti del bombardamento del nucleo d'uranio viene identificato un radioisotopo del bario, un elemento di numero atomico molto inferiore a quello dell'uranio. Ne deriva una nuova interpretazione dei dati sperimentali. La radioattività presente nei campioni di uranio sottoposti al bombardamento neutronico non doveva esser riferita alla creazione di nuovi elementi transuranici, ma ad un fenomeno mai osservato prima: la fissione del nucleo dell'uranio. Tale attività andava perciò ricondotta alla produzione di radioisotopi di numero atomico molto inferiore a 92, il numero atomico dell'uranio. «La notizia di queste sensazionali scoperte si diffuse a voce, per lettera, per telegramma», ricorda Segrè, e ambasciatore nel Nuovo Mondo della straordinaria scoperta e dell'acuta interpretazione dovuta a Lise Meitner e Otto Frisch sarà Bohr, che giunge a New York verso la metà di gennaio. Fermi manifestò particolare attenzione per questi sviluppi delle ricerche sull'uranio, poiché l'ipotesi avanzata permetteva di interpretare in modo semplice ed elegante le attività da lui stesso osservate nell'uranio irradiato, anche se ciò equivaleva a seppellire definitivamente i "suoi" elementi transuranici. Alla scoperta della fissione seguirono immediatamente

¹⁵ Amaldi concentrò a Roma le poche risorse disponibili e orientò le ricerche nel settore dei raggi cosmici, sia negli anni della guerra, sia in quelli successivi, quando emerse con chiarezza come la realizzazione di un acceleratore per la ricerca in fisica delle alte energie rappresentasse un obiettivo irrealizzabile per i modesti mezzi a disposizione della comunità dei fisici italiani. Sulle orme di Fermi egli contribuì alla formazione di una scuola italiana di fisici di livello internazionale, e negli anni Cinquanta si adoperò per sviluppare centri di ricerca in ambito nazionale, i Laboratori di Frascati, ed internazionale, il Centre Européen pour la Recherche Nucléaire (CERN) di Ginevra, di cui fu il Segretario Generale negli anni della sua costituzione.

esperimenti atti a verificare se fosse possibile una reazione a catena, conseguenza implicata dalla produzione di molti neutroni liberi nel corso della fissione. L'ipotesi che fosse realizzabile una reazione divergente (cioè una reazione che potesse autosostenersi) venne già discussa nella prima conferenza convocata a Washington a fine gennaio 1939, e Fermi iniziò immediatamente a lavorare su questi temi alla Columbia University¹⁶, proseguendo negli anni successivi a Chicago, presso il Metallurgical Laboratory, fino a realizzare il 2 dicembre del 1942, sotto le gradinate dello stadio all'Università di Chicago, la prima pila atomica ad uranio naturale in cui aveva luogo una reazione a catena controllata¹⁷.

Fino all'estate del 1941 l'obiettivo delle ricerche è di utilizzare l'ipotetica reazione a catena per la produzione di energia, ma tra il 1941 e il 1942 il governo americano inizia ad interessarsi agli studi sulle applicazioni militari della fissione. Le ricerche dei laboratori americani ed europei sulla fissione e su fenomeni correlati erano diventate *top secret* già nel corso del 1939, i risultati degli esperimenti non venivano più pubblicati sulle riviste scientifiche da una parte e dall'altra dell'Atlantico, e tutti i contatti tra i vari gruppi di ricerca in fisica nucleare operanti negli Stati Uniti e in Europa erano ostacolati. La situazione politica internazionale, già critica allo scoppio del conflitto nei primi giorni del settembre 1939, si era ulteriormente aggravata dopo l'attacco giapponese a Pearl Harbor nel dicembre 1941. Nel mese di giugno 1942 il Presidente Roosevelt decide di procedere con un programma su vasta scala finalizzato alla costruzione di bombe a fissione e affida all'esercito la direzione di quello che diverrà il Progetto Manhattan. Nato con lo scopo preciso di mettere a punto in gran segreto, e soprattutto prima degli scienziati tedeschi, un'arma atomica che potesse essere utile nel conflitto, il Progetto Manhattan fu diretto da un militare, il generale Leslie Groves, che coordinò l'attività di più centri di ricerca in cui si studiava la reazione a catena, si producevano plutonio e uranio, e si mettevano a punto tecniche per la separazione degli isotopi, poiché solo alcuni sono fissionabili. La partecipazione di un gran numero di scienziati europei, emigrati forzatamente negli Stati Uniti per ragioni politiche e razziali, e il timore di una vittoria di Hitler furono tra i fattori determinanti per il successo

¹⁶ Fermi lavora insieme a Leo Szilard, Walter Zinn ed Herbert Anderson, e a Parigi il gruppo di Frédéric Joliot, von Halban e Leon Kowarsky, in anticipo di una o due settimane, concentra tutte le proprie energie sui medesimi temi. Ma nel corso dell'anno successivo l'invasione nazista segnerà una forzata sospensione di questo programma di ricerca da parte dei ricercatori francesi.

¹⁷ Nella primavera del 1940 venne confermato sperimentalmente che l'isotopo fissionabile è l'U-235, presente in minime quantità, insieme al più abbondante U-238, nell'uranio naturale costituito, come è noto, da una miscela di isotopi. La realizzazione della pila, che utilizzava pastiglie di ossido di uranio, uranio metallico arricchito e blocchetti di grafite purissima, rappresenta l'altro grande contributo di Fermi alla fisica moderna.

dell'impresa. Le ricerche del Progetto Manhattan si concentrarono a Chicago, Oak Ridge, Hanford e Los Alamos, il laboratorio di ricerca segreto totalmente dedicato alla costruzione della bomba, in cui lavoravano più di 5000 persone e la cui direzione fu affidata al fisico Robert Oppenheimer. Un numero straordinariamente elevato di scienziati vi si trasferirono con le famiglie: R. Bacher, H. Bethe, N. Bohr, J. Chadwick, O. Chamberlain, E.U. Condon, E. Fermi, R. Feynman, S. Neddermeyer, J. von Neumann, I. Rabi, B. Rossi, E. Segrè, E. Teller, V. Weisskopf, ecc., tra cui molti esuli dall'Europa. Tutti coloro che li operarono furono tenuti a mantenere il più stretto riserbo sulle attività che vi si svolgevano, o vi si erano svolte, sia nel periodo 1942-'45 sia negli anni successivi. Fermi fu ampiamente coinvolto nello sviluppo del Progetto; a Los Alamos, dove si trasferisce con i familiari nell'agosto del 1944, ha la funzione di super-consulente ed è nominato "direttore aggiunto" del laboratorio. Si occupa di questioni spinose che spaziano dall'idrodinamica all'elettronica, dalla fisica nucleare al calcolo numerico; stringe amicizia con John von Neumann e si appassiona allo studio e all'impiego nella ricerca delle macchine calcolatrici, i cui primi esemplari vennero realizzati proprio a Los Alamos.

Intanto in Europa l'avanzata delle truppe alleate nel corso del 1944 fa presagire una possibile definitiva sconfitta del nazismo e del fascismo, e Fermi, solitamente reticente ad esprimere giudizi sulla situazione politica italiana, così scrive nell'agosto del 1944 all'amico Edoardo Amaldi, rimasto in patria: «Giudicando la situazione da questa riva dell'Atlantico ho talvolta la speranza che la ricostruzione dell'Italia possa forse essere meno difficile che in altri paesi europei. Certo il fascismo è caduto in maniera così misera che non mi pare possibile che abbia lasciato alcun rimpianto». Ma contemporaneamente da Roma giungono notizie drammatiche sia a Fermi sia all'amico Segrè sui loro cari deportati dai nazisti nei mesi precedenti. Nell'inverno 1944-'45 il Progetto Manhattan procede freneticamente, e solo nell'aprile successivo alcuni problemi tecnici di cruciale importanza vengono risolti. La fine del nazismo si avvicina, e la morte di Hitler e la resa incondizionata della Germania l'8 maggio segnano la fine della guerra in Europa, ma il fronte sul Pacifico è ancora aperto e la resistenza dei giapponesi rappresenta un problema per le forze armate statunitensi. La situazione politica si fa più complessa ancora il 12 aprile quando muore improvvisamente Roosevelt, cui succede Harry Truman, messo immediatamente al corrente del Progetto Manhattan, che è ormai vicino ad essere completato.

Leo Szilard, un fisico ungherese rifugiato negli Stati Uniti, già nell'estate del 1939 aveva sollecitato i fisici, e lo stesso Presidente, a prendere coscienza delle enormi potenzialità presenti nelle recenti ricerche sull'uranio¹⁸; dopo la caduta di Berlino egli si

¹⁸ È del 2 agosto 1939 la famosa lettera di Albert Einstein inviata, su sollecitazione di Szilard, al Presidente Roosevelt.

fa promotore di una petizione al Presidente Truman e ne invia copie ai laboratori di Oak Ridge e di Los Alamos, con l'obiettivo di sconsigliare l'uso della bomba atomica sul Giappone e di sostenere la possibilità di una dimostrazione incruenta del nuovo ordigno. «Se gli Stati Uniti saranno i primi a lanciare questo nuovo mezzo di distruzione indiscriminata del genere umano, si alieneranno l'appoggio dell'opinione pubblica di tutto il mondo, affretteranno la corsa agli armamenti e pregiudicheranno la possibilità di raggiungere un accordo internazionale sul futuro controllo di queste armi», profeticamente scrive Szilard nel *Rapporto Franck*¹⁹.

Le discussioni accendono gli animi dei ricercatori attivi nei laboratori segreti, ma Truman ha già costituito una commissione apposita per studiare il problema, l'*Interim Committee*, presieduto dal ministro della guerra Henry Stimson, che opera con la consulenza di quattro scienziati coinvolti nel Progetto Manhattan: R. Oppenheimer, E.O. Lawrence, A.H. Compton e E. Fermi, che pochi mesi prima ha ottenuto la cittadinanza americana. La loro raccomandazione all'*Interim Committee* non recepisce i dubbi e le perplessità del *Rapporto Franck*: «Le opinioni dei nostri colleghi scienziati non sono unanimi e vanno dalla proposta di un'applicazione puramente tecnica [come suggerito dal *Rapporto*] a quello di un'applicazione militare più adatta a indurre i Giapponesi alla resa. [...] Non siamo in grado di proporre alcuna dimostrazione tecnica suscettibile di fare finire la guerra; non vediamo alcuna alternativa accettabile all'impiego militare diretto»²⁰. In questa circostanza Fermi, chiamato a ricoprire un ruolo determinante in qualità di consulente, fu certamente influenzato dall'esigenza di diminuire al massimo le perdite di soldati americani nel Pacifico, dalla convinzione di dover agire con lealtà ed impegno nei confronti della nuova patria che lo aveva accolto e, come molti altri sostenitori dell'impiego dell'arma sul Giappone, dalla necessità di compiere il proprio dovere di scienziato e di cittadino per assicurare la definitiva vittoria delle democrazie, con la consapevolezza che una netta superiorità militare avrebbe comportato vantaggi strategici e politici per gli Stati Uniti nel mondo del dopoguerra.

Il 16 luglio 1945 alle ore 5.30 l'obiettivo viene raggiunto, l'impresa colossale che consisteva nel trasformare esperienze di laboratorio in realizzazioni industriali è giunta a termine: la prima bomba atomica sperimentale al plutonio della potenza di 13 kilotoni, fatta esplodere ad Alamogordo, nel deserto del New Mexico, dimostra di «funzionare» e di aver un enorme potere distruttivo, anche superiore alle più «ottimistiche»

¹⁹ Il *Rapporto Franck*, steso al termine dei lavori di un comitato voluto a Chicago da Arthur H. Compton, raccoglieva i dubbi e le opinioni di molti scienziati del Metallurgical Laboratory di Chicago, uno dei centri di ricerca del Progetto Manhattan. Stilato in gran parte dallo stesso Szilard all'inizio di giugno 1945, avrebbe dovuto esser inoltrato al Presidente Truman dal ministro della guerra Henry Stimson, ma, come la petizione, non raggiunse mai la Casa Bianca.

²⁰ Segrè, *Enrico Fermi, fisico*, cit., p. 157.

previsioni. L'esperimento, chiamato in codice *Trinity*, è perfettamente riuscito. Il 6 agosto 1945 un bombardiere B-29 sgancia su Hiroshima la bomba all'uranio da 12 kilotoni, in codice *Little Boy*, e tre giorni dopo un altro B-29 lascia cadere su Nagasaki l'ultima, quella al plutonio, da 22 kilotoni, in codice *Fat Man*. I due ordigni causarono complessivamente nelle due città circa 120.000 morti al momento dell'esplosione e 110.000 feriti, che per la maggior parte morirono nelle settimane successive per le radiazioni assorbite e le ustioni. Le altre gravissime conseguenze (leucemie, neoplasie, danni genetici, ecc.) compariranno in seguito. A questo «successo» Fermi aveva contribuito in modo rilevante, sia realizzando la prima reazione a catena e sovrintendendo al funzionamento di altri reattori sperimentali, sia lavorando direttamente a Los Alamos e fornendo le consulenze tecniche richieste dall'*Interim Committee*. Come si è visto, la posizione dei fisici che avevano lavorato al Progetto non era unanime: alcuni erano favorevoli, altri contrari all'impiego bellico dell'ordigno, certuni lo consideravano un errore politico oltre che un gesto imperdonabile. Una nuova consapevolezza che individua nelle promesse della scienza e della tecnica il rischio di una minaccia per il genere umano inizia a prender forma tra le fila dei ricercatori, accanto alla certezza che negli anni immediatamente successivi alla guerra il limite delle spese governative per la ricerca nei settori atomico e nucleare sarà dato solo dalle capacità economiche dei vari paesi. La decisione finale di utilizzare la bomba sulle città giapponesi fu presa dal Presidente Truman; in ultima analisi la responsabilità fu dei politici e dei militari, ma il senso di colpa più o meno profondo, più o meno consapevole, fu presente da quel momento in poi in tutti gli scienziati che avevano lavorato al Progetto. «I fisici hanno conosciuto il peccato e questa è una conoscenza che non possono perdere», scrisse lo stesso Oppenheimer pochi anni dopo²¹.

4. A Chicago

L'esperienza accumulata durante il conflitto dimostrò agli ambienti politici e militari il ruolo centrale della scienza: era necessario sostenere i ricercatori sia in ambito teorico, sia nei settori applicativi. La destinazione di risorse fino ad allora inimmaginabili per la ricerca scientifica era praticabile e nel futuro sarebbe stata di essenziale importanza. Anche i fisici avevano imparato una nuova lezione: gli anni appena trascorsi avevano insegnato loro a operare con maggiori risorse, con un numero di colla-

²¹ M. De Maria, *Fermi-Un fisico da via Panisperna all'America*, Le Scienze 1999, p. 84. Cfr. N.P. Davis, *Lawrence and Oppenheimer*, New York 1968.

boratori superiore alla norma, con strumenti più complessi e con bilanci di gran lunga più generosi. La Casa Bianca definì la bomba atomica «il maggior risultato realizzato dalla scienza organizzata»²²: da quel momento in poi gli Stati Uniti non avrebbero più potuto operare in assenza di una ben definita politica nazionale in materia di ricerca scientifica ed in particolare nell'ambito della fisica nucleare. La pressione esercitata sui ricercatori si fece sempre più rilevante. I.I. Rabi, premio Nobel per la Fisica nel 1944, rifiutando un incarico prestigioso a Los Alamos, si domandava «se questo fosse l'apogeo di tre secoli di fisica» e se non vi fosse il serio rischio di «diventare i servitori dei 'costruttori di munizioni' e meramente dei tecnici piuttosto che cittadini orientati a realizzare, con spirito di abnegazione, ambiziosi progetti di pubblica utilità». Tra gli scienziati attivi a Chicago al Metallurgical Laboratory, Szilard già si era adoperato a contrastare i progetti dei militari stendendo gran parte del *Rapporto Franck* e sostenendo che sarebbe stato possibile convincere alla resa i Giapponesi mostrando ad una loro delegazione lo straordinario potere distruttivo della nuova arma mediante un esperimento dimostrativo in un'area disabitata. Difficile sembrava poter mantenere l'integrità sul piano scientifico, politico e soprattutto morale; leggiamo nel *Rapporto*: «gli scienziati non potranno più negare una loro diretta responsabilità riguardo all'uso che il genere umano farà delle loro disinteressate scoperte»²³.

Contemporaneamente si diffondeva la consapevolezza che al termine delle ostilità la pace sarebbe dipesa dalla costituzione di un sistema internazionale di controllo sull'energia nucleare e che questo obiettivo avrebbe richiesto la cooperazione di tutte le potenze alleate e in particolare dell'Unione Sovietica. Gli addetti ai lavori sapevano bene, contrariamente a quanto l'opinione pubblica riteneva, che il «segreto» della bomba non esisteva. La tecnologia per realizzare le applicazioni dei noti principi fisici sarebbe stata sviluppata prima o dopo da molte altre nazioni, pertanto il corrente monopolio anglo-americano in materia di armi atomiche non poteva rappresentare a lungo una garanzia per la sicurezza degli Stati Uniti, e certamente non nei confronti dell'Unione Sovietica. Era ben noto infatti il rapido progresso che la ricerca russa aveva conseguito già negli anni Trenta: il governo di Mosca pagava assai bene i fisici, poneva a loro disposizione ricche biblioteche, ampi e ben attrezzati laboratori, consistenti finanziamenti, e persino case per le vacanze sulle coste del Mar Nero. Nel giugno del 1945 il Cremlino decise di celebrare solennemente la fondazione dell'Accademia delle Scienze voluta da Pietro il Grande a San Pietroburgo (dal 1917 Leningrado) invitando centinaia di scienziati stranieri tra cui molti americani. Accolti con grande munificenza da Kalinin, Molotov e Stalin, impressionati dal livello delle conferenze e dalla strumentazione dei laboratori, i fisici statunitensi tornarono

²² D.J. Kevles, *The Physicists*, New York 1979, p. 334.

²³ Citazioni tratte da Kevles, *The Physicists*, cit., p. 335.

in patria con la convinzione che i Russi «nel giro di pochi anni sarebbero stati in grado di costruire bombe atomiche». Se nell'estate del 1945 la responsabilità sociale della scienza era stata da molti ricercatori avvertita nei termini di un lacerante coinvolgimento nelle vicende della guerra, stretti tra la necessità di svolgere il loro compito per contribuire ad una rapida vittoria e la consapevolezza di aver fornito ai militari un'arma dalle potenzialità non ancora del tutto esplorate, nei mesi e negli anni immediatamente successivi la spietata logica della «guerra fredda» esercitò sugli scienziati una pressione ancora maggiore che sortì esiti differenziati. Merle Tuve, un noto fisico sperimentale, la definì nei termini di una «precisa irriducibile e non trasferibile responsabilità nel contribuire ad assicurare la difesa nazionale». Mentre altri si costituirono nella Federazione degli Scienziati Americani al fine di sottoporre all'opinione pubblica l'urgenza della definizione di un programma per il controllo civile sull'energia nucleare, libero da ogni restrizione e da ogni condizionamento militare. Herbert Anderson, stimato ricercatore che aveva collaborato al progetto Manhattan, dichiarò: «devo confessare che la mia fiducia in Oppenheimer, Lawrence, Compton e Fermi (i consulenti dell'*Interim Committee*) si è incrinata. Poniamo attenzione ad ogni possibile violazione dei nostri diritti di uomini e di cittadini»²⁴.

Nel clima difficile dei primi mesi dopo la fine della guerra Fermi decide di trasferirsi a Chicago e il 31 dicembre del 1945, chiudendo forse il periodo più memorabile della sua vita, lascia Los Alamos con la famiglia e raggiunge A.H. Compton, che aveva diretto il Metallurgical Laboratory, e vuole evitare la diaspora di tutti quegli scienziati (fisici, matematici, chimici, biologi ed ingegneri) che avevano lavorato nell'ambito del Progetto Manhattan. I suoi sforzi giungono a buon fine e vengono fondati tre istituti di ricerca fondamentale che, sul modello di Los Alamos, promuovono una stretta collaborazione tra cultori di discipline diverse: l'Istituto dei Metalli, l'Istituto di Radiobiologia e l'Istituto per gli Studi Nucleari.

Come ai tempi di via Panisperna, così a Chicago ritroviamo Fermi ad orientare buona parte delle sue energie alla formazione di una scuola presso l'Istituto per gli Studi Nucleari, dai primi giorni del 1946 fino all'autunno del 1954, quando si scopre affetto da una malattia incurabile che lo allontanerà per sempre dalla sua amata fisica. Già a Roma Fermi aveva sperato in più occasioni di riuscire a costruire un acceleratore di particelle che fornisse una sorgente di neutroni ben più intensa di quelle naturali di cui poteva disporre, ma gli scarsi mezzi disponibili per la ricerca e poi gli eventi della guerra non gli avevano permesso di raggiungere questo obiettivo²⁵. Al contrario negli

²⁴ Cfr. Kevles, *The Physicists*, cit., pp. 336-337, 340 e 351.

²⁵ Cfr. I. Gambaro, *Acceleratori di particelle e laboratori per le alte energie: Roma e Parigi negli anni Trenta*, «Rivista di Storia della Scienza», n.s. 1 (1993), pp. 105-154; G. Battimelli-I. Gambaro, *Da via Panisperna a Frascati: gli acceleratori mai realizzati*, «Quaderni di Storia della Fisica», 1 (1997), pp. 319-333.

Stati Uniti, come abbiamo ricordato, dopo i “successi” di Hiroshima e Nagasaki gli istituti di ricerca non avevano problemi quanto ai finanziamenti. Fermi decide quindi di orientare le proprie ricerche su un settore nuovo che promette interessanti sviluppi: la fisica delle particelle elementari o delle alte energie, grazie al sincrociclotrone di Chicago, la cui costruzione viene iniziata nel 1947 e che verrà inaugurato nel settembre del 1951. Rapidamente un gruppetto nutrito e determinato di studenti si raccoglie intorno a lui; tra gli altri i futuri premi Nobel Owen Chamberlain (1959) e Jack Steinberger (1988). Fermi, che aveva seguito passo passo la costruzione del sincrociclotrone, lo utilizza per produrre mesoni e scoprire la prima risonanza nell’urto tra pioni (o mesone π) e protone. I suoi interessi erano orientati principalmente alla ricerca in fisica, ma ciò non gli impedì di rilasciare dichiarazioni che fecero scalpore nel mondo accademico, nella stampa e nell’opinione pubblica, anche se evitò sempre di prender posizione pubblicamente sull’uso che era stato fatto della bomba. Riguardo al tema della segretezza fin dal settembre 1945 ribadì la necessità di declassificare le informazioni tecniche: «Non è che non si voglia lavorare per il governo, ma piuttosto che non si può lavorare per il governo. Se la ricerca non tornerà ad essere libera ed esente da controlli estranei, gli Stati Uniti perderanno la loro superiorità in campo scientifico».

Insignito della medaglia al merito del Congresso degli Stati Uniti per il suo «contributo vitale al successo del progetto della bomba atomica»²⁶, venne nominato membro del *General Advisory Committee* (GAC), corpo consulente della Commissione dell’Energia Atomica (AEC) che deteneva, per legge istitutiva, il completo controllo sulla proprietà, la produzione e l’uso dei materiali fissionabili, e che di fatto si occupò di migliorare l’arsenale atomico nazionale sviluppando più efficienti armi nucleari. Mentre Ernest O. Lawrence e Edward Teller sostenevano la necessità di uno sforzo massiccio verso lo sviluppo della bomba all’idrogeno, Fermi, in un quadro politico assai diverso da quello degli ultimi anni di guerra, esprimeva l’opinione che «bisognava tentare di metter la *cosa* fuori legge ancora prima che venisse al mondo», e in qualità di membro del GAC, insieme a Oppenheimer, scriveva nell’ottobre 1949: «Da un punto di vista tecnico quest’arma è senza limiti dal punto di vista dei danni che può infliggere. È chiaro che un suo impiego produrrebbe la distruzione di innumerevoli vite umane. [...] Tutti speriamo che in un modo o nell’altro lo sviluppo di quest’arma si possa evitare»²⁷.

Il 29 agosto 1949 la situazione politica internazionale si complica sensibilmente: l’URSS ha fatto esplodere in Siberia la prima bomba atomica sovietica a fissione. Increduli, gli Stati Uniti registrano nei giorni successivi il *fall out* radioattivo causato dall’esplosione: è finito il tempo del monopolio statunitense sulla bomba, inizia la drammatica corsa per il primato nucleare. A Los Alamos le ricerche sulla superbomba,

o bomba a fusione, erano proseguite a rilento nel periodo dal 1946 al 1949, ma l’esplosione di questo primo ordigno sovietico, unitamente alla confessione, nel gennaio del 1950, del matematico Klaus Fuchs di aver passato ai russi informazioni segrete sulle armi atomiche ininterrottamente dal 1942 al 1949, volge definitivamente la situazione a favore del partito della superbomba. Nella logica ormai dominante della “guerra fredda” Lewis Strauss, uno dei commissari dell’AEC, dichiara: «Se permettiamo ai russi di arrivare per primi alla superbomba la catastrofe diventa del tutto certa, mentre se arriviamo prima noi c’è qualche possibilità di salvezza; [...] rinunciare a sviluppare la bomba all’idrogeno, potrebbe significare, da parte degli USA, una resa incondizionata alle forze del male straniero». Così nei primi mesi del 1950, travalicando sia il GAC, sia l’AEC, il Presidente Truman decide di procedere con la massima priorità alla realizzazione dell’arma. In questa situazione di grave tensione internazionale Enrico Fermi, che come membro del GAC aveva decisamente avversato la realizzazione della bomba H, accettò la decisione del Presidente e si mise al lavoro tornando nei laboratori di Los Alamos. La prima bomba all’idrogeno, in codice *Mike*, fu fatta esplodere nel novembre del 1951, liberando un’energia pari a circa dieci megatoni, mille volte superiore a quella di Hiroshima, ma non è possibile valutare quale sia stato il peso del contributo di Fermi al progetto poiché quei lavori sono tuttora coperti dal segreto militare.

Un altro episodio molto amareggiò gli ultimi mesi di vita di Fermi: sul finire del 1953, in piena “guerra fredda”, si aprì il caso Oppenheimer. Sulla base di un dossier segreto che lo individuava come spia dei russi nel periodo dal 1939 al 1943, l’amministrazione Eisenhower avviò un procedimento investigativo che considerò ogni sua attività sia pubblica sia privata. Furono ascoltati come testimoni molti scienziati, e se alcuni si schierarono contro di lui, Fermi ne difese apertamente l’operato e dichiarò di aver condiviso in molte circostanze le sue opinioni, evidenziando l’estrema correttezza con cui Oppenheimer aveva operato in qualità di presidente del GAC anche nei mesi successivi all’esplosione dell’atomica sovietica. Nonostante questa ed altre testimonianze la commissione d’indagine decise a maggioranza che lo scienziato rappresentava «un pericolo per la sicurezza del paese» – sono gli anni del maccartismo – e gli fu definitivamente impedito l’accesso ad ogni segreto di stato: in pratica venne riconosciuto colpevole di spionaggio.

Nell’estate del 1954 Fermi tornò di nuovo in Europa e a Varenna tenne un memorabile corso sulla fisica dei pioni e dei nucleoni, ma ormai la sua salute peggiorava di giorno in giorno per una patologia non ancora diagnosticata. Al ritorno a Chicago si scoprì affetto da un cancro allo stomaco che gli avrebbe lasciato poche settimane di vita. Con grande forza d’animo e grande serenità accettò il decorso della malattia, spegnendosi a Chicago il 29 novembre 1954.

²⁶ L. Fermi, *Atoms in the Family*, Chicago 1954; trad.it. *Atomi in famiglia*, Milano 1955, p. 313.

²⁷ Pontecorvo, *Enrico Fermi*, cit., p. 145.

5. L'eredità di Fermi

Fermi fu sostanzialmente un autodidatta. Dai suoi insegnanti ricevette una formazione certo non all'altezza delle sue potenzialità, ciò nondimeno fu per tutta la sua vita un generoso e vivacissimo maestro. A Roma e a Chicago fu un docente sempre attento alla costituzione di una buona *équipe* di giovani collaboratori; le sue abilità didattiche emergono da molti dei suoi lavori a stampa. Alla fine della guerra lo ritroviamo a Chicago, anche qui come a Roma dedito alla creazione di una scuola, grazie all'elevato numero di giovani studenti che lì si erano iscritti attratti dal suo nome e dalla fondazione dei tre nuovi istituti di ricerca. Molti di loro, avendo già lavorato nei laboratori di Los Alamos o in altri centri di ricerca del Progetto Manhattan, scelsero di andare a terminare i loro studi con lui: oltre ai già citati Chamberlain e Steinberger, qui troviamo Geoffrey Chew, Albert Wattenberg, e, provenienti dalla Cina, Tsung Dao Lee e Chen Ning Yang, che per i loro studi sulla non conservazione della parità nelle interazioni deboli furono insigniti del premio Nobel nel 1957²⁸. C.N. Yang così lo ricorda molti anni dopo: «Le lezioni di Fermi erano estremamente chiare. Per ogni argomento aveva l'abitudine caratteristica di cominciare sempre dal principio, esaminando esempi semplici ed evitando il più possibile i 'formalismi'. [...] Aveva conservato per anni appunti particolareggiati su vari argomenti di fisica, da quelli puramente teorici a quelli puramente sperimentali, da problemi semplici quali la scelta delle coordinate più adatte nel problema dei tre corpi, a materie profonde quali la relatività generale. [Da lui] imparammo che la fisica non deve essere una materia per specialisti; la fisica va costruita dalle fondamenta, mattone per mattone e strato per strato. Imparammo che le astrazioni vengono dopo l'approfondito lavoro preparatorio, non prima».²⁹ Il medesimo rigore e la medesima onestà intellettuale nell'affrontare nuovi e complessi problemi hanno contraddistinto le scelte assunte da Fermi quale direttore aggiunto a Los Alamos, e successivamente membro del GAC (*General Advisory Committee*). Protagonista negli anni '40 e '50 di quegli eventi che misero in luce le potenzialità distruttive della bomba atomica e la possibile minaccia di un conflitto nucleare, egli operò all'interno di situazioni altamente problematiche mantenendo un rapporto di leale collaborazione con esponenti del mondo politico e militare degli Stati Uniti, posizione che non gli impedì di far sentire la sua voce di aperta condanna del progetto orientato alla costruzione della superbomba.

²⁸ A celebrare il contributo portato da Fermi alla fisica americana, nel 1971 venne fondato a Batavia (Illinois), nei dintorni di Chicago, l'"Enrico Fermi National Accelerator Laboratory", o Fermilab, un nuovo laboratorio per la fisica delle particelle. Nel 1972 vi entrerà in funzione un acceleratore in grado di produrre un fascio di protoni da 200 GeV.

²⁹ *EF Note e Memorie*, cit., vol. II, pp. 673-674.

A cinquant'anni dalla sua scomparsa è più che mai attuale il tema della responsabilità dello scienziato e più in generale quello della responsabilità dell'uomo nei confronti di tutti gli altri esseri viventi e della stessa biosfera, cioè del sistema-Terra in quanto tale. «I fisici [e con loro gli scienziati tutti] hanno conosciuto il peccato e questa è una conoscenza che non possono perdere: da questa prima dolorosa presa di coscienza negli ultimi decenni si sono aperti nuovi campi alla riflessione teorica volti ad analizzare il rapporto uomo-natura, un tema antico quanto l'uomo, in una nuova prospettiva. La riflessione etica, in quegli anni sensibilmente condizionata dalla necessità di contrastare la possibilità di un successo, prima tedesco nella realizzazione di un ordigno atomico, e poi sovietico nello stabilire un primato strategico-militare, oggi si intreccia con quella sulla tecnica e sulla scienza, sul loro uso e sulle conseguenze che le nostre azioni potranno avere relativamente alla permanenza di un'autentica vita umana sulla terra. Alle tradizionali etiche della coscienza e dell'intenzione è necessario sostituire una nuova etica della responsabilità»³⁰.

Attraverso la ricostruzione delle dinamiche economiche, sociali, politiche che hanno stimolato e favorito lo sviluppo di alcuni settori della tecnologia e della scienza, storici e filosofi contemporanei sono approdati ad una rivisitazione critica dell'idea di progresso e alla definizione di un modello di sviluppo sostenibile in cui il rapporto con la natura, e quindi il fattore ambiente, si inserisce come uno dei dati di fondo nelle previsioni e nelle scelte decisionali di ordine economico-produttivo. Il "principio di responsabilità", la nuova alleanza tra uomo e natura, la visione sistemica della realtà, hanno delineato nuovi modelli di analisi e di pensiero e promettenti percorsi di riflessione, rappresentando alcuni tra i più stimolanti contributi del pensiero contemporaneo alla definizione degli enormi problemi e compiti che si prospettano all'umanità.

³⁰ H. Jonas *Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica* (1979); trad. it. Torino 1990.

La pedagogia ermeneutica come “teoria della prassi educativa”

Alessandra Tigano

1. Premessa

L'ermeneutica oramai si impone all'attenzione del dibattito culturale e filosofico contemporaneo per la sua capacità di dialogare fruttuosamente con gli altri saperi ravvivando il gusto del pensare e del ricercare problematico. Essa è la scienza che si apre al confronto tra i saperi, per cui la filosofia e la pedagogia non sono più ambiti distinti tra loro, bensì percorsi possibili che si intersecano in funzione di un reciproco arricchimento e scambio continuo. In un'ottica ermeneutica concetti come “esistenza”, “storia” e “pedagogia” diventano paradigmi indispensabili per una teoria educativa epistemologicamente fondata ed aperta alla complessità. Educare significa formare il soggetto alla comprensione e l'ermeneutica può costituire una risposta legittima per riempire di senso e di significato il legame tra la teoria e la prassi educativa.

«Tutti i campi in cui è presente un'autentica volontà di ricerca necessitano di una presa di coscienza della situazione ermeneutica»¹: con questa presa di posizione Gadamer afferma la portata universale che può avere la possibilità dell'interpretazione qualora venga riconosciuto il carattere aperto di ricerca del sapere delle scienze. In linea di principio, infatti, l'ermeneutica può fecondamente innestarsi su qualsiasi ricerca disciplinare, poiché ne può rafforzare la svolta epistemologica. Una pregnante contaminazione, a livello teoretico e pratico, si può rintracciare tra ermeneutica e pedagogia, soprattutto se si vuol porre in evidenza l'importanza della comprensione degli eventi educativi, il senso e l'intenzionalità che contraddistinguono ogni progetto educativo. A livello teoretico interpellare un approccio interpretativo per il discorso pedagogico significa promuovere e sostenere tutte quelle istanze di senso emergenti dalle situazioni educative². Il pensiero “continentale” di Gadamer non può lasciare indifferente la comunità pedagogica, perché, se è vero che il grande filosofo tedesco non si è occupato direttamente di questioni pedagogiche³, è anche vero che le sue

¹ H. G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it., Genova 1982, p. 85.

² Cfr. P. Malavasi, *Tra ermeneutica e pedagogia*, Firenze 1992, pp. 65-69.

³ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it., Milano 1995, p. 457: «interpretazione non è un fatto pedagogico, ma l'attuarsi della comprensione stessa, che si compie pienamente nel suo

riflessioni per l'ampiezza di prospettiva e per la profondità coinvolgono inevitabilmente la teorizzazione e la pratica educativa.

Di fronte al crescente prestigio del sapere tecnico la riflessione di Gadamer punta l'attenzione sul fatto che esistono tuttora degli ambiti, come quello della professione medica o quello relativo ai compiti educativi dell'insegnante, che non possono venire integralmente razionalizzati ed automatizzati, se non a scapito di una reciproca ed arricchente umanità. La tecnica non è affatto sinonimo di soluzione e di risposte adeguate, perché scientificamente provata, ai problemi della prassi. Anche oggi, nell'era della tecnica, l'uomo, qualsiasi professione eserciti, è chiamato ad agire con responsabilità e saggezza, soprattutto laddove egli viene a contatto con un suo simile. Per Gadamer ciascuno, sia egli medico, insegnante, tecnico, deve essere ben consapevole del risvolto sociale e politico del proprio agire, senza trascendere in campi e settori che non gli spettano⁴. In *La ragione nell'età della scienza* Gadamer esprime il disagio dell'uomo contemporaneo che vive in una società sempre più complessa e dominata dalla tecnica. «L'uomo di oggi è minacciato dalla perdita di identità. Egli perde la propria identità nel momento in cui, come individuo, si sente, nella società in cui vive, impotente e in balia di forme di vita sociali organizzate tecnicamente». Di fronte a tale situazione diventa necessario ricondurre l'uomo alla comprensione di se stesso e per fare ciò il Nostro si appella alla *phronesis*, ovvero alla “razionalità responsabile” (*die verantwortliche Vernunftigkeit*), antica virtù aristotelica che conferisce all'uomo la capacità di interpretare personalmente la realtà attraverso un uso non strumentale ma ontologico del linguaggio, senza mediazione scientifica e tecnologica. La virtù aristotelica della *phronesis* prende forma attraverso la capacità di scegliere liberamente e di analizzare le situazioni, per cui se – aristotelicamente – non può esistere un'etica senza educazione, e se la formazione sta alla base di ogni educazione, è necessario che ogni individuo apprenda la capacità di distinguere e di scegliere liberamente al fine di tra-

esplicito articolarsi in parole, e ciò non solo per gli altri ai quali eventualmente l'interprete (ad esempio il predicatore) si rivolge, ma per l'interprete stesso. In virtù della linguisticità di ogni interpretazione, ogni interpretazione comporta costitutivamente la possibilità di essere comunicata ad altri. Ma questo rapporto non determina l'atto interpretativo della comprensione come un consapevole adattarsi ad una esigenza pedagogica; esso non è nient'altro che il concretarsi del senso stesso», in Malavasi, *Tra ermeneutica e pedagogia*, cit., pp. 12-13. Pierluigi Malavasi sostiene che questo pregiudizio nei confronti della pedagogia deriva dal fatto che la pratica educativa spesso si è caratterizzata per essere occasionale, episodica e mancante di un progetto educativo. Il fatto pedagogico per Gadamer non è abbastanza puro e trasparente per farsi metafora dell'ermeneutica e coinvolge qualcosa di “applicativo” che lo avvicina troppo alla materialità del reale.

⁴ Cfr. H.G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis*, in AA. VV., *Neue Anthropologie*, hrsg. von H.G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1972, pp. 187-189.

sformare il dominio del sapere e delle capacità in "auto-dominio".⁵ L'esercizio della razionalità nel concreto, secondo lo stile della *phronesis*, assume il sapore di un invito a non nascondersi nella delega e nell'anonimato; un invito ad esercitare la propria responsabilità e la capacità di scelta che ciascuno di noi è chiamato ad esercitare nell'esercizio quotidiano della propria professionalità. Non si può semplicemente *essere nel mondo*, ma cercare di chiarire a se stesso il senso dell'esistenza e della realtà chiedendo sostegno alla fioca, ma insostituibile, luce della ragione.

Gadamer ha inteso riproporre una riflessione sull'uomo considerato nella sua unità e totalità, per superare le visioni periferiche dell'umano, cui ci avevano abituato le derive sociologiche, psicologiche e tecnicistiche dei "filosofi del sospetto" e dei loro epigoni di tardo Novecento⁶. Ai critici dell'ermeneutica non è sfuggito il pericolo della tentazione relativistica insita nell'idea dell'interpretazione come *Koinè* culturale dell'età contemporanea. I più attenti tra essi, però, hanno colto la sottile, ma fondamentale distinzione tra «un'ermeneutica (quella gadameriana) che ritiene possibile l'interpretazione della verità ed un'ermeneutica che riduce tutte le verità ad interpretazione (Nietzsche-Vattimo)»⁷. È grazie a questa precisazione teoretica che la riflessione pedagogica ha potuto scandagliare nel pensiero gadameriano per cogliervi le implicazioni di natura educativa e quindi per elaborare le possibili linee di una teoresi pedagogica di stampo ermeneutico.

L'ontologia ermeneutica gadameriana muove dall'assunto che l'uomo è interpretazione, soggetto storico e storicizzato che interpreta la sua esistenza, abitando la verità, quella verità tanto nascosta oggi che si tema possa svelare le illusioni prometeiche dell'uomo contemporaneo, avvolto nelle nebbie consolatorie e virtuali della tecnica e della tecnologia. Il dramma dell'umanità oggi consiste proprio nell'essersi scoperta impreparata di fronte al progresso tecnico: alle invenzioni e al rapido accrescimento del benessere non ha saputo far corrispondere un proporzionato sviluppo della coscienza sociale e politica⁸. All'uomo rimane ancora una carta da giocare: la ragione. L'uomo,

⁵ Cfr. S. Salmeri, *I percorsi della differenza*, Acireale-Roma 2003, pp. 92-93.

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione*, tr. it., Milano 1966, pp. 47-50. Com'è noto Ricoeur indica in Marx, Nietzsche e Freud i tre grandi maestri del sospetto. Tutti e tre liberano l'orizzonte dell'interpretazione da una malposta, naturale, *sic et simpliciter* fiducia nella cartesiana evidenza della coscienza.

⁷ Cfr. G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989, pp. 135-147. Vattimo riconosce all'ermeneutica un destino fondamentalmente nichilista, connotato dal dileguarsi dell'essere; il destino della modernità si configura come nichilismo delle possibilità progettuali; da questo punto di vista nessun discorso pedagogico sarebbe più praticabile, poiché questo verrebbe privato della possibilità di promuovere interventi educativi consapevolmente e intenzionalmente progettati.

⁸ Cfr. *Theorie, Technik, Praxis*, cit., p. 190.

alienato nella dimensione tecnologica, si illude di dominare la tecnica lasciandosi di fatto giocare⁹. In questa prospettiva sono da esaminare i contributi dell'ermeneutica di Gadamer finalizzati alla costruzione di una pedagogia problematico-critica e perciò ermeneutica. L'esistenza, la storia, la pedagogia e la "teoria della prassi educativa" sono categorie appartenenti ad uno stesso orizzonte etico-interpretativo. Si tratta di tematiche di grande rilevanza teoretica, che tenteremo qui di delineare negli aspetti essenziali.

2. Esistenza, storia e pedagogia

Per Gadamer, discepolo di Heidegger, l'uomo non può non interrogarsi sull'essere, sulla morte, sul suo destino. È veramente umano quell'uomo che si pone nella prospettiva di ricerca della verità partendo dalla sua esistenzialità, non per rinchiudersi in essa, ma per acquisire la consapevolezza della propria storicità e al tempo stesso per oltrepassarla, per rendere ancora possibile la storia, per continuare a pensare la possibilità dell'esistenza umana nel mondo attuale e in quello futuro. Gadamer riconosce una stretta contiguità al rapporto che si stabilisce tra il senso dell'esperienza – che è esperienza della finitezza umana – e la consapevolezza nell'essere storico dell'uomo.

«La verità dell'esperienza contiene sempre un riferimento a nuove esperienze. La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa». Il concetto di esperienza che emerge dalle parole di Gadamer rivela un aspetto qualitativo nuovo. «Indica l'esperienza come totalità. Si tratta di quell'esperienza che sempre si deve acquistare e che non è risparmiata a nessuno. Esperienza significa qui qualcosa che appartiene all'essenza storica dell'uomo»¹⁰. Educare alla storicità e alla consapevolezza di essa, educare alla comprensione delle esperienze è un compito a cui le istituzioni educative non si devono

⁹ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2000, pp. 33-48. La tecnica, afferma Galimberti, può segnare quel punto assolutamente nuovo nella storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: "che cosa possiamo fare noi con la tecnica", ma "che cosa la tecnica può fare di noi".

¹⁰ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 411. L'esperienza come tale, spiega Gadamer, non può mai essere scienza. Essa sta in un'irriducibile opposizione dialettica rispetto al sapere e a quell'acquisto di sapere che è connesso con l'universalità teoretica o tecnica. Perciò colui che chiamiamo esperto non è solo uno che è diventato tale *attraverso* delle esperienze fatte, ma che è anche *aperto ad* altre esperienze. La pienezza dell'esperienza consiste, dunque, nella capacità di fare nuove esperienze e di imparare da esse.

sottrarre. Solo chi ha dimensione della realtà storica che vive, chi ha coscienza della propria identità può aprirsi all'altro, al diverso, allo straniero e quindi vivere l'alterità in maniera dialettica, propositiva, critica, considerandola una risorsa e non un ostacolo alla realizzazione del sé.

La presa di coscienza della propria storicità è dunque, per Gadamer, la condizione indispensabile affinché l'uomo si educi alla "coscienza storica". E se la coscienza storica concepisce la verità come obiettività da raggiungersi al di là di ogni interesse e prospettiva personale¹¹; e se la struttura della riflessività è fondamentalmente implicita in ogni forma di coscienza¹², peculiarità della pedagogia ermeneutica sarà pertanto l'interrogarsi da parte del soggetto circa il suo *essere-nel-mondo* e nel non accontentarsi della consapevolezza del suo *essere-al-mondo*. Poter aprire una dimensione di realtà come modo di *essere nel mondo* fa posto alla possibilità di una critica del reale contro ogni realtà già data¹³. A tal fine occorre individuare alcuni principi paradigmatici da cui muovere per dare senso all'*esistere-nel-mondo*. In altri termini, la *comprensione* è un'apertura che riguarda il soggetto, o meglio *l'Esserci nel suo essere-nel-mondo*: l'apertura della comprensione, asserisce Heidegger, procede sempre secondo la possibilità, in quanto essa «ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto»¹⁴. La riflessione gadameriana ripropone, sulla scia di Heidegger, i paradigmi della *temporalità*, della *linguisticità* e dell'*estetività*. A sua volta la pedagogia ermeneutica fa proprio questo assunto e parte da questi per elaborare la sua teoresi.

La *temporalità* consente al soggetto di interpretare la sua esistenza nel tempo che vive, gli permette la relazione con il suo tempo che diventa il tempo dell'esistenza. La radice pratico-comunicativa ha fatto sempre i conti, quale che ne sia stata l'applicazione, con la linguisticità; come ha asserito Gadamer, sulla scia di Heidegger, l'esperienza ermeneutica contiene un *accadere del linguaggio*, visto che «l'essere che può venire compreso è linguaggio. Il fenomeno ermeneutico riflette la sua universalità come linguaggio. Così, precisa Gadamer, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano»¹⁵. In questo contesto e nel quadro della ricerca ermeneutico-pedagogica, balza in primo piano l'attenzione alla *linguisticità dell'esperienza educativa* che caratterizza il discorso pedagogico, connotato da un farsi spazio-temporale e da una comunicazione e relazione interpersonale, intrapersonale e collettiva. Come ha affermato

¹¹ Ivi, p. xvii.

¹² Ivi, p. 396.

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, tr. it., Milano 1989, pp. 349-363.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Torino 1969, p. 239.

¹⁵ Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 542.

Peirce, «gli uomini e le parole non mancano di educarsi a vicenda»¹⁶, per cui non si possono sottovalutare le condizioni storico-temporali attraverso le quali si compiono esperienze educative progettualmente cariche di senso e di significati. Una ricerca pedagogica che voglia tener conto dell'istanza ermeneutica non può, dunque, esimersi dall'indagare la linguisticità dei comportamenti e dei processi comunicativi nel loro rinvio ai sistemi di significazione. La *linguisticità* fa sì che l'uomo dica di sé, del suo profondo, della sua ontologia. Se è vero che il linguaggio consente all'uomo di dire di sé nel mondo, è anche vero che il suo è un dire che viene dall'ignoto, dall'anima e da ciò che non sempre è razionalmente spiegabile. Su questa strada la verità viene incontrata mediante un'altra categoria definita da Gadamer extrametodica, l'*estetività*.

È grazie ad essa che l'uomo si apre al bello, all'idealità del bello. La ricerca continua della perfezione della forma è una tensione verso la verità che non è possibile trovare con formule matematiche, ma solo con la sensibilità educata a ricercare il bello e il vero. Anche attraverso le immagini pittoriche e le arti statuarie, viste nel loro insieme in prospettiva ontologica, si "riproduce" il modo di essere originario della stessa arte originale. «La presenzialità peculiare dell'opera d'arte è un venire-alla-rappresentazione dell'essere»¹⁷. Compito dell'ermeneutica sarà quello di mettere in luce e ricostruire¹⁸ l'aspetto ontologico della categoria dell'*estetività*, per cui nella costante interpretazione del suo essere al mondo l'uomo non può non interrogarsi sul modo in cui debba rapportarsi agli altri nel mondo e con il mondo stesso (si pensi ad esempio alle questioni ambientali). Per questo aspetto di natura etica Gadamer ha proposto il *dialogo* e il *circolo ermeneutico*. La pedagogia ermeneutica quindi si rifà ad una prassi improntata all'uso della mediazione dialogica intesa come ricerca di una scelta ragionevole, che si configura con la *phronesis* aristotelica¹⁹, per raggiungere la circolarità della «fusione di

¹⁶ Per la contestualizzazione critica dell'affermazione di Peirce cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975, p. 378.

¹⁷ Cfr. *Verità e metodo*, cit., p. 197.

¹⁸ Ivi, pp. 204-205.

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, libro VI, tr. it., Genova 1998, pp. 12-26. Nell'introduzione e commento al libro Gadamer chiarisce il significato di *phronesis* affermando che si tratta di qualcosa di più della buona educazione o della capacità di sapere applicare concretamente delle regole. Essa è piuttosto una facoltà della coscienza, un sapere pratico che guida il buon comportamento, il rapporto dell'uomo con gli altri uomini e la scelta del bene. La *phronesis* non può venir confusa con la sapienza, giacché non ha a che fare con l'Immutabile, ma con ciò che è soggetto a mutamento. Non è il sapere che si può identificare con l'abilità di un artigiano ma è il senso pratico in vista del bene. L'intendimento aristotelico, chiarisce Gadamer, è quello di distinguere chiaramente e concettualmente tra *technè* e *phronesis*, fra *poiesis* e *praxis*, fra fare e agire, produrre e comportarsi. L'esser sapiente della *phronesis* non è perciò un sapere determinato, ma consiste innanzitutto in un prendere in considerazione e esaminare-esattamente ciò che è giusto in relazione al comportamento nella vita pratica. Essa ha a che fare con il giusto consigliare, con il Bene

orizzonti»²⁰, ovvero una verità condivisa e accettata dai più. A questo punto il legame tra ermeneutica e pedagogia comincia a delinearsi più chiaramente: se, come afferma Gadamer, non c'è contrasto tra autorità, ragione e storia, e se i pre-giudizi non sono errori della ragione, ma pre-conoscenze e schemi interpretativi con i quali ci accostiamo al mondo, le preconoscenze, i pregiudizi e "l'autorità" di un educatore – o di uno specialista qualsiasi – che possiede già dei punti di vista approfonditi e adeguati della realtà, devono essere continuamente re-interpretati in un'ottica che voglia definirsi ermeneutica e costruttivista delle conoscenze. Sta all'interprete, nella concretezza della pratica interpretativa, avvertire i pregiudizi falsi che inficiano la conoscenza in suo possesso, "sospingendoli" criticamente, per avvalersi pienamente di "pregiudizi" veri, alla luce dei quali comprendiamo e acquistiamo consapevolezza degli eventi nei quali siamo, viviamo ed esistiamo. La tradizione è prodotto della storicità dell'esistenza, e di tale patrimonio fanno parte i pre-requisiti e la nostra esistenza, costantemente inserita in quel circolo ermeneutico costituito da progressive correzioni e aggiustamenti continui. Il problema è prendere coscienza del circolo ermeneutico e capire che in esso vengono messi in tensione e alla prova tutti i nostri schemi pre-costituiti di interpretazione del mondo. Compito essenziale dell'uomo è impegnarsi responsabilmente nella circolarità dell'interpretazione di sé, della propria esistenza e della propria professionalità, mediante progetti di comprensione sempre più adeguati, facendo appello a quella *phronesis* che il Nostro filosofo, a buon vedere, riprende da Aristotele e che oggi costituisce non semplicemente una virtù, ma un'altra forma di conoscenza, da spendere nella società della scienza e della tecnica. Porsi in un atteggiamento ermeneutico può significare, in educazione, potenziare l'ascolto, interrogarsi dialetticamente ricercando domande e risposte ulteriori, per attribuire senso e significato agli eventi educativi. Del resto il rapporto di comunicazione e la mediazione linguistica fra presente e passato si realizzano nel nostro agire, in quella razionalità pratica costantemente messa a dura prova dalla razionalità tecnica che circonda il nostro "essere al mondo" e la nostra disperata ricerca di senso e di verità. La verità non è sapere; è, innanzitutto, relazione, una pratica di verità con se stessi e con gli altri. La pratica ermeneutica come lettura del mondo: è questa la strada indicata, sapientemente, da Gadamer; un percorso interpretativo tutto umano che il Nostro filosofo ci invita a percorrere affinché la verità sia esperienza, innanzitutto, umana. Il sapere strumentale, scientifico e tecnico rischia di "oblia-

nella prassi della vita e quest'ultimo il Bene, non solo inteso come l'universale supremo, ma esattamente come il particolare e il concreto. È un sapere che «dà consigli» nelle situazioni particolari, che di volta in volta si presentano, a chi vive nella prassi. Il punto decisivo consiste nel fatto che si ha a che fare con un sapere che è consigliarsi e consultarsi con se stessi e con gli altri. Per questo è sapere dialogico che va alla ricerca di verità comunitarie, condivise e accettate dai più.

²⁰ Cfr. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 356-357.

re l'essere", ma Gadamer guarda alla ricerca dell'essere e del suo senso come a un processo di comprensione sempre aperto nel quale la verità si rivela all'uomo attraverso la fusione di orizzonti e di prospettive interpretative. L'ermeneutica è, dunque, dialogo fra soggetti e fra questi e gli eventi, e determina cambiamenti nelle capacità comunicative e di comprensione della realtà. L'interpretazione esce dagli schemi del relativismo perché essa è una forma di riflessione "infinita" su se stessa e la conoscenza storica non è intesa come raggiungimento di verità assolute e obiettive. L'educazione bene si inserisce in questo circolo ermeneutico poiché anch'essa, essendo un prodotto culturale della tradizione storica, contiene valori e aspettative che vanno continuamente rivisti e re-interpretati alla luce dei repentini cambiamenti degli scenari formativi. Cambiamenti complessi e problematici che chiedono all'individuo di interrogarsi continuamente sulle proprie pre-comprensioni, spingendolo a verificarle, rettificare, saggiarle di nuovo per cogliere il senso delle cose e del suo Esser-ci. Così anche la pratica ermeneutica in educazione diventa una dimensione costitutiva dell'identità di un professionista riflessivo che, in epoca di globalizzazione, rivede continuamente il suo sapere, si pone in discussione, dialoga con gli altri e rivaluta la funzione sociale, formativa, educativa ed etica della filosofia. Sono queste le funzioni che si richiamano ai valori radicati nella storia e che tendono a proiettare l'uomo verso orizzonti di una convivenza rispettosa delle idee di tutti, ove non prevale la ragione più forte, bensì quella più accettata, più efficace e realistica.

3. Una "teoria della prassi" educativa

Il richiamo alla prassi è sempre presente in Gadamer²¹ e ciò è di grande aiuto alla riflessione pedagogica, che coniuga inevitabilmente teoria e prassi. «Comprendere significa sempre, necessariamente, applicare»²². Questa affermazione di Gadamer ci introduce nel campo pedagogico e antropologico, mossi dall'osservazione che il compito di una pedagogia ermeneutica, critica e problematica si caratterizza come esplicitazione adeguata della comprensione dell'uomo nella complessità e nella mutevolezza delle situazioni storiche in cui esso vive e si muove.

²¹ L'ermeneutica ha sempre riconosciuto il problema dell'applicazione come momento costitutivo di ogni comprensione. Il Nostro, a tal proposito, puntualizza che «tanto nell'ermeneutica giuridica quanto in quella teologica è essenziale la tensione che si stabilisce tra il testo – sia esso quello della legge o della rivelazione – e il senso che assume la sua applicazione nel concreto momento dell'interpretazione, per esempio nel giudizio del tribunale o nella predicazione». Pertanto, se una legge si concretizza nella sua validità giuridica, allo stesso modo un testo religioso deve essere compreso adeguatamente nella sua forza salvatrice (Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 359-360).

²² Ivi, p. 360.

L'antropologia gadameriana fondata sull'uomo come interprete *nel* e *del* suo agire quotidiano schiude alla pedagogia la possibilità di guardare al soggetto in azione nelle relazioni educative, intese nel senso più ampio possibile, come ad un soggetto autonomo che si assume la responsabilità di scegliere come comportarsi mentre insegna, quando è genitore, quando pratica il diritto, quando fa attività politica. Le sue scelte saranno sempre in funzione del buon senso e della verità. Una verità da ricercare nella prassi, da inverare in una quotidianità aspra e difficile che mette a dura prova l'uomo.

La lezione di Gadamer non è minimalista, anzi, è una presa di posizione sul presente alla luce della ragionevolezza etica e morale più che della ragione. «Se il bene si presenta all'uomo sempre nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta; altrimenti, un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta rimane privo di senso, e anzi rischia di oscurare le esigenze concrete che nella situazione si fanno sentire»²³. L'equilibrio, l'umiltà, la capacità di sapersi decentrare, il mettersi in gioco sono la sola e unica risorsa per superare gli ostacoli e i pregiudizi maturati nella storia e per promuovere un'educazione che si preoccupi di far acquisire all'uomo contemporaneo consapevolezza e responsabilità; è necessario, pertanto, acquisire attraverso l'esercizio e l'educazione quelle competenze etiche e umane indispensabili per affrontare degnamente questo terzo millennio gravido di incertezze, ma anche di percorsi e di prospettive al momento attuale imprevedibili.

La sfida della complessità sembra invitare il sapere pedagogico a liberarsi da modelli epistemologici "classici" – che, mutuati dalle scienze della natura, puntavano sulla individuazione di leggi necessarie e descrittive – per muovere verso un approccio fenomenologico-ermeneutico. È quest'ultimo tipo di approccio che consente di aprirci consapevolmente verso quell'universo ermeneutico a cui siamo consapevolmente aperti e «nel quale non siamo rinchiusi come dentro ad una cornice intrascendibile»²⁴. Ciò che qui si cerca di puntualizzare è la fecondità di una scelta epistemologica in pedagogia che si ispiri alla possibilità e non al necessario, alla dinamica «infinita»²⁵ dell'interpretazione spesso «conflittuale»²⁶ della realtà e non ad una realtà configurata da schemi

²³ Ivi, p. 364.

²⁴ Ivi, p. 21.

²⁵ Cfr. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 66. In questo testo Ricoeur puntualizza che ciò che caratterizza lo "stile" dell'interpretazione è «il carattere di lavoro infinito che si connette al dispiegamento degli orizzonti delle esperienze attuali».

²⁶ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Milano 1967, p. 71. La molteplicità del reale non elimina il conflitto dell'interpretazione che si dà a proposito di ogni esperienza. Come argomenta Ricoeur, di fronte a tale conflitto non ci resta che abbandonarci allo stupore delle contraddizioni; ma per fare ciò bisogna essere disposti ad allontanarci da noi stessi, a slog-

precostituiti, in coerenza con uno scenario educativo incerto, problematico²⁷ e complesso²⁸, che si costituisce, progettualmente, come un'interpretazione sempre in cammino.

giare dal centro, per ripartire dalla situazionalità del domandare. Riappropriarsi dello sforzo di esistere diviene il compito ermeneutico che riguarda la costruzione, la formazione del sé. L'origine della riflessione, anche per ciò che riguarda gli eventi educativi, è la possibilità dell'apertura di un nuovo mondo che orienta continuamente il pedagogico a ri-partire dal testo dell'esperienza educativa. Punto di partenza imprescindibile resta l'esperienza formativa da cui sorge la situazionalità del domandare.

²⁷ Cfr. A. Criscenti Grassi, *Pedagogia critica e complessità sociale*, Catania 1996, pp. 75-90. In queste pagine si sottolinea il valore di fondo di una pedagogia che intende presentarsi come pedagogia critica, progettuale e progettante: «La pedagogia critica non può non assumere come orizzonte teorico una concezione prevalentemente antropologica, ossia la considerazione dell'uomo come soggetto di storia e di una storia vista nelle sue fondamentali determinazioni sociali, culturali ed economiche. Storia, società, cultura, economia configurano così un discorso antropologico positivo e scientifico, tutto piegato sul versante del rapporto ineludibile fra individuo-società-cultura-educazione».

²⁸ Cfr. Salmeri, *I percorsi della differenza*, cit., pp. 14-20.

Le nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione e la Filosofia

Fulvio Cesare Manara

1. Qual è l'impatto delle TIC sulla filosofia?

*La mancanza di consapevolezza degli effetti
di qualsiasi forza è disastrosa,
soprattutto se si tratta di una forza che noi stessi abbiamo creato.*
McLuhan

1.1. Paradigmi noetici ed epistemologici

1.1.1. LE DOMANDE "METANOETICHE"

"Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo?"... Sono questi gli interrogativi con cui di solito si riassume, invero sbrigativamente, il compito del domandare filosofico. A volte si ripetono le celeberrime "tre domande" kantiane: Che cosa posso conoscere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?

Qui ci occuperemo non tanto di essi, quanto di quelle "domande nascoste" che si celano *dietro* o *dentro* tali interrogativi.

Non si tratta infatti soltanto di chiedersi cosa potrebbe cambiare se questi interrogativi fossero posti in un contesto espressivo e comunicativo segnato dai nuovi media...

Solleviamo piuttosto alcuni interrogativi "nascosti", ossia quelle domande che potremmo definire "domande metanoetiche".

Queste "domande", che spesso restano nascoste *dietro* gli interrogativi filosofici tradizionali, possono essere infatti, almeno: Come siamo giunti a pensare in questo modo? Cosa ci permette di pensare in questo modo e di porre queste stesse domande? In base a quali pratiche di espressione del pensiero ci chiediamo "chi siamo?" Quali strade abbiamo battuto, quali pratiche ci hanno orientato ad assumere questo paradigma di pensiero piuttosto che un altro? Quali sono i paradigmi di pensiero che strutturano il

nostro pensato? Che relazione c'è tra il pensiero e le pratiche espressive e di elaborazione dell'informazione o di comunicazione che abbiamo adottato?

Attorno a queste domande pare ormai aperta la strada della ricerca filosofica, perlomeno riguardo a due grandi piste (senza dubbio interconnesse l'una all'altra):

a) lo studio antropologico che ci permetta di comprendere l'emergenza dell'*infosfera*;

b) il "costruzionismo critico" che permetta di elaborare una nuova filosofia della conoscenza come "ontologia della conoscenza", senza la quale vano sarebbe ogni tentativo di far sì che la "filosofia dell'informazione", come teoria unificata dell'informazione, possa divenire parte costitutiva e fondante della nostra *philosophia prima*¹.

1.1.2. MEDIA E MENTE

Oggi abbiamo a disposizione nuove tecnologie dell'espressione, della parola, delle immagini e della comunicazione. Si dice che siamo usciti dall'era gutenberghiana per entrare in quella degli *ipermidia* e della telematica.

Ciò ha spinto in questi ultimi dieci-quindici anni a prendere coscienza in modo rinnovato e radicale di quanto il rapporto mente-*medium* è l'ambito stesso in cui si sono definite forme di coscienza, assetti noetici ed epistemologici, assetti culturali, determinatisi nel corso della storia².

Le tecnologie della parola, dell'immagine e dell'espressione, i *media* della comunicazione non sono "enti" neutrali. Essi "plasmano" il pensiero umano, le forme dei saperi e della cultura.

1.1.3. LA MEDIAMORFOSI

La mutazione mediale, o mediamorfosi, comporta dal punto di vista filosofico perlomeno due questioni, che non è opportuno sottovalutare:

a) a livello "noetico": nel rapporto *medium*-mente vengono a costituirsi le pratiche stesse del pensiero, le forme del pensare. Le tecnologie dell'espressione, prima di tutto, sono gli ambienti in cui il pensare si "realizza" – virtualmente rispetto al mondo

¹ Si veda l'importante saggio di L. Floridi, *Philosophy and Computing. An introduction*, Routledge, London-New York 1999, nel quale delinea una esplorazione intelligente, critica e ad ampio raggio dei problemi della nostra "era digitale", oltre che un primo, sicuro passo in direzione utile a chiarire l'ampio spettro delle domande (legittime) che inevitabilmente caratterizzeranno qualsiasi tentativo di elaborare una futura "filosofia dell'informazione". Di quest'opera ho fornito una mia recensione nella Rubrica dello *SWIF*, alla pagina: <http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2000-11/floridi.htm>

² McLuhan, Ong, Goody, Havelock, Olson, Levy, De Kerckhove: ecco gli autori ormai "classici" che hanno contribuito all'affermazione di quest'approccio nuovo, in cui l'analisi storica ed antropologica s'incontra con la dimensione più strettamente "psicotecnologica".

fisico, ossia "culturalmente"³. Le nuove tecnologie mutano tale rapporto *medium*-mente, e se la filosofia è "ambientata" per sua natura all'interno della tecnica della parola orale e di quella scritta che destino potrà avere all'interno del nuovo ambiente mediale?

b) a livello "epistemologico": siamo orientati verso nuove maniere di intendere la conoscenza, la sua "costruzione" e la sua comunicazione. Le nuove tecnologie, lungi dall'essere semplici "sussidi", si rivelano sempre più luoghi in cui si affermano nuovi modi di conoscere, apprendere, dialogare, esse rappresentano i nuovi «anfiteatri della conoscenza»⁴. Come si ridefiniscono quindi gli assetti e i paradigmi epistemologici della conoscenza all'interno di questo nuovo "universo"?

Ecco la ragione per cui la maggior parte del dibattito attuale su queste faccende non si rivolge tanto al problema degli impieghi didattici (altrettanto centrale, peraltro), quanto a ciò che la "multimedialità" (o l'ipermedialità) oggi significa e rappresenta: ci si interroga sul valore simbolico e metaforico che questo termine comporta.

1.1.4.

Sul piano strettamente epistemologico, è da considerare infine l'apporto delle scienze cognitive. In esse si è fatto strada il "cognitivismo di seconda generazione", che nel dibattito internazionale viene indicato con il termine di costruttivismo, con taglio più o meno marcatamente socio-culturale⁵.

Inoltre, è fortemente in discussione il modello "reificato" nella teoria della conoscenza, di cui esponente non secondario fu certamente anche Popper, con la sua teoria della "conoscenza oggettiva". Sembra necessario un paradigma capace di comprendere meglio la non identità fra contenuto e processo di comunicazione⁶. In termini elementari, sembra che identificare la conoscenza con i contenuti informativi sia riduttivo e inadeguato rispetto alla complessità del processo in gioco.

³ Un'articolata riflessione su questo schema è da me espressa in *Lo statuto epistemologico della filosofia e le nuove tecnologie della comunicazione*, «Comunicazione filosofica. Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica» [<http://www.getnet.it/sfi/013.html>], n. 6, novembre 1999 (ISSN 1128-9082; indirizzo url: http://www.sfi.it/cf/archivio_cf/cf6/articoli/manara_fiuggi.htm).

⁴ Winograd-Flores 1986, Levy 1990, Maragliano 1994, Calvani-Varisco 1995, Turkle 1995.

⁵ Duffy-Jonassen 1992; Steffe-Gale 1995; Calvani-Varisco 1995.

⁶ Cfr. K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1975, cap. 3 (*Epistemologia senza soggetto conoscente*), pp. 149ss, con H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987, cap. 4 (*Percezione del futuro e futuro della percezione*), pp. 117-131 e cap. 5 (*Pensieri e note sulla cognizione*), pp. 132-151. Molto interessante è in proposito la metafora della "biblioteca" cui fan ricorso sia Popper che von Foerster, ma con paradigmi opposti.

1.2. Implicazioni teoretiche delle TIC

- A fianco del pensiero logico-deduttivo-lineare, che ha trovato la sua massima estrinsecazione nella stampa, si manifesta un ampliamento e un rafforzamento di un pensiero logico-associativo-reticolare e di un pensiero analogico-immaginativo e simbolico;

- Si afferma il paradigma della complessità e della multidimensionalità dei saperi, con la relativa tendenza all'a-centrismo e/o al pluricentrismo;

- Si manifesta una crisi delle gerarchie dei saperi (scienza e arte, saperi colti e mondani ecc.), affiancata da una apertura alla contaminazione transdisciplinare ed alla trasversalità;

- Complessità e multidimensionalità della conoscenza (Morin, Varela, Prigogine); conoscenza come attraversamento pluriprospettico (Wittgenstein);

- Recupero del corpo come macchina conoscitiva; tecnologie della "mente-corpo"; integrazione tra linguaggi analogici e digitali; conoscenza immersiva;

- Concezione multipla e distribuita della conoscenza e dell'apprendimento (Olson, Gardner, Cole, Bruner).

1.2.1. "CRISI" DELLA FILOSOFIA?

Con "crisi" ovviamente non si intende il "superamento" o la dismissione di un modello di pensiero. Si intende la perdita della sua (presunta) univocità e/o centralità, il suo essere rimesso in gioco assieme ad altri paradigmi e modelli.

Più che insistere sulla "crisi del razionalismo", e quindi sui presunti "rischi" per la filosofia, sarebbe opportuno comprendere meglio la plurivocità possibile e non undeterminata del pensiero umano, proprio sulla base della chiara comprensione storica dell'interdipendenza *media*-mente.

Se consideriamo con attenzione la pluralità delle pratiche, dei modelli di razionalità e di pensiero, che si sono sviluppati nel corso della storia della filosofia occidentale, apparirà chiaro che è assolutamente riduttivo pensare alla tradizione filosofica qualificandola come la tradizione del razionalismo "logico-deduttivo". E come si comprenderebbero, allora, i quadri concettuali aperti dagli aforismi, dai pensieri, dagli epistolari, dalle meditazioni, dal poema filosofico? Non tutti questi "generi" filosofici rimandano necessariamente a strutture argomentative; essi, piuttosto, dischiudono ampi spazi ad una razionalità guidata dall'immagine, questione che molto deve far riflettere su come, in questi casi, vanno a prodursi e a sedimentarsi le significazioni e le interpretazioni.

1.2.2. PENSIERO PER IMMAGINI E FILOSOFARE

L'immediatezza dell'immagine rende senza dubbio più veloci i processi cognitivi e l'elaborazione concettuale; sviluppa e rinforza il procedere inferenziale e l'induzio-

ne; favorisce il decentramento, il confronto, le connessioni, la reversibilità e la divergenza. Questi processi, già resi possibili all'interno della pratica della parola, risultano esaltati e rinforzati da una pratica mista. Pertanto, gli strumenti multimediali, che privilegiano il ricorso all'immagine visiva ed al suono, permettono il sorgere di costruzioni mentali, concettualizzazioni e significazioni complesse, dotate anch'esse di un apprezzabile spessore noetico e di un'alta carica comunicativa; caratteristiche, queste, del filosofare.

Si può dire che la nostra attività mentale, nel complesso, non potrebbe fare a meno delle immagini mentali. «Non esiste pensiero senza immagini», afferma De la Garanderie⁷, «l'immagine mentale è la *materia* della comprensione e della memorizzazione». Le immagini, siano esse auditive o visive, influenzano i nostri processi di pensiero, la nostra capacità di comprendere, di apprendere, di memorizzare, e via dicendo⁸.

Ma le caratteristiche del linguaggio delle immagini (auditive o visive che siano) sono assai diverse ed in molti tratti incommensurabili rispetto a quelle della parola. Così esse generano diverse attività mentali, diversi processi cognitivi e noetici, diverse forme di apprendimento, di comprensione e di interpretazione della realtà, soprattutto se le confrontiamo con quelle dei codici della lingua scritta.

Se univoco, l'apprendimento per immagini è un apprendimento "povero" rispetto a quello della parola: attenua la distanza tra esperienza diretta e mediata dal *medium* stesso, ed inoltre tende ad inibire il processo di rielaborazione e la possibilità di cogliere il significato delle esperienze audiovisive stesse, di interpretarne il senso. Ma è anche vero che l'apprendimento per immagini stimola e facilita una memorizzazione diversificata e più ricca, anche perché esso con immagini e suoni, fa appello più fortemente alle emozioni del ricevente, e l'emozione è senza dubbio una delle dimensioni fondamentali del processo stesso della memorizzazione.

L'educazione filosofica ha rappresentato uno sviluppo di questo dominio della parola, essendo centrata sulle capacità di concettualizzazione e di argomentazione. In particolare, essa sembra strettamente connessa allo sviluppo della scrittura, con la sua logica lineare, mediata e consequenziale.

Ma si è costituito, in alcuni casi, anche un vero e proprio "pregiudizio": «la nostra eredità razionalista ha condannato l'immagine mentale»⁹. Nella tradizione del

⁷ A. De la Garanderie, *I profili pedagogici. Scoprire le attitudini scolastiche*, La Nuova Italia, Firenze 1991, p. 55.

⁸ Di più, si può dire che «l'essere umano ha l'abitudine di alimentare il suo atto di riflessione tramite una categoria determinata di immagini di cui si può dire che finiscono per essere utilizzate in modo esclusivo», De la Garanderie, *I profili...*, cit., p. 53, e n.1: «Dopo un concerto, chi utilizza il metodo visivo evoca le immagini visive che la musica gli ha fatto riecheggiare. Dopo la visita ad un museo, chi utilizza il metodo auditivo evoca ciò che si è detto guardando le cose».

⁹ De la Garanderie, *I profili...*, cit., p. 54-55.

pensiero filosofico si incontra spesso la tendenza ad ignorare ed emarginare ciò che non è "logico", inteso come il ristretto territorio "razionale" nell'uso stesso della parola¹⁰.

Suoni e immagini, sono oggi invece ineludibilmente linguaggi elementari della comunicazione. Il linguaggio del cinema ("immagini parlanti in movimento") e quello audiovisivo in genere rappresentano la potente e inedita sintesi complessa dei codici comunicativi: parola, suono, immagini (la realtà virtuale coinvolge anche il "pensiero" motorio...).

1.2.3. L'ESSENZIALE NELLA PRATICA FILOSOFICA

Il rischio di *perdere la dimensione filosofica* del pensare deve essere considerato, ma non dipende dalla natura della pratica di espressione e di comunicazione cui faccio ricorso, e, in ultima analisi, non dipende affatto dalla natura delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

La dimensione filosofica consiste infatti nello "stile" e nella "prospettiva" con cui le pratiche espressive e di pensiero vengono messe in atto.

E lo specifico del pensare filosofico è solo la *prospettiva critica*, tesa a costruire *riflessioni*, è la "*fatica del concetto*", l'attenzione al *significare aperto*, a porre *domande e dubbi*, a offrire prospettive e risposte su cui continuare a *dialogare, discutere e ridiscutere*. Lo specifico del pensare filosofico è l'*interrogare radicale*.

Come non basta "leggere" o "imparare" un libro di filosofia per filosofare, così non è sufficiente un ipermedia di contenuto filosofico o la navigazione tra siti di filosofia per filosofare: ciò che è cruciale non è ovviamente il contenuto, né il *medium* in uso, quanto lo stile e la prospettiva della pratica.

La pratica filosofica è racchiusa integralmente nel "domandare tutto e tutto domandare". Nell'interrogare radicale, che mette in discussione, senza fermarsi, i presupposti stessi del suo operare, le sue stesse pratiche e le sue modalità di espressione, formazione del pensiero e comunicazione.

1.2.4. IL DOMANDARE FILOSOFICO E LA SUA NATURA "METAMEDIALE"

L'interrogare radicale, che opera all'interno della comunicazione filosofica come pratica fondativa, non dipende dalle pratiche espressive e dai *media*, non dalle stesse conoscenze che sono in gioco nel suo stesso costituirsi.

¹⁰ Ma non è questa certo l'unica tendenza nella storia del pensiero occidentale. Alle origini della storia del pensiero occidentale, nel mondo e nella cultura greca, potremmo trovare invece molte indicazioni di un intrecciarsi di campi e di interessi, dalla parola all'immagine, da questa alla forma e da tutte in direzione dell'armonia. Platone, per fare solo un esempio assai banale, poteva dire che la filosofia è la forma più alta di musica (*Phaed.* 61a): certo stabilendo in questo modo una gerarchia fra linguaggi espressivi, ma anche, nello stesso tempo, richiamando ad un loro ineludibile e profondo nesso.

Il pensiero filosofico non sembra riducibile ad una costruzione, un'esplorazione di territori di sapere, ma piuttosto ad un'esperienza. Far filosofia è incontrare la situazione "critica" cui si accenna nel celebre passo kantiano della *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui egli, per definire in che cosa consista la "posizione critica" e la "genuinità" della filosofia, sostiene che essa consista proprio nel non poter "agganciare" la sua posizione «a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra»¹¹: l'esperienza del filosofare fa perno sull'autonomia della sua stessa "posizione critica", il fatto che essa stia «salda, senza poter tuttavia trovare né appoggio, né appiglio in qualcosa che stia in cielo o in terra». «Il "che cos'è" della filosofia — se si vuole: il suo senso — sta anzitutto nel "come", ovvero nella riflessione-domanda sulla possibilità della sua forma che le conferisce internamente significato (la pone in essere)»¹².

Come il filosofo è qualcuno che "sa tutto, senza aver imparato niente" (il gentiluomo-filosofo, come dice Molière, *Les femmes savantes*): il filosofo ricerca, ma la sua verità non poggia da nessuna parte — certo non sui mezzi stessi della sua propria conoscenza. Proprio per questo non rifugge da alcuna tecnica espressiva, e le pratica, a sua convenienza, tutte, senza identificarsi in nessuna.

2. Le pratiche filosofiche e le nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione. Come le pratiche filosofiche si pongono entro il nuovo "anfiteatro della conoscenza"?

2.1. Una diversa prospettiva: la questione della comunicazione filosofica

Il fatto che le rivoluzioni della cosiddetta "multimedialità" e della telematica trasformino significativamente i nostri processi comunicativi spinge certo i filosofi, o gli

¹¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, sez. II, in *Fondazione della Metafisica dei costumi-Critica della ragion pratica*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1988, p. 121. Qui Kant fa riferimento alla fondazione ontoteologica del comportamento morale (qualcosa cui ci si possa "agganciare" nel "cielo"), o, in alternativa, la sua fondazione "empirica" (qualcosa su cui si possa "appoggiare" la filosofia sulla terra). E sta parlando del "dovere", la cui natura non è appunto fondata né su una credenza metafisica né su una empirica. Credo possiamo leggere correttamente la metafora kantiana riferendola alla filosofia in quanto tale, e non solo alla filosofia pratica. La ricerca filosofica è per sua natura autonoma: poggia solo su se stessa, poggia sulla umana capacità di autocoscienza e di metacognizione, sulla capacità autonoma di riflettere su di sé, sulle condizioni stesse del proprio operare e sulle proprie pratiche, cogliendone l'orizzonte e ponendo le più radicali domande di senso.

¹² F. Desideri, *Introduzione a I. Kant, Questioni di confine*, Marietti, Torino 1990, p. XIII.

insegnanti di filosofia, a occuparsi anche di queste nuove frontiere. Si tratta insomma di porre con rigore la questione se e come l'insieme delle pratiche filosofiche possano essere in genere trasformate dai mutamenti noetici, cognitivi e relazionali posti in essere da queste nuove tecnologie. Ho messo a tema altrove¹³ alcuni aspetti del problema di come affrontare i mutamenti epocali in corso nei sistemi di comunicazione della costituenda "società dell'informazione".

La questione del rapporto tra TIC e filosofia può però essere affrontata non solo partendo dall'esterno (ossia dalla ricerca antropologica e dalla "filosofia dell'informazione"), ma può essere considerata anche muovendo dall'interno del campo disciplinare, ossia considerando la questione dal punto di vista delle pratiche filosofiche e del loro porsi in essere all'interno del nuovo "anfiteatro della conoscenza" fornito dalle TIC.

Una pista di ricerca che sicuramente si apre dinanzi a noi è quella che consiste nel considerare la molteplicità delle pratiche filosofiche e di studiarne le interfacce con le tecnologie dell'espressione e della comunicazione utilizzate, o le variabili comunicative in atto nel momento della loro "immersione" entro le TIC; ma soprattutto è interessante l'indagine attorno alla questione di coglierne la possibile apertura alla "comunicazione etica" (come distinta dalla comunicazione di sapere) (alla luce di quel che sostengo anche sotto al punto 2.2).

Ma questo diverso "punto di vista", altrettanto significativo ed importante dell'altro, sembra consistere nel considerare con rinnovata attenzione a) la questione dello "statuto epistemologico della filosofia" e b) la questione della natura e gli assetti del problema della comunicazione all'interno delle pratiche filosofiche.

Dal testo della *Lettera VII del corpus Platonium* fino a oggi, del resto, la ricerca filosofica non ha smesso di porsi l'interrogativo fondamentale sulla natura delle sue pratiche, sulla sua "comunicabilità" e sulla sua natura in relazione al territorio della conoscenza scientifica.

¹³ O meglio, ho iniziato farlo, e precisamente in: *Insegnamento della filosofia e comunicazione multimediale*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», N.S., 153 (1994), pp. 33-48; *Didattica della filosofia e multimedialità*, «Orientamenti Pedagogici», XLIV, 2 (260) (1997), pp. 429-452 (una versione leggermente ridotta è apparsa anche nel «Bollettino della Società Filosofica Italiana», N.S., 160 (1997), pp. 41-62); *Didattica della filosofia e comunicazione multimediale*, «Comunicazione Filosofica. Rivista telematica di Ricerca e Didattica Filosofica» [http://www.getnet.it/sfi/013.html], n. 2, novembre 1997. Si v. anche però gli acuti scritti di L. Floridi, *L'estensione dell'intelligenza. Guida all'informatica per filosofi*, Armando Armando, Roma 1996 e *Internet*, Il Saggiatore, Milano 1997.

2.2. "Statuto epistemologico" della filosofia, filosofare e nuove tecnologie

Porre il problema dello "statuto epistemologico" della filosofia di fronte alle nuove tecnologie può essere una maniera decettiva di porre la questione. Lo stesso, se dicessimo che lo spazio multimediale «è un modello di filosofia» (Maragliano). Come se le filosofie fossero determinate *univocamente* dal mezzo di espressione e dalle tecnologie della comunicazione entro cui vengono ad essere.

È vero, prima di tutto, che ci possono essere almeno due modi di intendere la ricerca filosofica, e sostanzialmente, anche due modi diversi di accedere alla Filosofia. Il primo è quello che si qualifica attribuendo alla Filosofia un significato di tipo "dottrinale". La Filosofia, da questo punto di vista, è un sapere tra i saperi o anche una tecnica per l'elaborazione di un sapere particolare in mezzo a tanti altri saperi. Una tecnica che permette di costruire il discorso, sulla base del quale si dà poi conoscenza o sapere, o sulla base del quale si fanno circolare informazioni. E questa prima prospettiva può poi dividersi a sua volta in due direzioni diverse. Di fatto la Filosofia è stata sempre più nell'età moderna un ripensare se stessa, quindi l'oggetto del discorso è la propria stessa storia, la storia della propria tradizione, ed ecco allora la storia della Filosofia o la storia delle idee. D'altra parte questo sapere che si elabora con una prospettiva particolare, può anche essere orientato alla trattazione di problemi, i più disparati. Filosofia come un sapere tra i saperi, quindi, al cui interno si opera la distinzione tradizionale tra Filosofia intesa come ricerca storica, e la Filosofia come teoresi, o problematizzazione. Abbiamo anche a livello disciplinare in Università l'ipostatizzazione di queste due branche della ricerca, che abbiamo ereditate dalla tradizione come nettamente distinte. E il grande dibattito cui senz'altro molti di noi hanno assistito s'è appunto centrato sul presunto conflitto tra la "storia della filosofia" e la filosofia "analitica", o filosofia *tout court*. Ma non è proprio vero però che queste siano due prospettive alternative, perché entrambe partono dallo stesso comun denominatore: la filosofia è un sapere.

E poi, c'è un'altra possibile maniera di guardare alla filosofia. C'è un'altra possibile concezione della Filosofia: la Filosofia intesa come un'attività, non come una dottrina, un sapere fra i saperi. La Filosofia intesa come pratica, come esercizio del pensiero, ma anche come maniera di essere, come modo di vivere. Tutto sommato questa distinzione è abbastanza antica: se ci pensiamo, la ritroviamo anche in Platone, che tra l'altro è uno dei protagonisti proprio della conquista della consapevolezza profonda del legame fra tecnologia della scrittura e pensiero. Nella *Lettera VII*, e in altri luoghi dei dialoghi, Platone ci testimonia che la Filosofia è fatta di un lungo, rigoroso, duro esercizio dialettico, faticosissimo, ma che essa non si identifica con questo "controllo del discorso", con questa "tecnica" della dialettica, del dialogare; la Filosofia è qualcosa di più. Ci dice che la Filosofia «non è una scienza come le altre», «non si può in alcun modo comunicare», è come «una fiamma che si accende da un fuoco che balza, nasce

d'improvviso nell'anima»¹⁴. Insomma il filosofare è un'esperienza interiore, personale, unica, e non si identifica con i tentativi di concettualizzare, definire, trasformare in un sapere che possa essere trasmesso. Essa non sarebbe pertanto un "discorso" su qualcosa, ma proprio l'esercizio di un modo di esistere, di vivere¹⁵. Platone, poi, è proprio colui che tra l'altro, come sappiamo, ha elaborato la sua ricerca e la comunica muovendo all'interno di un paradigma, che è quello permesso dalla scrittura, e del paradigma della logica argomentativa che lo descrive. Il suo è il primo modello organico di scrittura filosofica nella tradizione, e la discussa polemica da lui condotta nei confronti della scrittura, che pure utilizza, non è così paradossale come potrebbe sembrare, perché è proprio così che egli riesce a cogliere lo specifico della pratica filosofica: su questo crinale difficile per cui l'esperienza della Filosofia è sì come una ricerca conoscitiva fra altre ricerche, una ricerca particolare tra altre, ma è anche e soprattutto un'esperienza, esercizio di pensiero di natura diversa rispetto alle esperienze della ricerca conoscitiva. La dottrina platonica relativa alla distinzione tra *noesis* e *dianoia* è abbastanza nota, ed importante, come quella husserliana tra *noesis* e *noema*.

Così, quando Ong sostiene che «L'esistenza stessa della filosofia e di tutte le scienze e le "arti" [...] dipende dalla scrittura» e che ciò significa che essa è prodotta «non dalla mente umana senza aiuti, ma dalla mente che usa una tecnologia profondamente interiorizzata, incorporata nei processi mentali stessi»; e conclude sostenendo che «La filosofia [...] dovrebbe avere più consapevolezza di essere un prodotto tecnologico, il che significa un tipo speciale di prodotto molto umano. La logica stessa emerge dalla tecnologia della scrittura»¹⁶, egli si riferisce in tutta evidenza alla *filosofia* intesa nel *primo* dei due significati sopra esposti. In questo senso essa ha uno statuto epistemologico connesso con le tecnologie dell'espressione e della comunicazione in cui è posta in essere.

Ma nello stesso tempo, il *filosofare*, se lo intendiamo come si è detto sopra, ossia come "interrogare radicale" è l'esporsi ad un pensiero che non si conclude nell'esercizio del conoscere e del sapere, perché in esso è trasceso. E qui, "trascendere" non può essere inteso affatto come l'andare oltre, della tradizione ontoteologica, quanto come lo "scendere-tra" del pensiero nei mezzi di comunicazione. Questa pratica del pensiero, nella terminologia platonica, anche se forse in un senso anche non strettamente platonico, appunto, si esprime nel termine *dia-noia*. Il fatto che la nostra mente possa essere plasmata dalle più diverse tecnologie della comunicazione può farci comprende-

¹⁴ Cfr. *Lettera VII*, 341c-e.

¹⁵ A questo proposito non posso non rimandare agli acuti e straordinari studi di P. Hadot, tra cui ricordo almeno *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1986 e *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

¹⁶ Ong 1986, p. 238.

re non solo la plurivocità delle *filosofie* possibili, ma anche l'unità del *filosofare* (*noesis*) come possibile orizzonte/soglia¹⁷ del pensiero di poter-essere-altro rispetto ai sistemi conoscitivi ed ai saperi in cui si estrinseca ed ai *media* in cui li ha espressi.

Il che, naturalmente, non significa affatto introdurre uno iato tra *filosofia* e *filosofare* (così come tra filosofia e scienze, dopotutto) quanto piuttosto salvaguardare appunto la natura del pensare e quella del sapere, come distinti e interrelati nello stesso tempo¹⁸. L'*ethos* del filosofare, in conclusione, può avere un suo "statuto", ma esso, come tale, pertiene al vivere più che al sapere.

2.3. La comunicazione filosofica e le TIC

Quanto spero si sia potuto cogliere nella maniera con cui abbiamo posto le questioni del rapporto tra filosofia e tecnologie dell'informazione e della comunicazione permette interessanti considerazioni sui luoghi e gli spazi del filosofare.

Una prima serie di riflessioni sul problema della natura del comunicare filosofico ho tentato di esprimere, ad ampio raggio, in un saggio cui rimando¹⁹. Qui propongo solo alcune osservazioni che ritengo prioritarie rispetto alla possibile "babele" di riflessioni che questi interrogativi inevitabilmente generano.

All'interno dell'orizzonte assai ampio di possibilità e di pratiche fornite dalla moltiplicazione dei *mezzi* di espressione e di comunicazione, delle stesse *tecnologie* dell'espressione e della comunicazione, la pratica filosofica non rischia di perdersi, se non identificandosi univocamente con questo o quel sistema logico, con la sua relativa interfaccia con la mente che è la tecnologia dell'espressione e della comunicazione in cui esso si è espresso.

Non vedo pertanto altra possibilità per chi pratica il filosofare se non quella di rischiare di "immergersi" nelle nuove tecnologie, nel farne pratiche di comunicazione, senza dismettere il proprio *habitus*, che è quello di praticare la "soglia" delle tecnologie della comunicazione. Comunicare filosoficamente significa non mirare né al contenuto

¹⁷ Cfr. le importanti riflessioni di Carlo Sini, almeno in: *Pensare il progetto*, tranchida, Milano 1992; *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari 1994; *Etica e scrittura*, Laterza, Bari 1996. In questi scritti Sini comunica una pratica di pensiero teoretico che si può definire "etica della scrittura" nel senso che entro le pratiche della scrittura si delinea il profilo di un essere-altro del filosofare (*ethos* filosofico propriamente detto) rispetto alle pratiche comunicative stesse, ed alla "filosofia" intesa appunto come dato culturale o "dottrina".

¹⁸ Rielaboro qui alcune riflessioni già espresse in *Lo statuto epistemologico della filosofia e le nuove tecnologie della comunicazione*, v. sopra n. 3, che contiene anche una bibliografia ragionata.

¹⁹ Ho iniziato ad affrontare la questione della comunicazione filosofica in *Note sul problema della comunicazione filosofica*: v. sopra.

né al processo (facendoli salvi entrambi), quanto mirare alla coscienza dell'essere immersi in una pratica, quale che essa sia.

Alcune pratiche comunicative che sembrano "fertili" di nuovi sviluppi sono quelle in cui la macchina non si sostituisce all'interattività umana, l'unica reale e diretta. Così, per fare un esempio, le pratiche di scrittura che si sperimentano in quella "seconda oralità" che è la scrittura nelle *chat*, che non divengono *chat* "filosofiche" perché si parla di qualche particolare tema per sua natura "pertinente alla filosofia", ma possono diventare tali per lo stile del dialogare, per le caratteristiche filosofiche della dialettica, ma ancor prima, dell'ascolto, in sostanza la comunicazione del pensiero, o la conversazione "pensata" e che "cambia la vita" tra i due interlocutori. Per non parlare dell'universo del virtuale, come possibilità "reale" e tutt'altro che fittizia²⁰. Ed altre, sicuramente.

Sono convinto che l'ambiente di comunicazione messo in essere dalle TIC possa essere quell'agorà in cui le persone possono oggi incontrarsi e dialogare, se vogliono, anche *filosoficamente*. Ma questo dipende dalla natura degli interlocutori, ovviamente, non dal mezzo o dall'ambiente stesso che praticano. Nell'agorà ateniese un sacco di persone circolavano facendo tutt'altro che filosofare, e ancor meno pensare, come è noto.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- A.N. Applebee, *Writing and Reasoning*, «Review of Educational Research», 54, 4 (1984), pp. 577-596
- E. Barrett, *Sociomedia, Multimedia, Hypermedia and the Social Construction of Knowledge*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994.
- A. Calvani-B.M. Varisco (a cura di), *Costruire/decostruire significati. Ipertesti, micromondi e orizzonti formativi*, Cleup, Padova 1995
- T.M. Duffy-D.H. Jonassen (eds), *Constructivism and the Technology of Instruction, A Conversation*, N.J. Erlbaum, Hillsdale 1992
- D. De Kerckhove, *Brainframes: mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna 1993
- D. De Kerckhove, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995
- D. De Kerckhove, *Connected intelligence: the arrival of the web society*, Kogan page, London 1998
- D. De Kerckhove, *La pelle della cultura: un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, Costa & Nolan, Genova 2000
- D. De Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, Testo & Immagine, Torino 2001
- J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Angeli, Milano 1987
- J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988
- J. Goody, *Il suono e i segni: l'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano 1989

²⁰ Cfr. in particolare Levy 1997. Sul tema della conversazione che cambia la vita cfr. T. Zeldin, *La conversazione. Di come i discorsi possano cambiarci la vita*, Sellerio, Palermo 2002.

- J. Goody, *L'ambivalenza della rappresentazione: cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli, Milano 2000
- J. Goody, *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- J. Goody-I. Watt, *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in P.P. Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna 1973
- E. A. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in occidente*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1987
- E. A. Havelock, *La Musa impara a scrivere*, Laterza, Bari 1995
- E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Bari 1996
- E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Bari 1999
- P. Levy, *Le tecnologie dell'intelligenza*, A/Traverso, Bologna 1992
- P. Levy, *Intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996
- P. Levy, *Virtuale*, Cortina, Milano 1997
- P. Levy, *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano 1999
- R. Maragliano, *Manuale di didattica multimediale*, Laterza, Bari 1994
- M. McLuhan, *Il medium e il messaggio*, Feltrinelli, Milano 1968
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1974
- M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976 (1995⁵)
- M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando, Roma 1986
- M. McLuhan, *Understanding media: the extensions of man*, Routledge, London-New York 2002
- D. R. Olson, *The world on paper: the conceptual and cognitive implications of writing and reading*, C.U.P., Cambridge 1994
- D. R. Olson, *Cognitive development: the child's acquisition of diagonality*, Mahwah, New York 1997
- D. R. Olson-N. Torrance (a cura di), *Alfabetizzazione e oralità*, Cortina, Milano 1995
- W. G. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986
- W. G. Ong, *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989
- L.P. Steffe-J. Gale (eds), *Constructivism in education*, N.J. Erlbaum, Hillsdale 1995
- S. Turkle, *Life on the Screen*, Simon & Schuster, New York 1995
- T. Winograd-F. Flores, *Understanding Computers and Cognition, a New Foundation for Design*, Ablex, Norwood, N.J 1986; trad. it. *Calcolatori e conoscenza*, Mondadori, Milano 1987

Università degli Studi di Messina
 Dipartimento di Filosofia
 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
 Armando Siciliano Editore - Messina
 Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin"

Società Filosofica Italiana
 SFI - Sezione di Messina
 Fondazione Bonino-Pulejo
 A.I.F.- sezione di Messina

EINSTEIN E LA RELATIVITÀ CENTO ANNI DOPO

3-5 Marzo 2005

Aula Magna dell'Università di Messina

PROGRAMMA

Giovedì 3 Marzo

Ore 9:00

Presiede: Girolamo Cotroneo (Univ. di Messina)
 Saluto delle autorità

Relazioni:

G. Wolters (Univ. di Konstanz), *Mach e Einstein*
 G. Boniolo (Univ. di Padova), *La relatività speciale: da Lorentz alla comprensione attuale*
 C. Bernardini (Univ. di Roma "La Sapienza"), *Considerazioni sulla Relatività*
 Comunicazioni e interventi

Ore 16:00

Presiede: Francesca Bonicalzi (Univ. della Calabria)

Relazioni:

M.R. Abramo (Univ. di Messina), *Einstein per Meyerson e Bachelard*
 G. Giordano (Univ. di Messina), *Einstein per Popper e i post-popperiani*
 R. Maiocchi (Univ. Cattolica -Milano), *Einstein in Italia*
 Comunicazioni e interventi

Venerdì 4 Marzo

Ore 9:00

Presiede: Giusi Furnari (Univ. di Messina)

Relazioni:

P. Greco (SISSA-Trieste), *Il sogno di Einstein*
 E. Giannetto (Univ. di Bergamo), *Poincaré e Einstein*
 G. Gembillo (Univ. di Messina), *Galileo e Einstein "miti" del nostro tempo*
 Comunicazioni e interventi

Ore 16:00

Tavola rotonda: *Insegnare Einstein oggi*

Partecipano: Riccardo Govoni, Elio Parisi, Giovanni Florio, Francesco Santoro, Carmelo D'amico

Ore 18:00

Assemblea annuale della Società Filosofica Italiana

Ore 21:00

Concerto del Maestro Giovanni Renzo: *La musica e le stelle*

Sabato 5 Marzo

Ore 9:00

Presiede: Mauro Di Giandomenico (presidente della S. F. I.)

Relazioni:

A. Agodi (Univ. di Catania), *Alcuni aspetti della Relatività*

F. Selleri (Univ. di Bari), *Esistono alternative alla teoria della relatività speciale?*

G. Giorcello (Univ. di Milano), *Le prime interpretazioni della Relatività*

Interventi e comunicazioni: C. Altavilla, A. Anselmo, A. Bellantone, G. Blundo, F. Brezzi, F. Crapanzano, F. Crispini, S. Di Bella, P. Di Giovanni, D. Donato, R. Faraone, F. Gembillo, G. Gregorio, V. Maimone, F.C. Manara, D. Massaro, L. Nucara, E. Paolozzi, G. Piaia, L. Reverberi, F. Rizzo, M. Ruggeri, E. Scarcella, E. Spinelli, F. Stramandino, F. Tedesco, C. Tatasciore, P. Venditti.

AVVISO IMPORTANTE

Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite sul prossimo numero del «Bollettino», ma soprattutto, in tempo reale sul nostro sito Internet (www.sfi.it), che vi preghiamo quindi, se interessati, di voler controllare regolarmente.

Iscrizioni al Convegno: La quota di partecipazione al Convegno è di 20 Euro per i non Soci e dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o villa Mirafiori – Via Nomentana 118 – 00161 Roma, indicando nella causale “Convegno Nazionale SFI 2005”; è possibile iscriversi anche direttamente a Messina, in apertura dei lavori del Convegno.

Comunicazioni: Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Convegno, dovrà essere predisposto per la stampa, dovrà essere contenuto entro i 10.000 caratteri e dovrà pervenire improrogabilmente entro e non oltre il 20 febbraio 2005, unitamente al relativo floppy disk al seguente indirizzo: Prof. Giuseppe Gembillo, c/o Dipartimento di Filosofia, via Concezione 10, 98122 Messina. Il testo può essere inviato anche per posta elettronica con il relativo file in attachment, all'indirizzo e-mail: gembillo@unime.it. Al testo dovrà essere allegato un *abstract* della lunghezza massima di 10 righe. Non verranno

accettati testi vergati a mano, illeggibili o incomprensibili, o con correzioni o annotazioni marginali.

Un'apposita commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Convegno e alla successiva pubblicazione in volume.

Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione.

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

Per informazioni contattare: Prof. Giuseppe Gembillo, c/o Dipartimento di Filosofia, via Concezione 10, 98122 Messina (gembillo@unime.it); oppure la Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19) allo 06-8604360 (carlaguetti@sfi.it).

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Quale metafisica?

In margine ad un recente convegno urbinato

L'interrogazione sul significato della metafisica acquista quasi inevitabilmente, agli occhi dei nostri contemporanei, un carattere di inattualità. La negazione radicale della metafisica o l'allontanamento da essa, operati da buona parte della filosofia e della teologia novecentesca, appaiono, infatti, ancora troppo vicini temporalmente e continuano ad alimentare in larghi settori della cultura contemporanea una diffidenza, spesso irreflessa, verso questo tema. Dal punto di vista filosofico un simile atteggiamento è dovuto, più che all'evidenza logica delle argomentazioni antimetafisiche (per es. quelle del neo-positivismo), al filone "decostruttivistico" della filosofia contemporanea (Nietzsche, Heidegger), per il quale la metafisica appare in ogni caso superata o mediante un atto di auto-affermazione volontaristica dell'uomo, oppure come "destino" ineluttabile che segna la successione delle epoche storiche e indirizza nuovamente alle origini del pensiero filosofico. Quest'ultima forma di negazione della metafisica, che trova le sue radici nello storicismo ottocentesco, ha riscosso un'indubbia fortuna anche in Italia, non in ultimo perché interpreta la fine della metafisica alla stregua di un evento storico che, una volta prodottosi, non può più essere revocato. Si tratterebbe, in altri termini, di un *fait accompli* che sarebbe più utile registrare piuttosto che sottoporre ad infinite variazioni interpretative. Da questo dipende, peraltro, l'impressione talora sconcertante che si ricava dalle molte discussioni attuali che elevano la fine o la crisi della metafisica ad argomento autonomo e che per lo più, quando non costituiscono un potente incentivo alla *ignava ratio* di kantiana memoria, invitano senz'altro a riprendere con decisione il tema della metafisica. In questo senso non manca certo una ricca tradizione storica alla quale rifarsi e che è auspicabile trovi una sua adeguata risonanza negli insegnamenti di metafisica che sempre più spesso sorgono all'interno dei rinnovati corsi di laurea in filosofia nelle università pubbliche.

A partire da questo sfondo problematico, ma anche dalla convinzione della perdurante significatività della questione metafisica, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Italo Mancini" di Urbino ha dedicato nei giorni 17 e 18 settembre 2004 il suo seminario annuale al tema *Quale metafisica?* Ad introdurre i lavori, coordinati da Piergiorgio Grassi (Università di Urbino) e da Virgilio Melchiorre (Università Cattolica di Milano), sono stati invitati quattro sicuri esperti dell'argomento: Vincenzo Vitiello (Università di Salerno), Mario Micheletti (Università di Siena-Arezzo), Enrico Berti (Università di Padova) e Piero Coda (Pontificia Università Lateranense di Roma). L'intento del seminario è stato quello di offrire un panorama su alcune attuali prospettive di lettura della questione metafisica, orientando la discussione, in particolar modo, sul rapporto tra metafisica e religione e tra metafisica e teologia.

Il contributo di Vincenzo Vitiello (*La metafisica del Tu*) ha delineato un suggestivo percorso all'interno della storia della metafisica occidentale, articolato in tre tempi. Ad una «metafisica della necessità» che sarebbe caratteristica del pensiero filosofico greco (da Parmenide fino ad Aristotele), ma anche del pensiero cristiano da Agostino fino a Tommaso, succede in epoca moderna una «metafisica dell'autobiografia» che si fonda sul presupposto idealistico esplicitato da Descartes e portato a compimento da Hegel. Questi due paradigmi di metafisica appaiono, secondo Vitiello, radicalmente insufficienti nella risposta alla domanda sull'essere: l'uno perché interpreta l'essere esclusivamente alla luce del concetto di realtà, lasciandone impensata la possi-

bilità; l'altro perché riduce la realtà dell'essere alla rappresentazione soggettiva. L'insufficienza di questi due paradigmi mette in luce una questione interpretativa legata alla lettura heideggeriana della metafisica come «onto-teo-logia», della quale Vitiello appare chiaramente debitore. La questione, lungamente dibattuta, è se il superamento (*Überwindung*) della metafisica costituisca la fine della metafisica come tale, oppure apra ad un altro e diverso modello di pensiero metafisico. Vitiello propende chiaramente per quest'ultima possibilità, riferendosi a quella che egli chiama la «metafisica del Tu», ovvero a una metafisica che fa venire al linguaggio la Differenza pur senza oggettivarla. A partire da questo punto Vitiello ha indicato un arduo percorso teoretico in direzione del cristianesimo, inteso come «metafisica della radicale alterità di Dio». Si tratta di un percorso che, mutati i termini, appare non troppo dissimile da quello delle novecentesche teologie della differenza (in particolare della teologia dialettica) e che, tuttavia, attende di essere debitamente articolato per scorgerne a pieno la relazione con aspetti fondamentali della dottrina cristiana come quello della trinità.

Di diversa impostazione l'intervento di Mario Micheletti (*La rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica*), che ha presentato un'accurata e puntuale rassegna storiografica sulle principali posizioni della filosofia analitica contemporanea riguardo al tema della teologia naturale. In particolare, si è mostrato come questa ripresa non sia sorta tanto da una «difesa sistematica della possibilità e della legittimità della metafisica come tale», quanto da una discussione critica degli argomenti portati contro la teologia naturale da Hume e Kant, discussione che ha l'obiettivo di evidenziare l'insufficienza di tali argomenti e, al tempo stesso, la «consapevolezza delle inevitabili implicazioni metafisiche degli argomenti pro o contro la realtà divina». In generale, la rinascita della teologia naturale, nei molti autori che ne sono protagonisti (P. Geach, R. Swinburne, B. Davies, J. Haldane, B. Miller, G. J. Hughes, S. T. Davis, D. Braine, W. L. Craig, A. Kenny), è consapevole delle critiche alla pretesa fondazionalistica della filosofia che provengono dalle filosofie della religione d'impronta wittgensteniana e dal duplice rischio, da esse paventato, sia di un'indebita razionalizzazione della credenza religiosa che di una relativizzazione della certezza di quest'ultima. È stato soprattutto Alvin Plantinga, il maggiore rappresentante della cosiddetta epistemologia riformata, a suggerire la possibilità di una funzione della teologia naturale indenne dai rischi dell'evidenzialismo e del fondazionalismo classico. Secondo Plantinga, come Micheletti ha messo in luce, «gli argomenti teistici, pur non essendo necessari per la razionalità della credenza in Dio, possono essere formulati per conseguire obiettivi diversi: per scopi apologetici, per rafforzare la propria fede vacillante, per pervenire a una certa posizione sul problema di Dio in mancanza di un punto di vista iniziale, per rispondere a questioni filosofiche non altrimenti trattabili, per trasformare al modo tomistico la credenza in *scientia*». In questa direzione un elemento indubbiamente sorprendente è proprio la vicinanza alle conclusioni dell'Aquinate manifestate da quei filosofi analitici che indagano attorno al problema delle prove dell'esistenza di Dio e a quello degli attributi divini.

Di natura ancora diversa è stato l'intervento di Enrico Berti (*Metafisica debole?*), il quale ha offerto una sintesi della propria concezione della metafisica a partire da una lunga consuetudine con la storia del pensiero filosofico. Il punto di partenza è costituito dall'essentializzazione del complesso dottrinale della «metafisica classica» (Platone, Aristotele), operata da alcuni esponenti novecenteschi del pensiero metafisico. In particolare, Berti ha ricordato la riduzione della metafisica ad un unico principio, proposta da Marino Gentile: quello della cosiddetta «problematicità dell'esperienza». In esso il primo termine indica «la non assolutezza, la mancanza di autosufficienza e la dipendenza da altro», mentre il secondo rimanda alla totalità di ciò che è umano, esistenza, società, storia, scienza, ecc. Una simile riduzione non consente più alla metafisica, per riprendere il linguaggio dell'epistemologia contemporanea, di essere una teoria «forte», cioè una teoria ad alto contenuto informativo ma facilmente confutabile, bensì di diventare una teoria

«debole», ovvero una teoria a basso contenuto informativo, ma, in compenso, difficilmente confutabile. La problematicità dell'esperienza, così, se per un verso rinuncia a difendere le complesse dottrine che la metafisica ha elaborato nella sua storia, per l'altro si attesta su un caposaldo che appare difficilmente confutabile, dal momento che farlo significherebbe niente di meno che dimostrare l'assolutezza dell'esperienza umana. In questo senso la metafisica si spoglia della sua pretesa epistemologicamente forte per assumere le vesti di una «metafisica umile» o «povera» o ancora «semplice», che rispetta il ruolo autonomo delle scienze, «aprendo persino uno spazio alla fede, senza presupporla e senza pretendere di fondarla». A partire da qui è possibile ritrovare, secondo Berti, anche una consonanza con alcuni rappresentanti del pensiero post-metafisico (G. Vattimo), per i quali la rinuncia alla pretesa sistematica del pensiero non rimanda semplicemente al relativismo, ma alla consapevolezza del carattere di dipendenza dell'esperienza.

L'ultima relazione, affidata a Piero Coda (*Metafisica e trinità*), si è incentrata su un tema decisivo per la teologia cristiana occidentale, quello del rapporto tra metafisica dell'essere e rivelazione trinitaria di Dio. Tema decisivo e irrinunciabile (come è stato ricordato da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, nn. 93-94), ma anche estremamente complesso, non in ultimo a causa delle molte sedimentazioni interpretative che vi si sono addensate nel corso dei secoli. Lasciando sullo sfondo il tema nella sua generalità e i delicati problemi ermeneutici che solleva – e cioè quanto e come la precomprensione metafisica abbia interagito con la formulazione dogmatica della dottrina della trinità, ma anche quanto e come quest'ultima abbia, a sua volta, interpellato la prima –, Coda ha scelto di focalizzare nella sua relazione il contributo di Tommaso d'Aquino. Si è trattato, in realtà, di una tematizzazione dell'avanzamento dal punto di vista metodologico che la teologia dell'Aquinate presenta, a questo riguardo, rispetto a quella di Agostino e di Dionigi l'Areopagita. Coda ha così illustrato sinteticamente il significato dell'incontro tra metafisica classica e rivelazione mosaico-cristiana in Agostino, per poi mostrare come la dicotomia *scientia/sapientia*, ancora presente in quest'ultimo, sia superata da Tommaso assumendo la rivelazione come un contenuto conoscitivo. Al tempo stesso, egli supera il divieto dionisiano a pensare le relazioni trinitarie, pur mantenendo la dimensione apofatica. Proprio nella tensione fra la contemplazione del mistero trinitario e la permanenza del mistero stesso Coda ha ravvisato l'elemento di maggiore interesse del metodo teologico tommasiano, certamente suscettibile di ulteriori approfondimenti.

Il quadro emerso dall'insieme delle relazioni – arricchito ulteriormente dalla discussione avviata da parte dei molti partecipanti al seminario (va ricordato inoltre che gli *Atti* del convegno, assieme ad altri contributi sul medesimo tema, saranno pubblicati in «Hermeneutica», 2005) – manifesta sensibili differenze teoriche, ma suggerisce anche una certa coerenza per quanto riguarda il rapporto tra metafisica e teologia cristiana. Pur a partire da approcci diversi, infatti, la funzione che la metafisica ha storicamente assolto in rapporto alla teologia – e cioè quella di offrire una giustificazione razionale alla pretesa veritativa del cristianesimo – sembra ricevere (forse con la sola eccezione della prospettiva di Vitiello) una sostanziale conferma. Ovviamente una simile conferma tiene conto delle critiche alla metafisica sviluppate dalla modernità filosofica e, superandole, ne conserva la lezione al fine di precisare meglio la sua funzione nei confronti della teologia. Così, la metafisica non assurge più a sapere incontrovertibile che sequestra il compito critico della teologia e svuota tendenzialmente di significato la fede, com'è accaduto con il razionalismo di varia natura, ma, definendo in modo autonomo il proprio oggetto, si apre alla mediazione del discorso religioso. È appunto quello che è accaduto nell'incontro tra metafisica classica e cristianesimo, ove la teologia naturale platonico-aristotelica fu accolta dai primi pensatori cristiani per criticare la teologia mitica dei Greci, ma venendo al tempo stesso arricchita e trasformata per mezzo del teismo ebraico-cristiano. Rimane semmai da constatare come alla rinnovata disponibilità da parte filosofica a tematizzare la questione della metafisica in termini positivi

non sembri ancora far riscontro, soprattutto in ambito italiano, un'uguale disponibilità da parte teologica. Ciò può apparire sorprendente, ma non lo è, considerato il peso che la svolta linguistica del Novecento ha esercitato a vario titolo sulla teologia contemporanea e la difficoltà, sollevata da un'indebita accentuazione del significato “pratico” della teologia, nel rimettere a tema questioni schiettamente speculative come l'esistenza o la natura di Dio: questioni alle quali certamente, almeno nel confronto tra teologia e filosofia, è difficile negare una rilevanza decisiva.

Andrea Aguti

International Symposium

Organizzato dalla “Croatian Philosophical Society” – Filozofski fakultet di Zagreb – si svolto a Cres-Hrvatska dal 20 al 22 settembre nell'ambito del 13. Days of Frane Petrić, il *Symposium* Internazionale sul tema: *Philosophy and Education in Contemporary Society*.

Dal 23 al 24 settembre è proseguito il “Regular annual Theme” – *Petrić and Renaissance Philosophical Traditions* – con la partecipazione di numerosi studiosi europei e del Prof. Eugene E. Ryan della “East Carolina University”, Grenville, USA (President Committee Prof. Ph. D. Milan Poli?).

I relatori iscritti ed invitati hanno affrontato l'argomento del *Symposium* ed è a tutt'oggi possibile consultare il calendario anche tramite il sito internet della “Croatian Philosophical Society”. Le giornate sono state organizzate e seguite con precisione e puntualità ed una pubblicazione in sintesi dei contributi – in diverse lingue – è già stata presentata. In futuro saranno peraltro prodotti gli *Atti* dei lavori.

Tra i partecipanti numerosi i componenti dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie. M.me L. Dreyer (direttore della redazione) nel prossimo «Bollettino dell'AIPPh» pubblicherà una sintesi degli interventi.

Riccardo Sirello

LE SEZIONI

Le sezioni SFI intorno a un tavolo: organizzazione, progetti e prospettive comuni

Su iniziativa e invito del Presidente della nostra Associazione, Mauro di Giandomenico, e grazie al sostegno organizzativo e finanziario della locale sezione barese della SFI, presieduta da Ferruccio De Natale, si è tenuto lo scorso 13 novembre a Bari un seminario di lavoro, aperto alla partecipazione dei Presidenti di sezione SFI e dei membri del Consiglio Direttivo interessati, fra cui anche i due vice-Presidenti (Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli). Nonostante alcune assenze giustificate (come ad esempio quelle relative ai rappresentanti delle sezioni di Avellino, Catania, Friuli Venezia Giulia, La Spezia, Ligure, Lucchese, Novara, Palermo, Salerno, Teramo, Universitaria Calabrese, Veneziana), l'incontro ha visto l'attiva partecipazione di Presidenti o delegati (indicati fra parentesi) di molte altre realtà locali della SFI, ovvero per l'esattezza: Ancona (Cavasassi), Arezzo (Massaro), Bari (De Natale), Bergamo (Quarenghi), Bologna-Emilia Romagna (Novielli), Cagliari (Nonnoi), Firenze (Firrao), Foggia (Di Iasio), Francavilla (Tatasciore), Lombarda (Bigalli), Lucana (Zagaria), Messina (Tedesco), Napoli (Regina), Perugia (Rossetti), Romana (Celluprica), Salentina-Lecce (Sava, De Bellis), Trevigiana (Cannonieri), Urbino (Venditti), Veneta (Piaia), Viterbo (Picene).

Parlare di questo importante appuntamento sul nostro «Bollettino» non risponde alla necessità 'burocratica' del mero atto informativo, ma intende sottolineare con favore e piacere una scelta nuova, un modo più diretto di cercare di mantenere vivi i contatti e la collaborazione fra 'centro' e 'periferia'. In quest'occasione, infatti, su sollecitazione del Presidente, è stato possibile in primo luogo effettuare una ricognizione attenta – una sorta di 'statistica sul campo' – dei dati e della consistenza numerica delle singole sezioni. Sono state inoltre individuate quelle situazioni per così dire 'critiche' a livello organizzativo, rispetto alle quali predisporre adeguati piani di intervento, sempre e comunque nel pieno rispetto dell'articolo 5 del nostro Statuto, che disciplina tale rilevante questione. Per facilitare una simile operazione di riorganizzazione interna della nostra Associazione la Segreteria nazionale, coordinata da Carla Guetti, ha predisposto analitiche schede di presentazione sia delle singole sezioni in generale sia dei singoli soci. Si tratta di un insieme di materiali che non solo sono stati distribuiti ai presenti, ma che saranno immediatamente disponibili e 'scaricabili' anche in rete, sul sito SFI (www.sfi.it).

Con un ampio giro di interventi, i singoli rappresentanti di sezione presenti hanno quindi avuto modo di illustrare sinteticamente, ma in modo accurato le varie iniziative già in corso o in programmazione nelle varie sedi, mentre Presidente e Segretario hanno fornito un quadro degli impegni in atto e futuri, verso cui la nostra Associazione intende indirizzare i propri sforzi a livello nazionale, a cominciare dall'adeguata celebrazione, il 18 novembre a Roma, della "IIIª Giornata della Filosofia", in collaborazione con la Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO, e per finire con l'illustrazione, da parte di Giuseppe Gembillo, del programma e degli ultimi dettagli relativi al prossimo Convegno nazionale, che si terrà presso l'Aula Magna dell'Università di Messina nei giorni 3-5 marzo 2005, sul tema "Einstein e la relatività cento anni dopo".

Anche la struttura del nostro «Bollettino» è stata al centro della discussione. Emidio Spinelli anche a nome di Gregorio Piaia e con la collaborazione di Paola Cataldi, ha rapidamente illustrato i punti fermi della nostra rivista (che si doterà anche di uno specifico indirizzo di posta elettronica: bollettino@sfi.it): dalla riproposta rubrica 'Filosofi allo specchio', alla sezione 'Studi e interventi' (per la quale dal 2005 si prevede di inserire *abstract* in inglese) a quella sulla 'Didattica della filosofia' (gestita sempre nella massima collaborazione con la Commissione

Didattica SFI), senza trascurare le notizie su 'Convegni e informazioni' (da incrementare anche rispetto a eventi di carattere internazionale e da disciplinare entro standard precisi di lunghezza, non superiore a 8000 caratteri, spazi inclusi) e quelle riguardanti 'Le sezioni' (anche qui da arricchire nella varietà di provenienza e da 'contenere' entro i 6000 caratteri, spazi inclusi). Si è ritenuto opportuno rivolgere un'attenzione particolare alle 'Recensioni', il cui livello qualitativo e quantitativo andrà organizzato secondo criteri coerenti e omogenei, anche di ordine tematico.

In vista di una più funzionale gestione delle attività didattiche e di formazione svolte dalla SFI, anche nell'ambito del protocollo di intesa con il MIUR, era presente alla riunione anche il coordinatore nazionale della Commissione Didattica, Mario De Pasquale, che ha insistito sulla necessità che la riflessione comune della SFI continui a mantenersi alta e a far sentire la sua voce, soprattutto in un momento di grande trasformazione della Scuola Secondaria Superiore, ora di fronte all'appuntamento importantissimo dell'elaborazione dei nuovi programmi disciplinari e settoriali. Oltre questo compito urgente e immediato, la Commissione Didattica intende proseguire e se possibile rilanciare progetti di ricerca e di collaborazione con altre Istituzioni e Associazioni, anche a livello europeo, per giungere a meglio definire i contorni di una figura professionale del docente di filosofia che possa valere entro e oltre i confini del nostro paese.

L'incontro ha rappresentato anche l'occasione per la firma di una Convenzione fra la nostra Associazione e la Sezione Pensiero Antico dell'ILIESI/CNR, rappresentate rispettivamente dal nostro Presidente e dalla responsabile di tale Sezione, Vincenza Celluprica. Grazie all'accordo siglato non solo viene sancita e garantita in modo ufficiale l'ospitalità della nostra Segreteria nazionale presso la sede romana della Sezione ILIESI/CNR, ma si dà anche l'avvio a forme di collaborazione su iniziative di alto profilo nell'ambito delle rispettive attività istituzionali e alla loro opportuna e reciproca pubblicizzazione, tramite strumenti sia cartacei che telematici.

In conclusione il nostro Presidente ha formulato l'auspicio che incontri come questo possano avere una cadenza regolare e rappresentare così un momento vivo e proficuo di scambi di idee, in vista di una più serrata collaborazione e cooperazione interna alla SFI, di tutti e fra tutti, sul piano della reciproca 'contaminazione' fra piano nazionale e piano locale.

Emidio Spinelli

Ancona

La SFI della sezione provinciale di Ancona, con la collaborazione dell'IRRE Marche e del Liceo Classico "Giulio Perticari", ha organizzato presso l'Auditorium "San Rocco" di Senigallia, in data 12 ottobre 2004, un incontro con il prof. Giacomo Marramao, docente di filosofia politica all'Università di Roma III, sul tema "Occidente e identità culturali", argomento estremamente interessante e di coinvolgente attualità. Il prof. Marramao, nell'esordio della sua conferenza, ha colto un passaggio fondamentale nella storia del pensiero: la domanda filosofica nell'antichità verteva sull'essenza, su una visione globale; la domanda moderna, pur non dimenticando le grandi questioni teoretiche relative all'uomo e all'universo, interessa la storia. Dalla "cosa in sé" si passa al "che cosa accade oggi?", al "dove ci conduce il divenire storico?". Il filosofo non può non porsi di fronte alla complessa problematica della globalizzazione, nelle sue diverse e contraddittorie accezioni. Si pensi alla interpretazione continuista, secondo cui la globalizzazione non è una novità. L'internazionalizzazione dell'economia e delle relazioni sociali sarebbe antica e in certe epoche piuttosto accentuata. Il periodo che va dal 1880 al 1914, ad

esempio, è stato caratterizzato da una forte tendenza all'unificazione del mercato e da un grande dinamismo tecnologico e commerciale. L'interpretazione discontinuista sostiene invece che la globalizzazione rappresenta una frattura nella storia, un qualcosa di totalmente nuovo. Indubbiamente, dopo il 1989, con il crollo del muro di Berlino e del comunismo, il processo ha registrato una crescita abnorme ed imprevista fino a poco tempo prima, con una stupefacente accelerazione, ponendo problemi molto complessi, più delicati e gravi rispetto alla vecchia guerra fredda. È il sistema-mondo a presentarsi conflittuale, condizionato dalle tecnologie digitali di ultima generazione e soprattutto, afferma Marramao, da una inaudita compressione spazio-temporale. Le dinamiche, inoltre, passano sopra gli stati nazionali, non sono più inerenti ad essi. Due altre tesi, come ormai da tempo è noto agli studiosi, si contrappongono: 1. la fine della storia (Fukuyama); 2. lo scontro di civiltà (Huntington). La prima sostiene la vittoria definitiva dell'ultimo uomo, quello liberale, l'affermazione completa del mercato unificato e dell'omologazione culturale, una sorta di regno in cui si concluderebbe, nei termini della compiutezza hegeliana, la storia. La seconda vede, dopo gli scontri ideologici del recente passato, delinearsi all'orizzonte il ben più pericoloso conflitto di civiltà fra l'Occidente e l'Islam. Le due teorie, secondo Marramao, costituiscono delle mezze verità. La globalizzazione, nella sua dimensione simbolica e culturale di identificazione collettiva, è attraversata sottilmente da una doppia linea di tendenza: uniformazione/differenziazione. Vi è, infatti, al di sotto della superficie omologante, una sofferta ricerca di identità, che si svolge in un contesto di coabitazione differenziata. La tesi di Marramao si può definire "passaggio a Occidente" (come il titolo del suo ultimo libro). La globalizzazione è il passaggio a Occidente da parte di tutte le culture, che in questo transito si trasformano. Lo stesso Occidente risulta permeato da questo processo e subisce culturalmente un profondo mutamento. La globalizzazione non è semplice "occidentalizzazione". Di qui una serie di intrecci, di complicati rapporti e interazioni, che possiamo sintetizzare con un neologismo coniato da Roland Robertson, il "Glocal", che indica la connessione fra globale e locale, la globalizzazione del locale e la localizzazione del globale. La ricerca identitaria nel suo affannoso travaglio ricorre talvolta a miti inventati, a passati più immaginari che reali. Ed è tutto un riscoprire radici etniche, tribù, clan, antichi rituali, in una dimensione non più geograficamente fisica o materiale, bensì deterritorializzata. La deterritorializzazione è un'altra nuova peculiarità del processo in corso, come il nesso diretto, senza alcuna mediazione, fra la città e il mondo. È saltato l'anello intermedio, lo Stato nazionale. L'apertura diretta al mondo pone altri problemi, in assenza di regole codificate e con le vecchie politiche impreparate a fronteggiare l'irruzione di impreviste emergenze. I nuovi conflitti non sono nazionali, non sono più fra grandi potenze o fra ideologie, non sono scontri di civiltà, né si svolgono su un piano strutturale o sovrastutturale. Il vecchio linguaggio non può comprenderli. Occorre lasciarsi alle spalle la concezione economicistica della storia, anche se continua a sussistere una logica intrecciata di interessi economici da una parte e valori ed ideali dall'altra. Si tratta di conflitti culturali identitari. Dietro lo stesso fondamentalismo islamico vi è un motore non solo economico, vi è la frustrazione identitaria, come non manca di rammentarci un terrorista quale Bin Laden, che da giovane ricco aveva assimilato la cultura occidentale. Ma il terrorismo è segno di debolezza, non di forza. Presi dal problema islamico, dimentichiamo l'altra alternativa all'Occidente, costituita dal colosso asiatico, la Cina, che sta realizzando un capitalismo basato su un'etica che, opposta al nostro individualismo, ruota intorno al concetto di collettivo ed è impregnata di autoritarismo e paternalismo. È un modello che rischia di essere vincente in un prossimo futuro. Alla modernità vi sono più vie, non una sola. L'essenziale è tener fermo il principio dei diritti inalienabili dell'individuo. Al riguardo l'Europa può svolgere un ruolo di primaria importanza nel ripensare le categorie di "individuo" e "comunità". Marramao conclude con l'auspicio di una solidarietà fra persone libere, che vada oltre la competizione individualistica dell'Occidente e oltre l'autoritarismo cinese. Alla conferenza ha fatto seguito un dibattito vivace

e stimolante, moderato dal prof. Giancarlo Galeazzi, presidente della SFI di Ancona. Galeazzi ha ricordato la recente morte di Derrida. «La morte di un filosofo impoverisce il mondo». Ha citato Pasolini, secondo cui «la tragedia non è la catastrofe, ma l'incapacità di prevederla». Bisogna tentare a tutti i costi la strada della pace, nonostante la situazione internazionale, in cui, per dirla con Bobbio, vi è il terzo assente, ossia il vero soggetto politico in grado di mediare realmente il conflitto. Siamo nell'epoca, per dirla ancora con un'opera di Marramao, del "dopo Hobbes", del dopo lo Stato moderno. Sorprendenti sono le analogie (non le identità) fra la nostra età e i tempi della pre-modernità, a cavallo fra il feudalesimo e le varie autonomie medioevali da un lato e la politica statale forte dall'altro, in grado di garantire sicurezza e pace ai sudditi. Ma la filosofia del personalismo comunitario, con al centro la persona, può sostenerci nel nostro cammino. L'iniziativa di Senigallia ha riscosso un notevole successo di pubblico. La sezione di Ancona, nel corso dell'anno 2004, ha svolto un interessante percorso di riflessione, che dalla democrazia della città-stato, oggetto di una precedente conferenza del prof. Livio Rossetti, è giunta al sistema-mondo.

Giulio Moraca

Avellino

Il giorno 18 novembre u.s., presso il carcere di Bellizzi Irpino si è svolta la giornata mondiale per la filosofia, organizzata dalla sezione di Avellino della S.F.I. e dal Coordinamento Enti ed Associazioni di volontariato penitenziario-SEAC Campania. L'istituzione circondariale di Avellino non è nuova a simili iniziative. Già in passato, infatti, alcuni docenti delle Università napoletane si sono incontrati con i detenuti per riflettere e dialogare su temi di vita quotidiana di rilevanza filosofica. Tali incontri sono stati inseriti nell'ambito del laboratorio *Filosofia e quotidianità*, che da alcuni anni si svolge in carcere con l'obiettivo di coniugare la quotidianità frustrante, ossessiva, disumanizzante – che caratterizza la vita dei detenuti – con la filosofia, che consente di "sospendere", almeno momentaneamente, quel frenetico, ripetitivo e insopportabile affacciarsi quotidiano, per chiedersi il senso delle cose, per cercare risposte a domande inquietanti ritenute fino a quel momento irrilevanti o improponibili. Infatti, nel momento in cui la filosofia viene riportata all'ordinarietà del quotidiano, non solo essa ritorna alle sue origini più autentiche, ma soprattutto rivela tutta la sua valenza pedagogica e formativa, svelando il vero significato dell'assunto di "prenderla con filosofia", proposto provocatoriamente ai detenuti all'inizio del laboratorio.

Il prof. Giuseppe Ferraro, docente di Filosofia morale presso l'Università degli Studi "Federico II" di Napoli, da tempo sostenitore di una filosofia *fuori le mura*, incontrandosi per l'occasione con i detenuti ha sottolineato l'opportunità di portare la filosofia nei luoghi estremi per sentire cosa ha da dire sulle domande radicali dell'esistenza. Tutte cose di cui si può sapere solo nei luoghi dove la libertà manca o la vita è offesa. Solo in tal modo è dato capire come si possa restituire all'altro ciò che si è preso ed appreso, passando dall'alterità all'altruità: passaggio questo che costituisce precisamente l'obiettivo fondamentale dell'attività laboratoriale svolta da alcuni anni nella casa circondariale di Avellino. Nel corso dell'incontro, significativi contributi al dibattito sono pervenuti dagli interventi di alcuni ristretti che, sollecitati dalla discussione relativa al tempo, ai sentimenti, alla dimensione puramente temporale dell'uomo, hanno saputo individuare i termini dell'annosa e dibattuta questione, avvalendosi del loro vissuto esperienziale e delle loro fini capacità di analisi e di giudizio. Nel carcere – essi sostenevano – proprio la sospensione del tempo, non più vissuto come *distensio animi* (una "distensione dell'animo" che lega e

cuce continuamente passato, presente e futuro) priva l'individuo di ogni fondamento, di ogni slancio e di ogni ragion d'essere. Il tempo, invece, deve continuare, per costituire la trama su cui ciascuno deve poter tessere la propria identità, riconoscere il proprio sé per trovare la giusta collocazione nel tessuto sociale. E cosa dire, inoltre, del "silenzio assordante" a cui ha fatto cenno un altro detenuto, denunciando la particolarità della condizione di detenzione che mina in profondità l'integrità psico-fisica di ciascuno? Riflessioni certamente inquietanti, che dovrebbero indurci a ripensare e rifondare tutta la *ratio* della politica carceraria, al fine di rivelare la retorica di cui sono intrise espressioni quali rieducazione, socializzazione, integrazione.

In attesa di una ridefinizione del pianeta carcere, di cui «conosciamo tutti gli inconvenienti e come sia pericoloso, quando non è inutile», come efficacemente scriveva M. Foucault in *Sorvegliare e punire*, è opportuno intensificare gli sforzi perché ai ristretti vengano offerti spazi ed occasioni di pensiero libero, dialogo ed ascolto, per non renderli cinici ed insensibili. Considerazioni queste che dovrebbero convincerci che la reclusione – così intesa – costituisce l'ostacolo principale ad ogni forma di reinserimento sociale e di rieducazione, dal momento che la cultura della prigione riproduce soltanto se stessa, rendendo alla fine i detenuti incapaci di rapportarsi al mondo esterno e di dividerne le regole e i ritmi.

Luigi Iandoli

Perugia

Nel corso degli anni 2003 e 2004 la sezione di Perugia della Società filosofica italiana ha avviato un percorso con caratteristiche in parte nuove rispetto al passato. In particolare, si è contraddistinta per l'attenzione ad avviare attività volutamente diverse dai consueti ambiti accademici e scolastici, in uno sforzo di aprirsi all'esterno esplicitamente messo a fuoco dal Direttivo di sezione.

Spiccano in questa luce soprattutto due diverse iniziative: l'attenzione rivolta alla *Philosophy for Children* (=P4C) ma anche in generale ad un'ipotesi di filosofia per "non iniziati" (ad esempio, studenti non liceali o comunque senza insegnamenti filosofici all'interno dei programmi scolastici) e l'avvio di un *Caffè filosofico* di ragguardevole successo.

Per quanto riguarda la P4C, la nostra sezione esprime il gruppo di lavoro *Amica Sofia*, nato nel 2002, che si è proposto e si propone di sviluppare nell'area umbra un po' di sensibilità – e soprattutto un po' di competenze – per i temi della cosiddetta P4C. Tuttavia la denominazione prescelta intende far presente che non ci si identifica con il circuito della P4C in senso stretto (la strategia elaborata da Lipman) ma, in materia di offerta filosofica, si resta aperti anche ad altre ipotesi e modalità. In particolare interessa non limitare il discorso alla fase della preadolescenza, ma provare a configurare ipotesi praticabili anche per altre fasce di età e in primo luogo i *teenager*.

Il gruppo si interessa dunque alla "cosa" nella prevedibile varietà delle sue possibili configurazioni presenti e future, e ciò cercando di promuovere in Umbria svariate modalità di approccio informale alla filosofia e di favorire i contatti con i molti altri gruppi che già operano in questo settore. Ci si propone di offrire un terreno favorevole allo scambio di esperienze, al monitoraggio delle iniziative, alla discussione teorica, a possibili sperimentazioni e alla documentazione di settore, nonché alla formazione degli insegnanti, appoggiandosi agli enti di ricerca riconosciuti. Tale gruppo è nato con il patrocinio della sezione perugina della SFI e trova origine in un'idea della dottoressa Alberta Federico, dirigente scolastico e coordinatrice del Tirocinio del

corso di laurea in Scienze della Formazione Primaria (Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Perugia). Il professor Livio Rossetti, presidente della sezione di Perugia, è uno dei suoi animatori.

Agli incontri di *Amica Sofia* hanno finora partecipato, accanto a figure diverse come dirigenti scolastici, specializzandi, laureandi, studenti universitari e ospiti stranieri, soprattutto insegnanti delle elementari e professori di filosofia dei licei. I temi più spesso affrontati sono, appunto, due: da un lato la *philosophy for children* e le sue applicazioni nella scuola elementare, dall'altro la filosofia per *teenager*. Mentre sul primo tema è già in corso qualche sperimentazione che si appoggia su consolidate esperienze internazionali e nazionali (tra tutte spicca una vasta sperimentazione avviata alle Elementari di Foligno, sperimentazione che ora si avvia a coinvolgere le Medie), il secondo tema costituisce piuttosto un progetto in fase di definizione.

Numerosi gli appuntamenti da ricordare, solo per restare agli ultimi due anni. Specialmente rilevante la giornata di studio organizzata il 28 maggio 2003 intorno al tema *Filosofia con i bambini e altre forme non convenzionali di approccio alla filosofia*. I lavori sono stati presieduti dalla dottoressa Federico, dal professor Rossetti e dalla professoressa Floriana Falcinelli, dell'Università di Perugia; il contributo più rilevante è stato quello del professor Antonio Cosentino, referente italiano per la *philosophy for children*, che ha fornito un interessante e approfondito quadro complessivo della sua natura e finalità. Gran parte della mattinata è stata dedicata alla presentazione e al commento delle esperienze fatte in Umbria, a Bastia e a Foligno, di questo progetto educativo, le cui finalità principali sono apparse collegate al pensiero critico, creativo e affettivo-relazionale. La filosofia è sperimentata come attività che riflette sull'esperienza, fa domande, tenta di risolvere problemi formulando ipotesi, inventa ed immagina situazioni nuove, dà senso e significato alle esperienze ed alla vita: insomma un pensiero che ricerca, esercitandosi su ogni affermazione e principio. In seguito è stata presentata anche l'esperienza svolta in Campania dall'insegnante di scuola elementare Pina Montesarchio e a Perugia dal dirigente scolastico Antonio Nigro, che non si identificano però con il metodo della P4C. La prima è stata autrice di una revisione del *Simposio* di Platone per i suoi alunni delle elementari, da cui è nato un testo teatrale, e del libro *La metafisica dei bambini paragonata a quella degli adulti*, nel quale raccoglie le riflessioni e gli interrogativi dei ragazzi nati in seguito alla lettura di alcuni dialoghi dei filosofi antichi. In seguito all'intervento della professoressa Chiara Chiapperini, del Liceo scientifico di Perugia, sui vari modi con cui i filosofi occidentali hanno considerato l'infanzia nell'arco della storia del pensiero, la dottoressa Federico ha proposto gli scenari possibili per il futuro di *Amica Sofia*: il professor Rossetti e il professor Cosentino hanno concluso l'incontro riaffermando il senso e il valore educativo delle forme non convenzionali di approccio alla filosofia, cioè che si allontanano dal tradizionale studio della storia della filosofia, come oggi avviene nella scuola secondaria. Lo scopo è filosofare, inteso come metodologia che serve a rintracciare il significato della propria esperienza, a costruire e individuare i significati delle cose, a riconoscere il valore degli altri, a imparare il dialogo e il confronto civile.

Da ricordare anche gli incontri, del 27 febbraio e del 15 ottobre 2003 con i professori Paola Nicolini e Anselmo Grotti. La Nicolini, docente di Psicologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, è impegnata in ricerche nel campo dell'analisi linguistica delle descrizioni di sé e attenta alla formazione degli insegnanti e degli operatori dell'area socio-psico-pedagogica. Oggetto della conversazione della Nicolini è stato Gardner e in particolare la sua concezione dell'intelligenza esistenziale. Gardner ha distinto dei macro-raggruppamenti di intelligenze, da aggiungere al concetto standard di intelligenza logico-razionale, intesa come capacità di analisi, calcolo, comprensione dei nessi causa-effetto. Individua perciò anche l'*intelligenza esistenziale o spirituale*, ovvero la premessa del pensiero filosofico, l'attitudine al ragionamento astratto per categorie concettuali universali, analisi di implicazioni tematiche e problematiche, conoscitive ed eti-

che. Gli studenti che mostrano un alto livello di consapevolezza di sé e delle cose del mondo possiedono un'intelligenza esistenziale, secondo Gardner, e non sempre sono adeguatamente valorizzati dalla stessa istituzione scolastica. Più in generale è la stessa pluralità delle intelligenze che spesso viene tenuta in scarsa considerazione dall'insegnamento: un complesso lavoro di ripensamento metodologico è pertanto necessario, ma già oggi è possibile prestare maggiore attenzione e valorizzare bambini e ragazzi che manifestano gli indicatori dell'intelligenza esistenziale.

Il professor Grotti, dell'Università di Siena/Arezzo, ha svolto il tema: *Fare filosofia nell'età della scuola dell'obbligo?* (all'incontro ha inoltre partecipato, con un suo intervento, anche il prof. Fausto Moriani, Arezzo-Firenze, che pure si occupa di questi temi). In che senso – egli si è chiesto – è possibile ipotizzare una filosofia che coinvolga ragazzi nell'età della scuola dell'obbligo? Attraverso temi come l'orientamento, la conoscenza del sé, la capacità di entrare in rapporto con l'altro, la percezione delle proprie emozioni e del proprio corpo, le competenze comunicative; ma anche attraverso alcune questioni di cittadinanza ed etiche. Non si tratta però di impostare la “filosofia per problemi”: è un'altra cosa, nel senso che l'adulto che partecipa momenti di formazione non deve illustrare la filosofia, ma permettere un'esperienza di filosofia. Il che implica che conosca bene la filosofia ma sappia che suo compito non è creare delle piccole copie di se stesso. Tuttavia la formazione disciplinare dei docenti di filosofia non contempla, nel curriculum universitario, percorsi specifici inerenti a tale tipo di formazione; la formazione dei docenti della scuola di base non prevede nel curriculum universitario una formazione di tipo filosofico tradizionale, né tanto meno di pratica filosofica consapevole, finalizzata a scopi educativi, anche se sono presenti nuclei tematici affini in alcune discipline dell'area psicopedagogia. In questo campo, perciò, moltissimo resta da fare.

Amica Sofia è ora impegnata, insieme con la Sezione, nella preparazione di un convegno nazionale che si presume possa aver luogo alla “Montesca” di Città di Castello, villa dell'alta valle del Tevere nella quale la Montessori tenne il suo primo corso rivolto alle maestre.

L'altro ambito elettivo nel quale la Sezione di Perugia ha particolarmente investito è stato l'avvio e il progressivo assestamento di un *Caffè filosofico* che ha acquisito un certo peso all'interno della vita culturale della nostra città. Lanciato nella primavera del 2003 a partire da un'idea del professor Aurelio Rizzacasa (dell'Università degli Studi) negli accoglienti spazi di una nota pasticceria cittadina, il *Caffè* ha subito goduto di un buon riscontro, e ha consolidato un pubblico di fedelissimi a cui si aggiunge, in relazione ai temi trattati, una variabile ma consistente presenza di interessati.

L'iniziativa è partita all'insegna della coscienza che la filosofia è stata di fatto “sequestrata” nelle scuole: se non sei liceale o non ti iscrivi a Filosofia, sei tagliato fuori, non accedi se non a fatica alla filosofia. Ma, per una sorta di riflesso condizionato, in queste condizioni si rischia di ritrovarsi poi a fare filosofia in modi fin troppo rarefatti e artificiali, convenzionali. Nel contempo assistiamo però anche ad eventi di segno contrario, come il singolare successo che arride al *Festival Filosofia* di Modena, sintomo di una domanda di filosofia che è nell'aria. È nell'orizzonte di simili riflessioni che è nata, dapprima in Francia, l'esperienza dei “caffè filosofici”: occasioni per avviare il discorso e un confronto con volti e interlocutori nuovi (o almeno non proprio consueti). Il 25 maggio 2003 il professor Rizzacasa ha tenuto a battesimo l'iniziativa trattando del classico tema del rapporto tra “filosofia e quotidianità”; mercoledì 11 giugno il dottor Antonio Allegra ha parlato di “reale o virtuale?”, il 25 giugno è toccato a “virtuale e mentale” con il prof. Rossetti; dopo la pausa estiva il 15 ottobre il dottor Simone Zacchini ha formulato la domanda “che bisogno abbiamo di filosofare?”; il 29 ottobre, sulla “felicità” si è interrogato ancora il prof. Rizzacasa; mercoledì 12 novembre la professoressa Chiapperini ha introdotto al tema della “razionalità al femminile” (mercoledì 12 novembre), mentre sul “male” (mercoledì 26 novembre) ha parlato la dottoressa Silvana Procacci; infine, il 10 dicembre il professor Lunani ha avviato una discussione su “emozioni, sentimenti e cervello”.

Nel corso del 2004 il Caffè ha toccato, ancora, temi quali “la verità dei miti” (dottor Bisogno); il “consumismo” (professor Rossetti); “cinema e filosofia” (dottor Fioravanti); “prenderla con filosofia” (dottoressa Marcacci); “musica e filosofia” (dottor Saccoccio); “quale religione oggi?” (professoressa Donato); “il fantasma dell'identità” (Allegra); “le varietà dell'amore” (Rizzacasa); “pensare la democrazia” (Rossetti); “ragione e superstizione” (dottor Bonavia); “comunicare la verità” (dottoressa Giombini); “tramonto o eclissi dei valori?” (professor Sensi); “angoscia e solitudine” (professor Picone); “comunicazione e tecnologia oggi” (professor Millucci). Come si vede la scelta degli argomenti è assai varia, senza imporre un'idea predeterminata di filosofia, e cerca di essere sempre stimolante.

Infine, è possibile rimarcare anche alcune altre iniziative affini: ad esempio, un ciclo dedicato a *Cinema e filosofia*, svoltosi a Marsciano, in provincia di Perugia, nel maggio 2003, a cura della professoressa Grazi, dell'Università di Perugia. Tuttavia, senza abbandonare le iniziative finora presentate, che sono ad ogni modo ormai piuttosto adulte e funzionano efficacemente, la sezione di Perugia intende nel prossimo futuro riprendere un'attività più tradizionale con progetti pensati in relazione alla scuola ed all'università (cicli di conferenze di aggiornamento per docenti e studenti della secondaria; presentazioni di volumi, etc.).

Sempre in un'ottica di apertura e manifestazione delle proprie ed altrui iniziative, la sezione perugina ha prodotto un'artigianale newsletter, per lo più inviata ad indirizzi di posta elettronica od alternativamente distribuita in luoghi strategici (dipartimenti, conferenze, etc.) o inviata per posta normale. In essa oltre alla descrizione di attività locali e nazionali si trovano anche brevi presentazioni di volumi dei soci o di autori comunque vincolati con la realtà culturale su cui insiste la sezione, nonché inviti all'iscrizione alla SFI. Forse anche a causa di questo memento, il numero degli iscritti, dopo qualche anno di stagnazione, è tornato su livelli che giudichiamo accettabili.

Quanto poi alle cariche sociali, segnaliamo che dal 1° gennaio 2004, su proposta del Vice-Presidente Piergiorgio Sensi, la vice-presidenza verrà assunta da Antonio Allegra, mentre il dottor Marco Bastianelli subentrerà ad Antonio Allegra come Segretario di Sezione. Il prof. Sensi conserverà invece le funzioni di tesoriere.

Romana

Antonio Allegra

L'anno di attività, iniziato il 17 ottobre con l'incontro di *Filosofia d'annata* del quale la socia Anna Stoppa ha fornito ampio resoconto sul n. 181 del «Bollettino» (cfr. pp. 89-90), ha dato occasione alla sezione romana, nei mesi successivi, di impegnarsi in un intenso lavoro, coronato da grande successo, per l'organizzazione del Convegno Nazionale della SFI su *Insegnamento della filosofia in Italia: nuove teorie e nuove pratiche* (svoltosi nei giorni 27-29 novembre, in collaborazione con l'“Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee”/CNR e con il “Dipartimento di Filosofia” dell'Università di Roma Tre). Del Convegno sono già stati sottolineati, nel resoconto apparso sempre sul n. 181 del «Bollettino» (cfr. pp. 82-85), gli elementi di portata istituzionale, professionale e scientifica che hanno destato il più grande interesse nel pubblico.

La sezione romana, oltre ad impegnarsi fin dal termine del Convegno nel lavoro di redazione del volume degli *Atti*, che sarà pubblicato nei prossimi mesi, ha provveduto alla diffusione per posta elettronica, a tutti i partecipanti che ne avevano fatto richiesta, della relazione che il Presidente della Commissione ministeriale per la *Riforma del secondo ciclo della scuola secondaria*, professor Giuseppe Bertagna, ha tenuto nella prima giornata del Convegno, per illustrare le linee generali della riforma stessa e la filosofia che le ha ispirate.

In gennaio si è costituito in sezione un gruppo di lavoro formato da docenti secondari per

L'analisi dei manuali di filosofia, coordinato dal preside Sergio Ciatelli, membro del Direttivo romano. Il lavoro si è concluso con un seminario pubblico, svoltosi il 21 aprile presso il "Dipartimento di Filosofia" di Roma Tre, dal titolo *Insegnare il Novecento. Manuali e autori a confronto*. Al centro del seminario si è tenuta una Tavola rotonda con la partecipazione degli autori ed editori Dario Antiseri, Fabio Cioffi, Marcello De Bartolomeo, Mario De Caro, Anna Gialluca, Vincenzo Magni, alla quale ha fatto seguito il dibattito animato da un numeroso pubblico di insegnanti.

Il mese di febbraio è stato dedicato al tradizionale corso di formazione in servizio per gli insegnanti che, facendo seguito al Convegno Nazionale, trattava dei *Nuovi metodi e nuovi strumenti per insegnare la filosofia*. Tenuto in collaborazione con l'Università Roma Tre, nell'Aula "Valerio Verra" della sede di via Ostiense, e costituito da quattro incontri pomeridiani, ha avuto come relatori i professori Rosa Maria Calcaterra (*La polivalenza della riflessione filosofica*), Roberto Pujia (*Il linguaggio tra filosofia e comunicazione*), Anna Sgheri e Sergio Ciatelli (*La teoria, la pratica e la libertà del docente*), Gaetano Domenici (*La valutazione e i suoi problemi oggi*), affiancati per la parte laboratoriale dai coordinatori Mario De Caro, Anna Stoppa, Graziella Morselli.

Anche il mese di marzo è stato impegnativo per la sezione, che ha ripetuto le iniziative realizzate già negli anni scorsi per gli studenti medi con il "Dipartimento di Filosofia" dell'Università di Roma Tre: la selezione regionale delle Olimpiadi Internazionali di filosofia (bandite per l'Italia dal MIUR) e il Corso *Invito agli studi filosofici*, nel quale il pensiero di filosofi dell'Ottocento e Novecento, in vario modo tra loro collegati, come Schopenhauer e Nietzsche, Marx e Freud, Sartre e Derrida, è stato trattato dai professori di Roma Tre Elio Matassi, Franco Bianco, Leonardo Casini, Giacomo Marramao, Gabriella Farina, Claudia Dovulich, mentre la filosofia della "differenza sessuale" ha avuto per relatrice la professoressa Francesca Brezzi, presidente della sezione. Il professor Mario De Caro ha proiettato alcuni brani del film *Matrix*, commentandoli dal punto di vista filosofico.

L'assemblea della sezione, che quest'anno coincideva con la scadenza del triennio delle cariche, è stata tenuta il 21 aprile, al termine del Seminario già ricordato. Alle relazioni morale e finanziaria hanno fatto seguito regolari elezioni del Consiglio Direttivo e del Collegio dei revisori dei conti. Il Direttivo risulta perciò composto dalla presidente Vincenza Celluprica, dai vicepresidenti Rosa Maria Calcaterra e Paolo D'Angelo, dalla segretaria Graziella Morselli, dai consiglieri eletti Francesca Brezzi, Sergio Ciatelli, Francesca Gambetti, Carla Guetti, Maria Teresa Pantera, Roberto Pujia, Mariacarla Sacconi, e dai consiglieri cooptati Stefania Buccioli e Emidio Spinelli.

I consiglieri Brezzi e Spinelli sono stati successivamente eletti nel Consiglio Direttivo Nazionale dall'assemblea del XXXV Congresso Nazionale (Bari, 28 aprile-2 maggio).

Sempre in collaborazione con il "Dipartimento di Filosofia" dell'Università di Roma Tre si sono svolti altri due incontri di *Filosofia d'annata*: il 2 aprile con il professor Enrico Berti (sul tema *Dire il sì e il no? Forme di argomentazione antiche e moderne*) e il 14 maggio sotto forma di rappresentazione scenica, sul tema *Antigone* che era stato oggetto di un convegno organizzato tra Cagliari e Roma dalle Università di Cagliari e di Roma Tre. Il resoconto di questi due incontri è stato pubblicato, a cura di Anna Stoppa, sul n. 182 del «Bollettino» (cfr. pp. 92-94).

A coronamento delle attività di quest'anno, si è svolta dal 6 all'8 settembre la Scuola Estiva di Filosofia presso il Convento di San Silvestro, sulle alture di Montecompatri nei Castelli Romani. Il tema, *Pluralismo etico e pluralismo culturale*, è stato dibattuto - grazie al coordinamento del presidente della sezione, Vincenza Celluprica - da molti punti di vista dai relatori, a cominciare dal relativismo etico contrapposto a nuovi modi di intendere la capacità umana di formulare giudizi morali (prof. Eugenio Lecaldano), per finire con l'universalismo "della differenza", che oggi impone la ricerca di una sfera pubblica globale, dove possano confrontarsi "mondi della vita" plurali e tra loro incommensurabili (prof. Giacomo Marramao) e con i paradossi presenti nel discorso intorno ai rap-

porti tra le culture fino a che la filosofia non sarà in grado di compiere il suo lavoro di decostruzione delle identità in conflitto (prof. Aldo Masullo). Gli altri relatori si sono richiamati ai maggiori pensatori tra quelli che hanno trattato il tema, come Martha Nussbaum (prof. Elio Matassi), Jacques Derrida (prof.ssa Claudia Dovulich), George Bataille (prof.ssa Chiara Di Marco), Iris Marion Young (prof.ssa Graziella Morselli), ovvero hanno affrontato il tema della teologia della liberazione nel pensiero africano (prof.ssa Lidia Procesi) e approfondito gli sviluppi della questione identitaria nel confronto multiculturale. Un laboratorio didattico, condotto dalla prof.ssa Anna Stoppa, ha delineato diversi percorsi che il docente può seguire con la sua classe, sulla base di alcuni opportuni concetti-chiave e di una bibliografia che spaziava dai filosofi classici a quelli odierni.

Graziella Morselli

Veneta

Il 16 novembre si è svolto a Padova, nella sala della Facoltà di Scienze della formazione, un incontro a più voci organizzato dalla sezione Veneta sul tema *Far filosofia oggi-Esser filosofi oggi*, in preparazione alla Giornata mondiale della Filosofia indetta dall'Unesco per il 18 novembre. La tavola rotonda, coordinata dal presidente della sezione, Gregorio Piaia, ha visto la partecipazione di alcuni docenti dell'Università di Padova (Enrico Berti, Franco Biasutti, Umberto Curi e Pierdaniele Giaretta), di Ferdinando Marcolungo (Univ. di Verona), di Paolo Zecchinato (Univ. di Cassino) e del padre Gianluigi Brena S.J. (Centro di studi filosofici di Gallarate). Ad aprire la tavola rotonda è stato il prof. Berti, che ha messo l'accento sul valore professionale del filosofo e sul riconoscimento del ruolo specifico del docente di filosofia. Nella prospettiva della responsabilità verso l'uditorio e della "buona filosofia", Berti ha voluto sottolineare il ruolo chiarificatore e "illuminante" che il filosofo nel suo ruolo didattico deve esercitare. Connaturata a questa dimensione è la finalità di orientamento nella prassi che la filosofia dovrebbe oggi ritrovare. Ispirandosi ad una concezione più strettamente speculativa, che si richiama all'originaria aspirazione della filosofia a costituirsi come sapere unitario, il prof. Biasutti ha ricordato il non ancora risolto rapporto tra filosofia e scienze particolari: auspicando una filosofia che si differenzi dalla religione, ma che al contempo non si plasmi sulle scienze positive, Biasutti ha evidenziato il ruolo del pensiero filosofico come "ermeneutica del proprio tempo", in virtù del quale il sapere storico si presenta ancora come essenziale alla filosofia odierna. Una voce più legata ai problemi della prassi e alla necessità di pensare le tematiche del presente, in particolare quella della pluralità di verità e di saperi, è stata quella di padre Brena, che ha messo in luce la necessità di valorizzare anche nel pensiero filosofico l'esistenza concreta e la vita quotidiana. Attraverso un passo del saggio heideggeriano *L'essenza della verità* (1932), relativo al "mito della caverna", il prof. Curi ha invece connotato la dimensione etico-pratica del filosofare come compito liberatorio da parte del filosofo. Non sarebbe quindi in questione il ruolo "sociologico" né la ricerca di un'identità della filosofia, a tutt'oggi assai problematica, ma, piuttosto, la sua vocazione "prometeica", con tutti i problemi e le ambiguità ad essa connessi.

Se il problema della filosofia come professione e la domanda sulla sua riconoscibilità nel mondo di oggi hanno costituito due punti centrali della tavola rotonda, il rapporto del sapere filosofico con la scienza e con la logica è stato posto in luce dal prof. Giaretta. L'esposizione in forma problematica di una serie di questioni relative a tale complesso rapporto si è concentrata in particolare su alcuni aspetti: in primo luogo quello della possibilità di una sfera comune tra questi due mondi. In particolare, si è chiesto Giaretta, se la filosofia è ricerca della verità, che cosa la differenzia dalla scienza? Se si cerca questa differenza nella questione delle applicazioni possibili dei due saperi, cosa

accade quando la filosofia si dà chiaramente una ricaduta pratico-applicativa, come accade non solo per l'etica, ma anche, ad es., per l'ontologia? Un invito a sganciarsi da una troppo vincolante relazione con il passato, che spesso frustra i tentativi di autonomia del pensiero contemporaneo, è venuta dal prof. Marcolungo, che ha sostenuto un approccio fenomenologico all'esperienza. In tale prospettiva si potrebbe recuperare il vissuto e la propria particolare esistenza, accettando sostanzialmente l'irriducibilità del mondo della vita a quello del pensiero. Dal punto di vista dello statuto della filosofia ciò significherebbe una accettazione della coesistenza di riflessione metafisica e di filosofie particolari, relative a specifici ambiti di ricerca. Ha chiuso l'incontro il prof. Zecchinato, che ha illustrato i caratteri necessari alla definizione del "filosofare oggi" facendo riferimento in particolare ai concetti di "saggezza" e di "sapienza". La prima, come dimensione privata e individuale, è intrinsecamente plurale; per la seconda, invece, legata ad una prospettiva generale, che ha come referente l'essere umano inteso come universale, la possibilità della "pluralità" pare non darsi. Zecchinato ha proposto che si pensi anche la sapienza, e quindi il sapere più strettamente teorico e generale, come "plurale". In questa lettura, più strettamente orientata al campo della morale, emerge la centralità, per il pensiero contemporaneo, del tema del "pluralismo": esso non indicherebbe solo l'accettazione di singole prospettive esistenziali diverse, ma si amplierebbe in una rinuncia alla definizione della filosofia come ricerca della verità, in quanto già a livello di conoscenza teoretica la verità si potrebbe pensare declinata in modo plurimo e quindi non universalmente valido.

Il panorama delineatosi nell'incontro patavino ha sostanzialmente confermato una polarizzazione negli orientamenti: da un lato la filosofia intesa come "professione", dall'altro la filosofia concepita come "spirito filosofico", libero da canonizzazioni e da imbrigliamenti disciplinari. Al di là di questa divaricazione impostasi negli ultimi tre secoli della tradizione filosofica occidentale, si è mostrata come istanza comune alle diverse prospettive quella del valore "pratico", se non strettamente politico, della filosofia. Quanto questo problema – con la connessa domanda se oggi ci sia un effettivo *bisogno* di filosofia – sia presente alla riflessione odierna è emerso con chiarezza anche nel dibattito seguito agli interventi, che ha visto un pubblico orientato a mettere in questione l'identità forte e "tradizionale" della filosofia, e a porla piuttosto in relazione con le problematiche più attuali, emerse spesso in seno alla più avanzata ricerca scientifica.

Francesca D'Alberto

RECENSIONI

C. Pancera, *La formazione dell'uomo in Socrate*, Bologna 2003, pp. 198.

Il libro di Carlo Pancera, che insegna Storia della Pedagogia all'Università di Ferrara, potrebbe essere scambiato, di primo acchito, per l'ennesima monografia di contenuto socratico a sfondo storico-filosofico. A suffragare questa prima impressione contribuisce senz'altro l'ampia, nonché accurata, ricognizione iniziale sul tema della *paideia* nell'Atene del V secolo a.C. (di jaegeriana memoria), che assiste al cozzare, spesso drammatico, del modello educativo arcaico e aristocratico con le nuove modalità periclee e democratiche. Uno scontro generazionale ed insieme epocale, testimoniato dal coro eterogeneo delle espressioni culturali, dal teatro dei grandi tragici alla commedia d'Aristofane, dalle logomachie dei Sofisti alle teorie anassagoree ed ippocratiche, giù sino al giudizio storico di Tucide e a quello filosofico-politico di Platone e Senofonte.

Riferimenti, testimonianze e citazioni dirette vengono utilizzate dall'Autore per ricreare quel clima vivo di dibattiti pubblici e forensi, di incontri in piazza, di riunioni simposiali e seminariali che caratterizzò il secolo d'oro ateniese. Al centro della scena si staglia un Socrate poliedrico, capace di incarnare i tanti *logoi* che a lui si ispirano con il solo esempio di una vita vissuta all'insegna della ricerca. Paragrafo dopo paragrafo sfilano le tante maschere socratiche: il cipiglio satiresco del "posseduto", che con quel suo chiedere insistente non risparmia nessuno, retori, medici, politici, mercanti o poeti; il sorriso ironico di chi sa di non sapere – ma in fondo sa e ti sbatte in faccia il tuo non sapere; l'aspetto dimesso e battagliero ad un sol tempo, eppur sempre dignitoso, non importa se avvolto in un mantello logoro nella bottega di un calzolaio in quel di Atene o rivestito della panoplia oplitica sotto le mura di Anfipoli; il ghigno sardonico con il quale affronta alla pari personaggi del calibro di Protagora, Ippia, Prodic, Callicle o Trasimaco punzecchiandoli, incalzandoli con quel suo *dialegethai* fitto fitto, fino a spingerli nella trappola dell'*elenchos*, con la pazienza del cacciatore; la smorfia di corrucchio dinanzi al giovane Alcibiade, l'allievo prediletto, confutazione vivente dell'insegnabilità della virtù; lo sguardo severo e sereno con il quale, dardeggiando, ammonisce i concittadini, che ne hanno appena decretato la condanna a morte, che uno come lui il dio non lo avrebbe più inviato a tirarli fuori dai pasticci.

Ma dietro le tante maschere filosofiche, pulsanti di passione dionisiaca, ecco svelarsi un Socrate piuttosto inedito, pedagogo, paideuta, didatta. Beninteso, che il grande Ateniese fosse stato un maestro e che, a modo suo, si fosse preoccupato dei problemi connessi all'educazione e alla formazione del cittadino, non è certo una novità: si tratta di una tematica ricorrente nelle opere platoniche (e non), basta riprendere in mano, per esempio, il *Protagora* o l'*Alcibiade primo*. Nuovo è il rapporto stabilito dall'autore tra istanza pedagogica e filosofia socratica, come se il metodo filosofico, in fondo, non fosse altro che un complesso strumento pedagogico e didattico insieme.

Fare filosofia ed insegnare sono per Socrate un tutt'uno, un'unica vocazione cui è chiamato, enigmaticamente, dal dio che ha l'oracolo in Delfi. Lo stesso Apollo si serve di Socrate come strumento pedagogico per mostrare la stretta connessione tra virtù e sapienza, per educare e formare gli uomini entro i limiti dell'umano. Una *hybris* benigna, provvidenziale spinge il figlio dello scalpellino a dubitare del responso della Sibilla: "Socrate è il più sapiente tra gli Ateniesi". È per mettersi alla prova – accettando la sfida – che proprio lui, privo di una vera e propria istruzione, andando a caccia di quel suo sapere dal dio millantato, da studente si trasforma suo malgrado in docente. L'astuzia apollinea fa leva sulla coscienza del vocato che sa, disperatamente sa di non sapere. L'enigma, infine, è sciolto: la ricerca della sapienza è impossibile al di fuori del rapporto uomo-uomo, maestro-allievo (che funziona a condizione che le parti si possano invertire: triste quel maestro il quale presuma di

non aver nulla da imparare dall'allievo) ed è un dono degli dei, una missione cui si è chiamati, che occorre "professare", ovvero mostrare pubblicamente di sentire.

Lo si lasciava intendere in apertura: ridurre il libro di Pancera all'ennesima monografia storico-filosofica, pregevole quanto si voglia ma pur sempre ripetitiva, ad un'analisi più attenta risulterebbe errato. Perché se a leggere è l'insegnante, ed in particolare il docente di filosofia, il coinvolgimento è immediato e colpisce dritto al cuore, investendo l'essenza stessa della professione docente. Ripensare attraverso Socrate la propria attività quotidiana, allora, non è un mero esercizio retorico o un'operazione intellettuale. È carne e sangue, gioie e amasce, frammenti di vita vissuta. L'orizzonte di senso si allarga dalla consapevolezza astratta alla capacità di essere *hic et nunc* docente (di filosofia), comunicatore, mediatore, formatore. Senza tale capacità la professione docente corre il rischio di essere destituita di qualsivoglia valore – persino ai nostri stessi occhi, gli unici che spesso e volentieri rimangono a guardare –, o peggio ridotta a ridondante orpello certificatorio ed assistenziale.

La filosofia socratica, oltre ad essere argomento di studio per gli studenti liceali, può diventare occasione di riflessione per l'insegnante, essere assunta come strategia formativa e didattica, modello di comportamento e di saper-essere in classe e fuori. L'attualità e la vivezza del suo messaggio sono insuperabili, soprattutto in una società che pretenda di educare i propri figli ai valori della democrazia, al giusto rapporto tra diritti e doveri, alla responsabilità civica, formando spirito critico, attenzione vigile, autonomia di giudizio ed interpretazione, autoconsapevolezza, e ultima ma non ultima, la capacità di dialogare, di confrontarsi, di tollerare l'Altro. Valori questi che Socrate incarnò e testimoniò con la sua stessa esistenza. Valori "deboli" e "forti" nello stesso tempo: abbastanza forti, da una parte, per combattere la deriva relativista, qualunquista e passivizzante che inevitabilmente fa degenerare ogni democrazia in demagogia; ma sufficientemente deboli, dall'altra, per esser sottoposti al libero dibattito, all'*elenchos* critico, garantendo quel fluido costruttivismo democratico unico antidoto al cristallizzarsi e all'assolutizzarsi di valori (sottratti al *dialegesthai*) che prelude alla deriva dittatoriale (o alla dittatura della maggioranza).

Come queste ultime note lasciano intendere, se il problema filosofico (la ricerca del sapere, la scienza) e quello pedagogico (la formazione delle nuove generazioni di cittadini) in Socrate risultano indistinguibili, entrambi possono essere a loro volta ricondotti alla sfera del discorso politico. Eminentemente filosofico-politico, infatti, è il senso della professione docente (e civile in quanto trasmettitore di cultura). Sempre che di politica, nel senso greco della parola, si possa ancora parlare.

Questo, a nostro avviso, lo spirito del libro. Che non manca, d'altronde, di dimostrare la sua utilità anche in ambito più strettamente ed empiricamente didattico, trasformando il metodo socratico in precise nonché pragmatiche indicazioni metodologiche immediatamente adattabili al lavoro che tutti i giorni si svolge in classe. A lettura terminata, il dato da trarre consisterebbe nel tentativo di "socratizzare" la nostra scuola, adattando il pensiero del grande Ateniese al linguaggio e alla mentalità di oggi.

Francesco Dipalo

D. Guastini, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Roma-Bari 2003, pp. 217.

Un titolo accattivante, che lascia intravedere non una, ma più interrogazioni, è già di per sé un buon motivo per accostarsi alla lettura di un libro. Se poi la natura delle interrogazioni è di estrema rilevanza, come in questo caso, allora diventa quasi un dovere intellettuale. Posto che ci sia un "prima" dell'estetica, che cos'è che la precede e in che senso? In che senso, cioè, a conti fatti, «poetica e filosofia nell'antichità» vengono «prima dell'estetica»? E che cosa si intende, allora, con

quest'ultima? Daniele Guastini, studioso di filosofia antica ed estetica, offre in questo volume un'acuta e persuasiva chiave interpretativa per comprendere i principi che sottendono la produzione poetica antica, le ragioni del loro declino e della loro irripetibilità e la fenomenologia della loro trasformazione in principi altri, in cui poter ravvisare i prodromi della moderna nascita dell'estetica. L'estetica, chiarisce infatti l'A., è un evento storico *essenzialmente* moderno, perché tale è il suo oggetto disciplinare, che è «effetto e non presupposto della sua formazione storica» (p. ix). Siffatto oggetto è precisamente ciò che oggi viene definito "arte" e che a partire dal Settecento cominciava a chiamarsi "arte bella", ma che non è invece rintracciabile prima della modernità, quando sotto il nome di arte (*techné*) s'intendeva non il frutto dell'operare creativo e della sensibilità di un genio, ma, piuttosto, qualcosa di attinente a un *saper* fare di carattere conoscitivo: un'attività poetica, finalizzata cioè alla produzione, non autonoma e senza soluzione di continuità con le altre attività dell'esperienza umana, insieme alle quali costituiva il quadro complessivo del sapere dell'uomo. In questo vasto orizzonte di comprensione dell'"arte" che precede la modernità e che persiste ancora nel Seicento, tuttavia, l'antichità si staglia con caratteristiche proprie che non saranno più rintracciabili nelle epoche anche immediatamente successive, in cui sembra piuttosto prepararsi il terreno per un cambiamento radicale. Proprio al tramonto di quell'epoca e dei suoi valori si deve collocare, secondo la proposta dell'A., l'antefatto del lungo processo di formazione dell'estetica con la conseguente rottura tra antico e moderno. Tale antefatto va rinvenuto in un «confronto teorico» (p. xi) tra le due grandi nozioni culturali che quello snodo epocale costituito dalla fine dell'antichità classica, l'ellenismo pagano e l'avvento del cristianesimo, ha prodotto: la *mimesis* e l'allegoria. Ma per capire in cosa consiste questo confronto occorre seguire passo per passo il ragionamento dell'A., che ha il pregio di svilupparsi in modo da fornire al lettore acquisizioni graduali, conducendolo in una appassionante ricerca che solo alla fine trova le risposte.

Dietro la nozione di *mimesis* si cela in realtà qualcosa di essenziale (cfr. pp. 3-33): l'atteggiamento dell'uomo greco di fronte alla *physis*, natura-origine che gli si imponeva come un *proton* al cospetto del quale non poter far altro che adeguarsi, connotando così la sua conoscenza come una *adaequatio intellectus cum rebus* o *homoiosis*. La verità si manifestava da sé, come *non-nascosta*, presente, nello splendore di una «natura avvolta dal divino» – secondo le parole di Aristotele – che suscitava un immenso stupore, e proprio da quel *thaumaston* si originavano le due modalità fondamentali del conoscere, il mito e la filosofia, derivandone il loro tipico tratto di "non sapere". A costituire l'oggetto privilegiato della *mimesis* era proprio il mito, non il frutto di una fantasia ingenua, ma, ben più profondamente, il mezzo con cui i poeti rivelavano e ricordavano agli uomini le cose ultime – delle quali, altrimenti, sarebbero vissuti ignari – ed il senso del loro limite. Grazie a questo guadagno comincia a farsi chiaro che nel concetto di *mimesis* è implicato qualcosa di più di un semplice "imitare" (cosa significa, nota l'A., fare un'imitazione di soggetti immaginari o leggendari?) che risulta, invece, adeguatamente espresso da una perifrasi: «ripetizione» o «ri-presentazione su un altro piano» del sensibile allo scopo di farvi trasparire l'essenza soprasensibile, che, sebbene invisibile, è sentita come suo fondamento. Di qui il valore della somiglianza che si cela dietro a quella nozione: somiglianza tra rappresentazione e rappresentato, tra significante e significato, tra realtà sul piano dell'immagine e modello reale. Valore che, in ultima analisi, riposa su una concezione metafisica politeistico-panteistica, per la quale un mondo pieno di dèi risultava degno di essere imitato con immagini che fossero a esso il più somiglianti possibile. Così somiglianti da caricarsi esse stesse della verità che quel mondo conteneva al suo interno e da rendere la produzione poetica – più che una creazione – una "composizione", una rappresentazione non autonoma (da cui il suo carattere non finzionale). Tutto ciò conferiva all'"arte" greca quel significato sapienziale che non la vedeva relegata, modernamente, in una sfera a-conoscitiva, ma le assegnava, al contrario, un ruolo di rilievo nell'educazione dell'uomo alla vita nella comunità a partire dai suoi presupposti teorici. Onde la sua continuità con la filosofia, riscontrabile anche nel fatto che, se una teorizzazione della *mimesis*

può essere attribuita solo alla filosofia stessa, questa, però, non avrebbe fatto altro che esplicitare un intendimento che già dai tempi di Esiodo ed Omero operava inconsapevole: quello che l'A. chiama l'«orientamento mimetico» della sensibilità poetica greca.

Intendimento che, nonostante le apparenze, è lecito ritrovare anche nella riflessione platonica. Il motivo, infatti, della nota condanna della *mimesis* poetica, tragica ed epica in particolare, sta nell'oggetto dell'«imitazione», non nel processo imitativo in quanto tale; nel contenuto, insomma, non nel funzionamento formale, che continua ad essere compreso nel modo tradizionale (rammemorativo e veritativo) quando opera al di fuori della poesia ingannatrice. Esiste, invero, anche una *mimesis* buona che è tale perché buono è il suo oggetto: le cose belle, le uniche capaci di far apparire nella loro sensibilità il fondamento soprasensibile e la cui ripetizione è in grado, perciò, di far avvicinare l'uomo alle idee, diversamente dalle *mimeseis* poetiche tre volte distanti da esse (come spiegare altrimenti, a meno di non ipotizzare un'intima contraddittorietà del sistema platonico, il caratteristico ricorso di Platone alle *mimeseis* del dialogo e del mito?). Pertanto la filosofia di Platone, conclude l'A., può al massimo essere antipoetica e antitragica, tuttavia non può essere antimimetica. Il duplice atteggiamento del filosofo nei confronti della *mimesis* costituisce una riprova, sia pur con tratti originali, della sua generale validità come *principium individuationis* della *poiesis* greca. Riprova che, in modo più esplicito e senza troppi compromessi, è fornita anche da Aristotele. La *mimesis* poetica viene ritenuta capace di mettere «davanti agli occhi» qualcosa che era già nella realtà e che tuttavia non si vedeva perché irretito nella particolarità e nell'accidentalità: la forma comune e più generale dei fatti umani («l'universale» della tragedia). Nel rivelare, perciò, una verità di natura ad un tempo pratica e teoretica, la poesia conferma di essere quella *mathesis dia mimeseos*, quell'apprendimento per via imitativa, con il quale la tradizione l'aveva identificata, legando così, ancora una volta, a doppio filo il suo valore mimetico – e in quanto tale verosimile – alla stessa visione etico-metafisica della «presenza (*parousia*) dell'essere nell'ente» (si può, in questa sede, riportare solo per grandi linee il senso dell'ampia trattazione dedicata nel volume a Platone e ad Aristotele, per uno studio approfondito dei quali cfr. anche D. Guastini, *Come si diventava uomini. Etica e poetica nella tragedia greca*, Roma 1999, pp. 99-285). Si tratta proprio di quella visione che di lì a poco si sarebbe incrinata già con il successore di Aristotele, Teofrasto, a seguito di un incisivo mutamento della situazione storico-politica (l'ellenizzazione e il venir meno della centralità della *polis*) che avrebbe provocato uno spaesamento e una perdita di identità collettiva nel mondo greco, con il conseguente declino del valore paideutico della cultura classica e la sua progressiva demitizzazione.

Ciò a cui si assiste in questo contesto cruciale è, secondo la penetrante osservazione dell'A., un «progressivo avvicinamento», caratterizzato da inversa proporzionalità, tra la nozione di *mimesis* e quella di allegoria: laddove la *mimesis* passa da un iniziale valore ontologico ad uno puramente retorico, modificandosi nel concetto classicistico di emulazione degli autori della tradizione, l'allegoria subisce l'opposto processo di «ontologizzazione» a partire da un'origine retorica, facendo presentare un modo completamente innovativo di vedere le cose (cfr. pp. 128 ss.). Dall'ellenismo pagano al cristianesimo maturo di sant'Agostino, attraverso la cultura giudaica e il neoplatonismo, la lettura dei testi, da quelli omerici a quelli Vetro e Neo-Testamentari, sembra andare sotto il segno di un generale «orientamento allegorico», la cui matrice, al di là dei differenti tipi di allegoria che l'A. individua per ognuno dei quattro momenti (fornendone un'accurata analisi), è da rinvenire nel graduale affermarsi dell'orizzonte ontologico-ermeneutico di uno *stare per altro* degli enti. Orizzonte che si riflette, perciò, in modo speculare al principio mimetico, in una dissomiglianza tra rappresentazione e cosa in essa rappresentata, con il conseguente spostamento del criterio di significazione dal riconoscimento sensibile del modello nella sua immagine, ad una «confidenza spirituale tra gli interpreti» per mezzo di una simbologia codificata altrimenti inintelligibile. Ciò continuerà a fare da sfondo anche in seguito al superamento dell'aniconicità giudaica da parte del cristianesimo, il quale, se attraverso la *kenosis* tornerà a «farsi immagine» delle cose terrene, lo farà, però, solo mediante una smate-

rializzazione dell'immagine stessa (si pensi all'arte paleocristiana), tanto più discrepante dal modello reale quanto più portatrice di un contenuto non manifesto, rispondendo perciò pienamente alla nuova concezione della verità, sottintesa, assente, celata. Una concezione che, se nel «Dio nascosto» e trascendente di san Paolo trova la più compiuta espressione, a livello implicito e potenziale è preparata dalla spiritualità dell'epoca pagana ellenistica e tardo-antica.

Cardine di questo nuovo sentire «diventa l'interiorità dell'uomo, perché parte e veicolo terreni di quel *verbum* emanazione di Dio attraverso il quale all'uomo è dato conoscere la vera *res*» (p. 159). Bisognerà, però, attendere Agostino perché questa tendenza, già presente, trovi «sanzione teorica generale e orientamento filosofico» (*ibid.*). Perciò, conclude l'A. richiamando la tesi di Étienne Gilson, nel «principio di interiorità del pensiero» presente in Agostino «ritroviamo i prodromi della soggettività moderna» (p. 167), cui si giungerà in seguito alla secolarizzazione di quel principio stesso attraverso Cartesio e Kant: «quella soggettività con la quale e non prima della quale», soltanto, «l'estetica può nascere» (*ibid.*).

Roberta Costantini

F. Crispini, *Idee e forme di pensiero. Brevi saggi di storiografia filosofica*, Soveria Mannelli 2003, pp. XII-109.

Dedicati a Giuseppe Martano, i saggi che compongono il volume disegnano itinerari e forme di pensiero che snodandosi da Montaigne, Gian Vincenzo Gravina e Fontenelle a Leibniz, Shaftesbury e Diderot, mentre «costituiscono per la storiografia filosofica campi di conflitti interpretativi assai vivaci» (p. 10), mettono a fuoco temi centrali del pensiero critico dei moderni. Nel volume in discussione vogliamo ravvisare un'organicità che secondo la nostra lettura è essenzialmente rappresentata dal ruolo fondazionale della ragione in un'età in cui mentre sono travolti millenari paradigmi conoscitivi ed antropologici, metafisicamente fondati, ed altri non meno forti ne prendono il posto, quella ragione appare altresì cosciente dei suoi innegabili limiti quando si considerino ad esempio lo scetticismo di Montaigne, il probabilismo di Pascal e di Hume o il contingentismo leibniziano.

Si tratta di un ordito d'idee che sotto la penna dell'Autore certamente s'intreccia senza celare l'intelligenza filosofica grazie alla quale il pensiero moderno svela la sua vitalità indiscutibile, vitalità che fa ad esempio irruzione quando si rivolga innanzitutto attenzione, nel primo capitolo del volume (intitolato «Montaigne, un filosofo 'occasionale'») a quel Montaigne che sa delineare un «modello comune e umano» che nei *Saggi* (1525-1541) sa offrire una assai significativa *peinture du moi*. Viene dei *Saggi* sottolineato «il vivo interesse per i profili morali dei fatti vissuti ed osservati, l'indipendenza da ogni principio di autorità, il bisogno di raccontarsi che diverrà centrale dopo che nei primi saggi ha avuto spazio l'uomo dei libri e delle letture e non quel «me» che irrompendo riempirà tutta l'opera fino a divenire questa ultima una «*peinture du Moi*»» (p. 8).

L'analisi di Crispini suggerisce allo storico delle idee moderne di non trascurare che «[...] la ricchezza di temi che vi è nei *Saggi* [...] non resta separata quasi a costituire il fondo sfarzoso di una scarna psicologia incentrata sulla ricerca ansiosa, maniacale di una soggettività che si sente perduta e smarrita tra le situazioni complicate cui mettono di fronte la vita ed i libri di poeti, di filosofi, di storici, di moralisti. È perciò opportuno non perdere di vista tutte quelle piste interne ai *Saggi* che possono dare la misura di un travaglio di pensiero il cui esito è una forma di scetticismo che in Montaigne sconta tutti i lati più immediatamente rozzi e superficiali» (pp. 8-9).

Questo lavoro storiograficamente dotto si cimenta con pari finezza su altri pensatori cari all'Autore. È il caso delle pagine dedicate a Fontenelle (intitolate «La 'vita futura'. Un argomento per Fontenelle?»), nelle quali sta a cuore far vedere che «[...] la ricca ma intermittente vena riflessiva di Fontenelle, pur variando i suoi toni e le sue fonti ispirative, va dilagando per larghi spazi ed insinuandosi in quegli interstizi in cui una forma di pensiero moderno sta tentando con difficoltà di recuperare germi vivi della tradizione antica e divincolarsi dai lacci di nuove scolastiche». Se si considerano infatti le *Réflexions*, di dubbia paternità fontenelliana, secondo Alain Niderst è ben detto che in esse «esclusione e recupero giuocano quasi ad armi pari» (p. 33). La fine analisi delle dialettiche interne al discorso fontenelliano nelle *Réflexions*, per dirimere la paternità reputata dubbia, rende davvero la misura del rigore interpretativo del lavoro critico di Crispini. Quale tema più autenticamente fontenelliano si dà allo sguardo dello storico delle idee se non quello della felicità per una disamina storiograficamente dirimente? Le categorie pascaliane dettate dal *probabilismo*, legate all'idea di *scommessa* ed anche di caso, nell'esperienza fontenelliana pongono in risalto quella «critica delle illusioni, degli inganni, degli "idola", delle chimere (e la "vita futura" non è una di questi?) cui la ragione non sa dare alcun fondamento ma che turbano ed inquietano la condizione umana» (p. 41). Questo *probabilismo* è a nostro avviso una specie di *leit-motiv* nel volume in discussione, almeno se lo si riesce a cogliere anche nel quarto capitolo, intitolato «Leibniz. Per una antropologia morale», scritto di cui si vuole evidenziare la peculiarità nella storiografia sul filosofo di Hannover, prevalentemente dominata dall'interesse per gli argomenti di logica e per i temi di metafisica. Resta tuttavia vero che le idee morali nell'autore della *Teodicea* «non riescono a saldarsi in un unico nodo, rimangono passaggi, intuizioni intermedie, importanti ma in qualche modo provvisori» (p. 43). La critica al normativismo e la confutazione della teoria della libertà d'indifferenza spianano la strada alla critica di quelle che tradizionalmente sono categorie vincolanti del pensiero morale: dovere e obbligo, in senso giuridico-naturalistico, che nell'universo monadologico «assumono un nuovo significato in ragione di una veduta dell'uomo non più lacerato tra due tipi di valori, tra bene morale e bene fisico, tra interesse e dovere» (p. 48). Nell'antropologia morale in discussione di non altro in fondo si tratta se non di valutare le «chances» fondazionali di una sorta di riduzionismo di carattere razionalistico oppure di carattere naturalistico, di definire «i tratti del soggetto agente morale, la legge del dovere, la natura degli atti volontari, l'idea di felicità e di virtù, di libertà [...]», senza al riguardo prescindere né dalle sollecitazioni cartesiane, hobbesiane e spinoziane, né dal rispetto di «un'idea di "finalità" che possa dirsi "naturale" ed al tempo stesso "morale"» (p. 51). Nella sua penetrante disamina Crispini assai efficacemente, nel capitolo dedicato al filosofo di Hannover, riesce a illuminare linee teoriche in virtù delle quali si vanno disegnando universi speculativi innegabilmente complessi, ad esempio laddove noi vogliamo scorgere i debiti filosofici del determinismo laplaciano ed ottocentesco nei confronti del *principio di ragion sufficiente* (sancito nella *Teodicea*, del 1710) insediato nel contingentismo leibniziano (caro al filosofo Emile Boutroux) che fa convivere ragioni forti e libertà «di fare» e «di volere», e che, al di fuori di ogni assolutismo metafisico, «inclinava senza necessitare». Difficile appare qui il compito di sintetizzare le innumerevoli sollecitazioni critiche offerte da tale saggio.

Perciò richiamandoci infine soltanto all'ultimo capitolo dedicato ad uno dei padri dell'*Encyclopedie*, a Denis Diderot, (non si trascurino gli altri scritti che compongono il volume: «Gianvincenzo Gravina. Idea cristiana e "ragione civile"»; «Berkeley e la "virtù moderna"»; «L'etica di Shaftesbury: eventi naturali, apparenze, "figure morali"») possiamo dire che esso consente di contemplare il superamento dello scetticismo, sebbene si riconosca l'instabilità della storia delle conoscenze. Tale capitolo potrebbe essere concepito come una sorta di compendio dei temi precedenti, almeno nel senso che esso sa dare significativamente risalto a quello scetticismo non inconcludente che nella filosofia di Montaigne trova uno dei suoi luoghi di elezione. Non

pone infatti Diderot la conoscenza umana sulla «bilancia di Montaigne» almeno laddove si consideri che, nella *Lettre sur les Aveugles*, egli «arriva a convincersi che la "ragione ha tante forme, che non sappiamo a quale appigliarci?» (p. 91).

Il filosofo dei *Saggi*, fiducioso nei poteri della ragione, e che tuttavia non dissimula la forza progressista del dubbio, «malattia naturale» dell'intelletto, l'incerto incedere di una ragione che non si subordina alle pretese dello sperimentalismo newtoniano ma anzi ne traccia i limiti e l'intrinseca incertezza dei suoi fondamenti, conduce l'Autore del volume in esame a scoprire, lungo i sentieri del pensiero moderno, categorie gnoseologiche che non chiudono l'attività della mente all'interno di spazi epistemici angusti e finiti. Anticipando vedute proprie della contemporanea dottrina della conoscenza, nell'orizzonte di quella modernità che sopra abbiamo inteso definire «inquietata» si va scoprendo che «la storia delle conoscenze è dominata dalla instabilità, è sempre da riscrivere, è una parte sempre in attesa di collegarsi con il restante, è un luogo di molte incognite. Per questo motivo il significato dell'impresa scientifica è ricondotto più propriamente a quello di *interpretazione*» (p. 94). Alla domanda che intitola il capitolo «Diderot, un philosophe scettico?», Crispini dà risposte con le quali si prospettano molteplici direzioni d'indagine in sede epistemologica, risposte che segnano visibili tangenze con la scepica non pirroniana imposta dall'empirismo humeano.

Quanto si sta dicendo dovrebbe servire a dare un'idea significativa e tuttavia davvero incompiuta, data la fecondità delle direzioni di ricerca e le visuali storiografiche (la cui straordinaria ricchezza qui non ha permesso di operare rinvii discriminanti) che si offrono allo sguardo del lettore, di un volume che disegna un'immagine viva di un'età moderna inquieta, percorsa da forti aneliti di rinnovamento nel tentativo non vano di definire, in uno scenario speculativo in cui finalmente si fondono storia delle idee e teoria, limiti e fondamenti di una razionalità in divenire, mai pienamente appagata e sempre tesa a oltrepassare se stessa in vista di ulteriori progressi.

Mirella Fortino

A. Velásquez, *Libro de la melancolía*, edizione critica, introduzione e note a cura di Felice Gambin, Viareggio-Lucca 2002.

L'odierna considerazione della malinconia, definitivamente consegnata come depressione alla psicologia e alla psichiatria, reca con sé il rischio di affidare all'oblio la ben più ricca trasversalità che ne ha accompagnato il tema lungo i secoli nella cultura occidentale. Ben venga allora la nuova edizione del *Libro de la melancolía* di Andrés Velásquez, medico di Arcos de la Frontera, pubblicato a Siviglia nel 1585, di cui è nota questa sola edizione in tre esemplari. Singolare destino editoriale se si considera il primato che costituisce la ragione di interesse più immediata del testo: come ci ricorda nella introduzione Felice Gambin, che ha curato la presente edizione critica, si tratta del primo libro europeo interamente dedicato alla malinconia (p. 10). Degna di attenzione è anche la tessitura del libro che si alimenta della riflessione antica dei classici sull'«umor nero», filtrandola e ridisponendola secondo un ormai consolidato *topos* rinascimentale, ma inserendosi allo stesso tempo proficuamente nel coevo dibattito spagnolo sul tema – come risulta dal confronto-scontro continuo con la nuova classificazione degli ingegni emergente da un'opera centrale della cultura europea, l'*Examen de ingenios para las ciencias* di Juan Huarte de San Juan, intertesto costante del trattato di Velásquez. L'edizione critica di Gambin colma pertanto meritoriamente una lacuna se si tiene conto dei pochi esemplari numerati dell'edizione facsimile pubblicata a Madrid nel 1996 e dei limiti, non solo linguistici, di quella contenuta in un'antologia di testi sulla malinconia riuniti da Roger Bartra, stampata nel 1998 a Città del Messico.

Lungo le pagine del testo la malinconia riafferma la sua vocazione a porsi come potente catalizzatore culturale e concettuale, portando in primo piano sfumature, accenti e mutamenti nella semantica filosofica di concetti centrali quali l'immaginazione, la memoria, la prudenza. Attraverso la tipologia del «saturnino» si fa strada infatti il tentativo di Velásquez di trattenere la memoria nel solco di quella lunga tradizione che ne aveva scandagliato e valorizzato le virtualità, senza per questo eludere le differenti soluzioni offerte all'antico problema della relazione tra memoria e apprendimento. Il malinconico, con la maggiore secchezza del suo umore dominante che favorisce il perdurare delle figure impresse, viene infatti a collocarsi come figura di cerniera in grado di tenere assieme, come opportunamente rileva Gambin, «quale vero e proprio personaggio kairotico, il lento e graduale apprendimento delle arti con la brevità della vita» (p. 15). Il ripristino del primato della memoria nella topografia del cervello al fine di mantenerne alto il profilo tra le facoltà risponde anche alla necessità di far fronte alla considerazione penalizzante cui l'aveva sottoposta l'*Examen de ingenios* di San Juan fino a evidenziarne la mera passività affidata alla metafora, sempre eloquente, della scrittura: ricordare è una peculiarità dell'immaginazione e non della memoria, come lo scrivere è opera di chi scrive e non della carta (cap. VI). Percorso inverso segue invece l'immaginazione che, seppur non indagata nel suo statuto e nella sua effettiva presa sul reale, incrocia il popolato universo fantasmatico del malinconico per essere ricondotta al suo adeguato registro poiché «*aunque es verdad que es eficaz y poderosa, es en lo que puede, y tiene su licencia y mando, y no es absoluta, sino limitada*» (p. 96).

Il bersaglio polemico è l'estensione dei poteri attribuiti all'immaginazione da Avicenna e, indirettamente, il carattere materializzante che una nota tesi aveva efficacemente riassunto nella formula, ripresa da Montaigne, *Fortis imaginatio generat casum*. I fantasmi divengono sì reali, così come la percezione può risultare inadeguata, ma solo in virtù di un'immaginazione senza controllo, «*sin animadversión*» per usare le parole di Velásquez, o minata nel suo dispiegarsi dal cattivo mescolamento della qualità degli umori, come è appunto il caso dei malinconici e delle creature illusorie generate dalla loro fantasia. Il *morbus melancholicus*, tradizionalmente *malitiosus* perché ingannatore, raggiunge il cuore stesso della vita rappresentativa foggando di fatto gli inquietanti contorni delle immagini mentali. A riprova di tale impostazione, che riconosce al disordine materiale del corpo il potere di danneggiare le «*potencias rectrices*» (pp. 118-125) e l'immaginazione tra queste, si fa eloquente il silenzio del medico di Arcos su quelle strategie psicologiche o quegli espedienti che, in alternativa o in aggiunta alle terapie mediche, una copiosa letteratura aveva registrato al fine di agire direttamente sulla fantasia del malinconico, ottenendo spesso la sospensione delle proiezioni fantasmagoriche delle sue ossessioni.

Eppure, malgrado il paradigma biologico e la medicalizzazione del *morbus autumnalis* appaiano dominanti in questo *tratadillo*, quello della malinconia si conferma luogo d'intersezione disciplinare e dottrinale. La tradizionale bipolarità in cui da sempre si era dibattuta la bile nera che lambiva ugualmente la singolarità straordinaria come la malattia, sapere e follia entrambi sotto il segno di Saturno, si contrae in Velásquez decisamente a favore del versante patologico dell'articolato universo malinconico, lasciando in ombra la relazione tra malinconia e personalità d'eccezione, disperdendo quella dialettica tra genio e follia richiamata da Benjamin nella teoria aristotelica, quale emergeva dal celeberrimo *Problema XXX*. A maggior ragione il medico arcense ne aggira, nonostante la menzione indiretta, anche il frutto umanistico più noto fissato da Marsilio Ficino, attraverso Epicuro, nella luce «secca» dell'umore malinconico, emblema della più alta sapienza.

Nonostante il doveroso tributo versato alla matrice aristotelica del concetto e le distinzioni interne ad una classificazione, piuttosto esigua per la verità, dei diversi tipi di malinconia – uno dei quattro umori naturali, atrabile come risultato della corruzione dell'umore malinconico o della combustione della bile gialla – man mano che ci si inoltra nel testo appare chiaro che

l'attenzione dell'autore traslascia tutta una serie di gradi intermedi fissati dalla medicina umorale per appuntarsi quasi esclusivamente sulla *melancholia morbus*. Il *Libro de la melancholia* si ricorda pertanto più agevolmente all'autorità citatissima di Galeno e alla sua lezione, iscrivendone la considerazione nel solco della malattia che trova la sua eziologia in squilibri e scompensi fisiologici, senza liberarsi però di quell'ipoteca soprannaturale o demoniaca che sarà invece oggetto dell'ironia di Diderot rivolta a quei medici «pessimi filosofi» nella voce *Mélancholie* dell'*Encyclopédie* (dove, per altro, pur nell'ammissione di ignoranza sul «come» della relazione tra disordine del basso ventre e sintomo delirante, il filosofo francese non esitava ad enumerare una sequela di rimedi per la mente e per il corpo nella cura della malinconia). A tal proposito particolare rilievo assume la nutrita e varia farmacopea presente nell'*Aprobación de ingenios, y curación de hipochondricos, con observaciones y remedios muy particulares* di Tomás de Murillo y Velarde, un testo del 1672, che è merito di Gambin aver riconosciuto come evidente e mai studiato plagio del *Libro de la melancholia*, indicandone contestualmente il valore al fine di verificare la radicale ristrutturazione teorica dell'antico scenario attorno al tema della malinconia (pp. 41-43).

Proprio rimedi e terapie sono infatti i grandi assenti nel libro di Velásquez, nonostante la promessa di colmare altrove tale lacuna. Vuoto che diviene ancor più significativo proprio in relazione alla corrispondenza tra diagnosi e terapeutica contemplata da un punto di osservazione che volesse dirsi medico – e l'autore non sembrava avere dubbi sul fatto che di tale pertinenza fosse il caso della malinconia. Ma forse non poteva essere altrimenti se si considera che sullo spessore patologico dell'infermità atrabiliare, circoscritta dai confini del corpo e apparentemente riconducibile solo alla sua scomposta fisiologia, irrompe la figura del confessore, il cui intervento non può che ridimensionare la sicurezza dello sguardo indagatore del medico. È ancora quel *quid divinum*, che Ippocrate chiedeva di indagare in relazione all'affezione, a dare la stura alla saldatura tra peccato e malattia.

L'ombra del soprannaturale si allunga ancora una volta su una presenza costante della galleria dei malinconici: colui che può parlare il latino o filosofare senza averlo mai appreso, non tanto tipologia particolare ma sintomo quasi paradigmatico del saturnino, come testimonia la sua menzione fin dal frontespizio del testo. La questione centrale, già annunciata nella dedica *Al lector*, investe la possibilità stessa di tali imprese «*sin tener demonio*» (p. 59). Ma il nesso tra soprannaturale e manifestazioni inspiegabili, consueto fin dal Medioevo, come quello tra stregoneria e malinconia, trattenendo l'anomalia o l'inesplicabile all'interno di un orizzonte trascendente e recando nel demoniaco l'ultimo sigillo, finisce con l'assumere una valenza inversa rispetto all'istanza, per molti aspetti simile, di cui, in quegli stessi anni, si faceva portatore un altro medico, Johann Wier, nell'intento di dimostrare che le streghe in realtà erano malate di malinconia, bisognose dell'elboro e non della pena di morte o della tortura. Nel caso di Wier infatti il richiamo all'affezione malinconica, pur con le dovute cautele richieste dal clima inquisitorio dell'epoca, diviene funzionale alla negazione della stregoneria ma soprattutto alla considerazione dei presunti indemoniati nella diagnostica del medico, che ne può così individuare i mezzi di guarigione. Se invece il peccatore ricompare dietro il caso clinico, nonostante sia ancora l'alterazione qualitativa degli umori a favorire il *balneum diaboli*, il cambio di registro si fa palese, assumendo i contorni della colpa e invocando la necessità della confessione, che può dove, evidentemente, l'elboro o la borrana non possono bastare. Solo attraverso il Sacramento conseguente alla confessione *los phrenéticos o mantacos* «*conseguirán la salud que dessean, cessando la causa*» (p. 135).

Ma il vettore della riflessione di Velásquez, che chiude l'origine della malinconia e dei suoi effetti tra un fattore naturale endogeno e l'intervento soprannaturale, con il suo silenzio che pesa sui rimedi della *enfermedad melancólica*, consente di misurare anche un'altra distanza, altrettanto significativa, da una «pratica» terapeutica alternativa a quella medicamentosa che

ancora nell'autunno del Rinascimento veniva disegnata dalla punta più avanzata della trattatistica sul comportamento: una terapia della vita che individuava nella pratica del mondo e nella *civil conversation* il vero antidoto alla malinconia, per la salute dell'anima e del corpo. Contro la solitudine – ancora quel fuggire traccia d'uomini di Bellerofonte –, fuori o dentro le mura poco importa, quella stessa che Spinoza condannerà come approdo vano e luttuoso del malinconico.

Barbara Pistilli

I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di Silvestro Marcucci, Pisa 2003.

Questa nuova resa in italiano dell'opera del 1786 si aggiunge autorevolmente alla tradizione di studi sulla metafisica della natura di Kant. Il testo era stato tradotto nel nostro paese alla fine degli anni '50 da Luigi Galvani per l'editore Cappelli (Bologna 1959, con introduzione di L. Geymonat), ma questa ben nota e citata traduzione era ormai reperibile da decenni solo nelle biblioteche. A partire dalla metà degli anni '80 c'era stato un generale risveglio di interesse per questo aspetto del pensiero kantiano a livello nazionale e internazionale: nel 1985 sono apparse infatti la traduzione francese di F. De Gandt per Gallimard e il *reprint* per Hackett di quella inglese (1970) di J. Ellington, questa volta introdotta da uno studio del traduttore (pp. v-xxix); nel 1989 ancora una traduzione italiana (peraltro assai poco diffusa) a cura di Italo F. Baldo e Marta Cimenti (Piovan, Abano Terme), mentre nel 1997 i *Metaphysische Anfangsgründe* sono stati ripubblicati dall'editore Meiner di Amburgo con una introduzione di K. Pollok, il quale, nel 2001, ne ha poi curato il commento critico. Nel 2003 infine è apparsa, quasi in contemporanea con quella di Marcucci, ancora una traduzione italiana, a cura di Paolo Pecere, per Bompiani, con testo a fronte, corredata di note al testo, glossario di parole chiave, ampia bibliografia e una lunga introduzione (pp. 5-90).

A fronte di un quadro più completo e aggiornato, il significato e l'importanza del lavoro di Marcucci – che solo per motivi di tempo non si è sviluppato in una vera e propria edizione critica (*Prefazione*, p. 9) – non consiste quindi tanto nel colmare una lacuna oggettiva. Se dal punto di vista storiografico la traduzione di Galvani aveva sullo sfondo i lavori di Adickes (*Kant als Naturforscher*, 1924-'25) e di Mathieu sull'*Opus postumum* del 1958, con il loro noto giudizio negativo sulla rilevanza dei *Primi principi* (si vedano le osservazioni in proposito di Geymonat in tr. Galvani, pp. XVII-XX, riprese in tr. Marcucci, p. 21. Marcucci ha come punto di riferimento solo questa prima traduzione italiana, data la scarsa reperibilità e circolazione della tr. Baldo e Cimenti), ben altra è la generale situazione culturale in cui si collocano oggi i *Primi principi* curati da Marcucci. Si tratta di una situazione ulteriormente maturata anche rispetto al contesto della fine degli anni '80, quando era stato ripreso, specie in ambito anglo-americano, lo studio della filosofia kantiana della fisica. Marcucci, da parte sua, ripropone l'attualità sia del motivo della 'transizione' dai *Primi principi* alla fisica nell'*Opus postumum* (*Prefazione*, pp. 17-18), sia della battaglia epistemologica contro la surrettizia metafisica dogmatica delle nozioni assolute dei fisici matematici del tempo (su cui si vedano le osservazioni di Geymonat in tr. Galvani, pp. XXI-XXIV, richiamate in tr. Marcucci, pp. 21-22). A questi temi possiamo aggiungere il progressivo affinarsi e specializzarsi della ricerca sia rispetto alla storia della scienza che all'epistemologia anche contemporanea, nonché l'affermarsi di un atteggiamento più positivamente critico ed interrogativo nei confronti di alcuni presupposti del realismo kantiano, grazie ai numerosi contributi di Martin Carrier, di M. Friedman nel 1992 (*Kant and the Exact Sciences*), alla raccolta

Kant and Contemporary Epistemology del 1994, alle monografie di B. Falkenburg e J.B. Edwards nel 2000 (rispettivamente *Kants Kosmologie* e *Substance, Force and the Possibility of Knowledge*), al volume collettaneo *Kant and the Sciences* nel 2001. La ricerca in Italia si è inserita in questo particolare filone di studi soprattutto con le ricerche di P. Grillenzoni (*Kant e la scienza I (1747-1755)*, 1998), e P. Vasconi (*Sistema delle scienze naturali e unità della conoscenza nell'ultimo Kant*, 1999), cui più di recente si sono aggiunti i contributi offerti da due volumi collettanei entrambi editi nel 2004: *Scienza e conoscenza secondo Kant ed Eredità kantiane (1804-2004)*. La stessa Biblioteca di «Studi kantiani», infine, sui 17 titoli attuali, ne ha almeno 6 dedicati al rapporto fra filosofia kantiana e scienze matematiche e fisiche.

Va detto inoltre che la traduzione di Marcucci, la quale, per molti aspetti, come vedremo più avanti in dettaglio, migliora quella di riferimento standard del '59, non rappresenta uno strumento utile solo per gli studiosi kantiani, ma per chiunque sia interessato alla stagione della *Naturphilosophie*. Galvani scriveva, per motivarne il discreto interesse storiografico, che la filosofia naturale di Kant era stata accusata di «aver fornito lo spunto o la base per le costruzioni metafisiche posteriori, specie quelle di Schelling, di Hegel e di Herbart» (tr. Galvani, p. X). Ora, è sicuramente con la discussione sui limiti della metafisica della natura kantiana, che vede all'inizio protagonisti Herder, Baader, Schelling, Eschenmayer, Oersted, e sulle accuse ad essa, specie da parte hegeliana, di non aver dato alcuna autentica costruzione dinamica dei fenomeni, che si apre una nuova fase del pensiero sui rapporti fra filosofia e scienza, fase che gli studi contemporanei, sia di storici della filosofia che di storici della scienza, stanno valutando con molta più attenzione, interesse e con meno pregiudizi ideologici di quanto ce ne fossero nel 1959 quando Galvani concludeva il periodo sopra citato con un: «e si sa il discredito di cui la scienza ha coperto queste dottrine».

Nella sua *Introduzione* (pp. 11-22) Marcucci offre, come già aveva fatto a suo tempo Galvani, l'apparato documentale (tratto dall'epistolario kantiano) per seguire la genesi e la prima ricezione dell'opera. Due a mio parere i maggiori meriti delle pagine introduttive di Marcucci: il ricollocare in giusta prospettiva, nell'arco di sviluppo di tutto il pensiero kantiano, l'impresa dei *Primi Principi*, ricordandone anche la significativa ripresa e approfondimento di concetti base della prima *Critica* (quali la differenza fra *Erscheinung*, *Scheinung*, *Ding an sich*) e il dedicare pagine di chiarezza e concisione esemplare alla struttura del complesso contenuto dell'opera. Kant intende infatti offrire una vera e propria conoscenza della possibilità (a priori) di oggetti determinati della natura costruendone il concetto nell'intuizione, il che implica il costante intreccio del piano delle considerazioni metafisiche con quelle matematiche, fisiche, e fenomeniche, con una difficoltà che fu ritenuta una delle cause che avevano ostacolato la comprensione e la diffusione dei *Primi Principi* sin dal tempo di Kant. A questo proposito ci pare opportuno rilevare lo sforzo di chiarificazione e documentazione di Marcucci nell'individuare un 'errore' scientifico sulla direzione della rotazione della terra (sia che si tratti di svista che di refuso) del testo kantiano (che riporta in tutte le edizioni *von Osten nach Westen*, «da est a ovest»), non rilevato da Galvani (tr. Marcucci, nota 1, pp. 124-125; su cui cf. Pollock 2001, 496-498).

Il lettore anche non specialista può quindi oggi almeno farsi sin dall'inizio un'idea generale molto precisa sul perché e sul come la materia costituisca argomento di trattazione: 1) in quanto oggetto dell'intuizione del senso esterno che modifica la nostra recettività solo attraverso il movimento, e, 2) in quanto è il soggetto di tutto ciò che nello spazio può essere assegnato all'esistenza delle cose, quindi come sostanza, soggetto ultimo dell'esistenza. Ugualmente, l'*Introduzione* di Marcucci permette agevolmente di capire come al movimento, quale predicato e determinazione fondamentale della materia, si applichino le quattro funzioni giudicanti dell'intelletto secondo la tavola delle categorie, dando luogo alle sezioni Foronomia (che definisce il movimento della materia secondo unità, pluralità, totalità: le tre categorie della quantità)

Dinamica (secondo realtà, negazione e limitazione: le categorie della qualità); Meccanica (secondo sostanza, causalità e reciprocità: le categorie di relazione); Fenomenologia (che determina il movimento della materia rispetto alla sua possibilità, realtà e necessità: le categorie della modalità).

Entrando nel merito della traduzione, ne va in primo luogo apprezzata la grande cura editoriale. Ho potuto accertare solo due refusi che segnalano solo perché possono trarre in inganno sul significato del testo: a p. 51, riga 26 Kant parla di una costruzione attraverso la composizione mediata, *indiretta* (die *mittelbare* Zusammensetzung) di due movimenti uguali, e non *diretta*, come si legge. Analogamente, a p. 66, riga 32, si ribadisce che lo spazio non è una proprietà che appartiene di per sé a qualcosa che cade fuori dai nostri sensi, bensì è soltanto la forma «soggettiva» (e non «oggettiva») della nostra sensibilità.

In molti casi le scelte terminologiche di Marcucci risultano più appropriate di quelle di Galvani; tra le più significative: *Große* è reso con «grandezza» e non più con «quantità», *Vollkommenheit* con «completezza» invece che con «esattezza», *Bewegungslehre* con «dottrina» (e non con «teoria») del movimento, *Fliehkraft* con «forza centrifuga» (p. 83, 40) e non con «forza di dilatazione», *verwandeln* con «trasformare» (p. 86, 19) e non con «ridurre», *verschieben* con «spostare» e non «separare». Solo poche scelte terminologiche ci appaiono migliorabili. Fra queste suggerirei: *Verknüpfung* (lat. *combinatio, connexio, conjunctio, nexus*), quasi sempre tradotto con «unione» mentre, quando si tratta di composizione di movimenti, in un contesto in cui si astrae dalle forze parlerei di «combinazione» e in un contesto in cui si parla delle cause fisiche dei moti, userei «connessione»; *empfinden*, reso con «percepire» (p. 38, riga 2), quando il verbo è usato specificamente da Kant in un contesto (l'Osservazione 2 della Definizione 1 della Foronomia), in cui si vuole sottolineare che la materia è ciò che nella intuizione esterna non appartiene alla forma della recettività ma alla *sensazione* come ciò che è reale dell'intuizione e in cui non prende parte alcuna funzione unificante dell'intelletto, quindi non si è ancora costruita come una percezione che possa essere pensata. Ugualmente ci sembra più chiaro tradurre l'aggettivo usato da Kant (*hohl*) per indicare un corpo privo di fori o buchi con l'espressione «privo di cavità» piuttosto che con «non concavo» (p. 87, righe 6-7).

Molto limitati sono i casi in cui la traduzione di Marcucci potrebbe essere nel complesso migliorata. In un paio di occasioni si tratta semplicemente di eliminare per il lettore la possibilità di equivocare circa la lettera del testo. All'inizio della Osservazione alla Definizione 3 della Foronomia Kant afferma che un corpo che è in movimento si trova per un istante in ogni punto della linea che percorre, ma a p. 42, righe 16-17, leggiamo che il mobile «è in ciascun posto della linea che esso percorre in un istante». A conclusione della stessa Osservazione, Kant scrive che la quiete non può essere spiegata attraverso l'assenza del movimento, la quale, essendo un che di nullo, non ammette costruzione (*i.e.* non può essere esibita nell'intuizione sensibile), ma il passo suona come se l'assenza di movimento non si lasciasse affatto costruire come = 0 (p. 44, righe 1-4). In un altro paio di casi sarebbe auspicabile evitare possibili fraintendimenti. Ad esempio quando Kant definisce il corpo solido o rigido come quello le cui parti non possono essere spostate tra di loro da una forza qualsiasi (*nicht durch jede Kraft*), ma di un certo grado, in quanto le parti del corpo sono coese, mentre leggiamo che le parti non possono essere spostate da «nessuna» forza (p. 88, riga 26). Ancora, l'espressione *die Menge des Beweglichen* è impiegata da Kant per indicare la quantità discreta, vale a dire la quantità di parti materiali di un mobile, ed implica la considerazione della *Vielheit*, della pluralità o moltitudine di esse, ma questa distinzione non sempre viene fatta nella traduzione, come ad esempio nella Definizione 2 della Meccanica (p. 100, righe 4-5).

Al di là delle singole rese terminologiche, o dei pochi punti discutibili sopra menzionati, è spesso il senso stesso di un intero periodo che nella traduzione Marcucci risulta più aderente al

discorso kantiano, con tutte le conseguenze sul piano teorico che ciò comporta. Un caso emblematico a questo riguardo è la Definizione 2 della Foronomia. Nella traduzione del 1959 leggiamo (p. 28): «Il movimento (*die Bewegung*) di una cosa (*eines Dinges*) è il *cambiamento dei rapporti esterni* di questa cosa [(*desselben*): essendo la forma uguale per il genitivo femminile e neutro, la tr. Baldo Cimenti, p. 53, lo riferisce a *die Bewegung*] rispetto a uno spazio dato». Marcucci, che, letteralmente, traduce *desselben* non con «di questa cosa» ma con «della stessa cosa», permette a un lettore attento al problema di fornire una prova della realtà empirica dell'intuizione del senso esterno lasciato aperto dalla prima *Critica* (affrontato nei *Prolegomeni*, e sfociato nella «Confutazione dell'idealismo» aggiunta nella seconda edizione del 1787 della *Critica della ragion pura*), di riconoscere immediatamente in filigrana la *ratio* del ricorso kantiano alla 'medesimezza' di quel 'qualcosa di permanente' che non trovo in me, non può essere un prodotto della mia immaginazione, e che solo a fronte del quale posso avere coscienza del mio *Dasein* come determinato, fissato, nel continuo flusso del tempo. Che per il concetto di materia come sostanza ed oggetto dei sensi esterni si dimostri la 'permanenza', si dimostri che rimanga 'la stessa' nel cambiamento di luogo, che essa non possa variare in grandezza senza che si formi o distrugga sostanza ma che proprio ciò è impossibile, tutto questo i *Primi principi* lo stabiliranno con il Teorema 2 della Meccanica (si vedano le pp. 104-106), ma ricordare questo tema (su cui ha insistito Friedman 1992, pp. 130-135) è solo un'altra prova della importanza di riconsiderare i *Primi Principi* anche nell'ottica sistematica della rielaborazione kantiana della prima *Critica* e in quella storiografica di costituire più una critica che un completamento del soggettivismo cartesiano. Non a caso la messa a fuoco di questa relazione, nonché del rapporto con i *Principia* di Newton, è annunciata dalla Cambridge University Press come filo conduttore dell'apparato critico preposto alla nuova traduzione inglese dei *Primi Principi* a cura di M. Friedman.

Cinzia Ferrini

G. W. F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino 2002, pp. 554.

Nella collana «Classici della Filosofia» della UTET, fondata da Nicola Abbagnano e ora diretta da Tullio Gregory, è uscito, a cura di Valerio Verra, il volume di Hegel, *Filosofia della natura*. Si tratta della traduzione italiana della seconda parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* con le *Aggiunte* curate, nel 1842, da K. L. Michelet, L. von Henning e L. Boumann e con l'importante *Avvertenza* di Michelet. L'edizione italiana di questa parte della cosiddetta «grande» *Enciclopedia* sarà perciò utile per far conoscere, da un lato, Hegel nella sua complessità e, dall'altro, per capire il suo sistema nella sua interezza. Valerio Verra si era già impegnato nel 1981 nella cura della prima parte di quest'edizione postuma dell'*Enciclopedia, La scienza della logica*, e da tempo aveva cominciato a lavorare alla seconda, pubblicata nel 2002. Si tratta, perciò, di un lavoro maturato negli anni che Verra ha condotto con rigore critico e con quella competenza acquisita grazie alla sua consolidata esperienza negli studi hegeliani. La difficoltà della traduzione di un testo di questo tipo non risiedeva esclusivamente nella complessa terminologia hegeliana, ma anche nel saper rendere nella nostra lingua quel linguaggio tecnico delle scienze della natura tra la fine del Settecento e i primi dell'Ottocento. La resa terminologica di tale opera non è infatti mera questione filologica, ma è fondamentale per comprendere come il filosofo tedesco si sia collocato all'interno del dibattito delle scienze della natura del suo tempo. La letteratura secondaria degli ultimi trent'anni del XX secolo ha messo sempre più in evidenza come Hegel si sia misurato ampiamente con il dibattito scientifico dell'epoca e come proprio la

Filosofia della natura costituisca una fonte fondamentale per valutare le dettagliate conoscenze del filosofo in materia. Verra denuncia, nella *Nota bibliografica*, alcune delle difficoltà incontrate durante la traduzione. In particolare «per le *Aggiunte*, dove rispetto alla terminologia speculativa hegeliana prevale un materiale desunto dai trattati scientifici dell'epoca, un materiale, specialmente nella fisica e nella fisica organica, spesso formulato in un linguaggio ormai divenuto obsoleto o con termini che oggi hanno un significato molto diverso» (p. 55). Ne sono un esempio i termini *Infection*, *inficiren* e *inficirt* che Hegel aveva legato alla vita organica e che Verra ha reso, in alcuni casi, con «contagio» o «contagiare», non nel senso negativo del termine, ma in quello hegeliano di «fusione», «assimilazione» e «trasformazione» (p. 56).

Nell'ampia e chiara *Introduzione* che Verra premette al volume, vari temi sono toccati: dal quadro generale sulla situazione degli studi sulla filosofia della natura hegeliana a partire dagli anni Settanta del secolo appena trascorso ad una ricostruzione della filosofia della natura in tutte le opere hegeliane. Quando Verra introduce, in seguito, alle questioni specifiche della *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia* lo fa sottolineando il concetto di natura come un tutto vivente. A tale proposito, egli mette in risalto l'importanza della trattazione logica della vita, che Hegel aveva affrontato nell'ultima sezione dedicata all'idea. I tre livelli dell'organismo geologico, dell'organismo vegetale e di quello animale della *Fisica organica* della *Filosofia della natura* corrispondono allora ai tre livelli della logica del concetto (p. 39). Così è spiegato da Verra l'aspetto speculativo del vivente hegeliano che ha anche la capacità di sopportare la contraddizione intrinseca alla sua natura: l'avere sempre un altro (*ein Anderes*) in sé (*ibid.*). Tra i molti temi messi in luce dal curatore italiano nell'*Introduzione*, è opportuno segnalare lo sviluppo della vita come istinto e il confronto con Aristotele. L'*Aggiunta* al § 360 si mostra così in questo caso illuminante, perché all'interno del rapporto che Hegel cerca di instaurare tra vita e finalità interna, si dice che «l'agire dell'animale secondo fini in modo inconsapevole è quello che Aristotele chiama *physis*». Tale problema investe, come chiarisce Verra nell'*Introduzione* (pp. 44-45), il più complesso e ampio concetto di empiria, nel suo rapporto in generale con l'intera filosofia della natura e in particolare con Aristotele. Verra segnala, nello specifico, la nozione di empiria come risulta nell'edizione, curata da Michelet, delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Verra evidenzia il ruolo assegnato, in quelle lezioni, da Hegel ad Aristotele come di un «empirico pensante», dato che, per il filosofo tedesco, «l'empirico (*das Empirische*), colto nella sua sintesi è il concetto speculativo» (p. 45). Fa bene, perciò, Verra a tradurre in questo volume anche l'*Avvertenza* di Michelet alla *Filosofia della natura*, perché in quelle pagine il curatore tedesco affronta diffusamente il tema dell'esperienza in generale come fondamento della conoscenza della scienza della natura. Secondo il curatore tedesco Hegel non ne è esente, contrariamente a quanto gli scienziati e filosofi dell'epoca avrebbero potuto credere, perché nella filosofia della natura egli sottopone il vasto materiale empirico al pensiero e rende conciliabile perciò speculazione ed esperienza.

Si può fare un esempio per mettere in luce quali dettagliate conoscenze empiriche e scientifiche Hegel aveva sul vivente. Si può desumere l'ampio dibattito dell'epoca utilizzando proprio le *Aggiunte* degli studenti, che il curatore italiano distingue tipograficamente stampandole in corpo minore rispetto al testo principale.

Nella *Fisica organica*, al fine di mostrare come lo sviluppo delle forme vegetali e quello delle forme animali abbiano in alcuni casi leggi comuni – perché la natura è un tutto vivente che si sviluppa secondo un sistema di gradi e perciò le due forme sono riconducibili, secondo un metodo genetico, ad un modello di cui sono le variazioni – Hegel avrebbe utilizzato, secondo quanto riportano gli studenti nell'importante *Aggiunta* al § 346, a proposito della circolazione linfatica delle piante, il termine «vasi vitali» (*Lebengefäße*) (p. 420). Si noti, al proposito, l'esemplare traduzione del curatore italiano nel rendere questa specifica terminologia hegeliana desunta

dai trattati di medicina e di botanica dell'epoca. Questo tipo di accostamento tra la circolazione linfatica della pianta e la vita è operato da Hegel in varie parti della *Fisica organica*. Dapprima egli ne fa menzione nella parte dedicata all'organismo vegetale (§ 346), dove egli discute, a proposito del sistema circolatorio delle piante, di «vasi vitali» (*Lebengefäße*). Quest'analogia tra l'organismo vegetale e vita si inseriva nel tentativo hegeliano di seguire lo sviluppo del concetto di organicità, che procedeva per gradi dalle forme inferiori vegetali a quelle superiori animali. Per questo motivo Hegel opera un analogo nesso anche tra la circolazione sanguigna dell'organismo animale e la vita, parlando in seguito di sangue «vivente» e di «vasi linfatici» (*Aggiunta* § 354). Con il concetto di «vasi vitali» (*Lebengefäße*), che Hegel riprende dal medico e botanico tedesco Karl Heinrich Schultz (1798-1871), esplicitamente citato nel § 345 dell'*Enciclopedia* (1830) e nelle dettagliate *Aggiunte* ai §§ 343, 346, 354, egli intende uno dei tre processi «vitali» della pianta. Il primo momento del processo di formazione della pianta si divide, a sua volta, in una triade di altrettanti processi, in cui in una prima fase è relazione ad un esterno, ma soprattutto è mediazione con sé. In questo processo la pianta perviene ad una scissione interna del tessuto cellulare in: fibre legnose e «vasi vitali», i quali ultimi si riferiscono propriamente alla circolazione interna (§ 346). La tesi della botanica dell'epoca era che le piante fossero in grado di assorbire, attraverso i vasi, l'umidità, dando così carattere organico alla linfa, chiamata in alcuni casi, anche in riferimento a Schultz, «linfa vitale» (p. 426). Per questo motivo, Hegel avrebbe denominato questi «vasi vitali». Egli si serve del paragone tra la circolazione delle piante e quella sanguigna degli animali, perché la pianta rappresenta, nel sistema della fisica organica, il momento di transizione dall'organismo vegetale a quello animale. Le conoscenze sul tema non erano, però, chiare all'epoca. Malgrado vi fosse stata un'ampia discussione tra Karl Heinrich Schultz e Hugo von Mohl (1805-1872) sul fatto se la circolazione delle piante fosse uguale a quella sanguigna dell'animale, non si era pervenuti a comprendere che le piante non hanno circolazione linfatica pari a quella sanguigna degli animali. Tale tema, affrontato da Hegel, dimostra come egli abbia condiviso la posizione di Schultz, rinvenendo nella lattiginosità delle piante una corrispondenza con la circolazione sanguigna animale, nonostante conoscesse bene il dibattito dell'epoca e conoscesse approfonditamente anche il sistema circolatorio animale e quello digestivo umano attraverso le ricerche di alcuni anatomisti, tra i quali Lazzaro Spallanzani.

Si è menzionata tale specifica trattazione della pianta anche perché questa illustra bene la difficoltà nella quale Verra è incorso nel tradurre *Infection* (p. 404) o *inficiren* (p. 417). Scrive al proposito Hegel che la fisiologia della pianta è «più oscura di quella del corpo animale, poiché essa è più semplice» (p. 404). L'assimilazione «percorre poche mediazioni e il mutamento avviene come *contagio* (*Infection*) immediato» (*ibid.*), vale a dire secondo quel processo, citato inizialmente dal curatore italiano, di fusione, assimilazione e trasformazione tipico della vita organica (p. 56). Proprio nel processo organico la pianta «contagia», appropriandosene, ciò che viene dal di fuori di essa. Le trasformazioni della pianta, perciò, sono processi che avvengono per immediato «contagio», senza la mediazione, come nell'organismo animale, di membra (p. 417). Solo nell'organismo animale si può parlare, invece, di un essere organizzato che agisce conformemente alla finalità interna, perché in esso le membra sono, allo stesso tempo, i fini e mezzi necessari alla costituzione della totalità (§ 356).

Questa tematica dell'organismo vegetale, come prima forma immediata di vita, qui per grandi linee richiamata, è solo una delle tante che si sarebbero potute nominare per sottolineare lo speciale interesse di Hegel alla scienza organica del vivente. È tale attenzione al vivente che racchiude il senso e l'importanza dell'intera opera in questione. Con il concetto di vita Hegel raggiunge quello che chiama «il punto più alto» della natura (p. 94), con il quale anche «muore» la natura e a partire dalla quale «viene fuori una natura più bella, lo spirito» (p. 540).

Va salutata, quindi, con particolare lode codesta eccellente edizione condotta con finezza

da uno dei massimi studiosi di Hegel, che, scomparso proprio nell'anno in cui fu stampata quest'opera, non ebbe purtroppo il modo di rallegrarsi della fatica compiuta.

Claudia Melica

D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, prefazione di E. Severino, Padova 2003, pp. 337.

In questo saggio, dedicato alla genesi del pensiero gentiliano, Davide Spanio coniuga efficacemente la ricostruzione storiografica con la riflessione più propriamente teoretica, proponendo in un quadro d'assieme l'analisi degli scritti e degli studi giovanili del pensatore siciliano, e l'individuazione di quei nuclei teorico-speculativi che preludono allo svolgimento maturo dell'attualismo. Alla base della formazione filosofica gentiliana troviamo da un lato i pensatori italiani dell'Ottocento, ai quali tra l'altro Spanio restituisce la dignità filosofica che compete loro: A. Rosmini e V. Gioberti anzitutto, oggetto di studio nella tesi di laurea del giovane Gentile, ma poi B. Spaventa, P. Galluppi, fino al suo maestro pisano D. Jaja; dall'altro lato compare invece il pensiero kantiano, che Gentile cerca di riacquisire e di rinnovare attraverso gli imprescindibili risultati dell'idealismo hegeliano. Ma al centro del lavoro di Spanio sta un'operazione teorica di indubbio rilievo, che consiste nella presentazione del pensiero gentiliano, fin da quelle tracce giovanili qui oggetto d'esame, come un'*ontologia*, ossia come una rigorosa riflessione sul senso e sul significato dell'essere, pensato come orizzonte trascendentale che raccoglie in sé la totalità dell'essente, e tematizzato come *pensiero in atto*, vale a dire come apertura attuale della realtà offerta dalla coscienza, fungente insieme da sola ed ultima garanzia della radicale innovatività necessariamente implicata dal divenire in cui il reale consiste. Ed è proprio intorno a queste considerazioni, originalmente sviluppate a partire dall'insegnamento di E. Severino, che il lavoro di Spanio riesce nel difficile compito di far emergere l'effettiva portata del pensiero di Gentile, pur circoscrivendone l'analisi agli scritti giovanili.

Secondo Spanio l'attualismo gentiliano si colloca su di un piano teorico che mostra l'impossibilità del compito filosofico inteso come comprensione della realtà a partire dal riferimento a verità immutabili e trascendenti, e raggiunge la piena consapevolezza che la filosofia, in quanto esercizio di mediazione, deve invece attraversare il mondo non allo scopo di ritrovarne una ragione ad esso ulteriore, bensì per comprendere che la ragione del divenire in cui il mondo consiste non può esser altro che l'orizzonte stesso del suo perpetuarsi. Ciò a cui l'attualismo mette capo è dunque l'individuazione del principio dell'*immanenza* formulato sulla base delle coordinate idealistiche che rivelano l'originaria identità dell'essere e del pensiero, e che Gentile ridisegna allo scopo di preservare quell'istanza di libertà che è insieme libertà *nel* e libertà *del* mondo: l'uomo è autenticamente libero solo se il mondo è libero dal giogo delle maglie metafisiche che finiscono con l'impedirne la vita. La libertà del mondo, vale a dire la sua imprevedibile divenienza, risulta concepibile solo riconoscendo che essa può darsi unicamente all'interno del pensiero in atto come orizzonte trascendentale. L'atto del pensiero viene cioè a costituire quella stabilità dell'instabilità, quell'immutabilità che compete non all'essere ma all'essere del divenire.

Al primo capitolo del suo saggio, intitolato *Il sapere e la storia*, Spanio affida il compito di introdurre alle tematiche centrali del pensiero gentiliano, ma esibendo sin dall'inizio quella *circolarità* di filosofia e storia della filosofia, di verità e cammino alla verità che se da un lato sancisce la discendenza hegeliana dell'attualismo, dall'altro è invece svolta da Gentile con esiti radicalmente originali. Fin dai suoi esordi la speculazione gentiliana interpreta il lavoro filosofico

come acquisizione di quanto è stato prodotto nel corso della storia del pensiero filosofico, osservando tuttavia che intanto si pensa ciò che i filosofi del passato hanno pensato, in quanto si pensa qualcosa di inaudito e nuovo: il passato storico-filosofico è tale in quanto ricompreso nell'attualità dello sguardo filosofico presente. Il sapere filosofico pertanto si rivolge alla storia, che non può non implicare la scansione temporale, ma intende prospettarne l'intima verità, comprendendo che la stessa idea di una storia della filosofia implica la necessità che si dia una storia della verità, la quale, pur presente sin dall'inizio, si svolge nel tempo perfezionandosi e compendosi. Il problema di come interpretare il senso di questa storia della verità è al centro dell'attualismo, per il quale resta decisiva l'impossibilità di porre la verità al di fuori del pensiero filosofico che si rivolge ad essa: il cammino di tale pensiero, lungi dal poter essere pensato come diretto *alla* verità, non può che svolgersi, come già sapientemente mostrato dalla *lectio* hegeliana, *nella* verità. Ed è proprio con Hegel che Gentile sottolinea che quel sapere è il sapere stesso della verità, è la verità che si sa come verità costituendo il soggetto e l'oggetto della propria determinazione, ossia il sistema della propria *immanente* mediazione. Il processo della verità non è dunque il processo della sua sistematica vanificazione, in cui ogni posizione filosofica rappresenta *simpliciter* la negazione di quelle precedenti, ma quello della sua immanente stratificazione, in cui ogni strato poggia sull'altro poggiando su se stesso, negando se stesso in un più adeguato se stesso, e configurandosi ogni volta come *errore*; la posizione gentiliana insiste infatti sulla necessità dell'errore come momento essenziale della verità: per Gentile la verità resta tale solo se compresa nella sua mutabilità, nel progressivo adeguarsi alla propria identità, dove ogni grado di tale adeguazione è anche, tutta intera, la verità. Il farsi della verità costituisce dunque quell'intemporale attuarsi della temporalità che è l'eterno affermarsi del vero sul falso che lo rivela. La verità *diviene*, è processo, storia, nel senso che resta tale, identica a se stessa, solo nell'attraversamento delle continue negazioni dell'errore che essa opera, appunto, per divenire se stessa. Di conseguenza l'interpretazione gentiliana della storia della filosofia conduce all'individuazione in essa di un criterio teleologico, di un *telos* immanente al processo della *ratio* determinato dalla verità della sua ricostruzione nel seno di una più vera filosofia, e dando così luogo a quella circolarità per la quale non si dà filosofia se non nel ripercorrimento della sua storia, ma tale ripercorrimento non può operarne una vera comprensione se non vi è immanente e pienamente coinvolta.

In questo senso la filosofia attualistica rappresenta l'estremo tentativo di conciliare, senza perderne la reciproca differenza, la dimensione ideale del pensiero e la dimensione reale del concreto storico, e questo doveva spingere il giovane Gentile a risolvere il problema del rapporto tra la *forma* (universale e ideale) ed il *contenuto* (particolare e storico) del sapere. Nel secondo capitolo intitolato *Coscienza* Spanio prosegue la propria indagine mettendo in luce come il punto di partenza di tale operazione fosse quel *superamento* del contesto filosofico pre-idealistico (caratterizzato dalla riconduzione della conoscenza alla matrice sensibile) operato da Rosmini e Gioberti, e che Gentile pone al centro delle proprie analisi nella sua tesi di laurea. Per Gentile la lotta contro il sensismo si configura come lotta della libertà dello spirito contro concezione materialistica per la quale in ultima analisi l'uomo è reso schiavo di quel mondo di cui sarebbe un semplice specchio, e tale lotta conduce in ultima analisi, portandosi oltre l'innatismo rosminiano e l'ontologismo giobertiano, al rilevamento dell'*originarietà* del nesso tra forma e contenuto, al di là del quale né l'una né l'altro possono avere consistenza alcuna. Ciò che Spanio mette in evidenza è come dalle analisi gentiliane traspaia con forza una *visione creativa dell'incontrovertibile* in forza della quale la realtà è liberata dal giogo di quegli immutabili che ne impediscono la libertà annullandone l'imprevedibilità: la verità cui Gentile comincia a mettere capo consiste invece nel riconoscimento che l'unico orizzonte all'interno del quale è possibile concepire la realtà in tutta la sua libera e sempre nuova concretezza è quello trascendentale del pensiero in atto, che non si costituisce come una pre-visione anticipante del veduto, ma come una visione perennemente attuale in cui la realtà si produce provenendo dal

niente di sé. Ed è proprio in queste pagine che è possibile scorgere l'intensità del saggio di Spanio, nel quale la pur fedele e attenta ricostruzione storiografica è svolta a partire da un complesso quadro teorico in cui si danno convegno l'interpretazione e la speculazione teoretica.

Si tratta ora di approfondire in quali termini andava concepita quella *realtà* che Gentile si avviava a tematizzare, idealisticamente, come identica al pensare. L'obiettivo critico del filosofo siciliano è ora Galluppi, il cui pensiero andava liberato dal presupposto realistico di una relazione *immediata* tra il soggetto e la realtà. Era stato già Spaventa a sollecitare il pensiero galluppiano verso la tesi secondo la quale il soggetto, mettendo in scena il mondo, «fa, e non sa»: Gentile intendeva allora proseguire proprio in tale direzione, cercando di conservare l'impianto gnoseologico kantiano (che traduce il conoscere in un'attività che congiunge il molteplice in divenire assegnandogli consistenza e significato) ma eliminandone il presupposto dualistico (che finiva non solo con l'impedire qualsiasi consistenza ontologica del dato, il quale *appare* senza *essere*, ma implicava pure l'impossibilità di pensare l'essere se non mediante il fenomeno, inchiodando così l'intelletto e le sue categorie al dominio sensibile). Gentile mirava ormai a quel concetto di «esperienza pura» in base a cui il soggetto e l'oggetto sono tali solo in quanto termini di un rapporto da cui non sono separabili, e per il quale il soggetto non solo produce la connessione tra gli oggetti, ma anche gli oggetti stessi, producendo perciò anche se stesso. Nel distinguere i termini, il pensiero li *fa essere*, dando luogo ad una vera *creazione*. Spaventa, d'altra parte, aveva identificato il compito filosofico con il «provare la creazione», dove questa «prova» valeva come la dimostrazione dell'identità idealistica di essere e pensiero.

Ed è ora, nel capitolo dedicato al tema del *divenire*, che Spanio mette in luce quanto sotteso alle analisi precedenti, giungendo finalmente al cuore *e* della ricostruzione della genesi dell'attualismo *e* della propria riflessione teoretica. Per Gentile il molteplice diveniente dell'esperienza nel mentre veniva *liberato* da ogni sua implicita negazione veniva in pari tempo ricondotto alla propria matrice *immutabile* ed *eterna*, non come identità statica e tautologica sottratta al divenire, ma come l'identità *in fieri* dell'attività conoscitiva che nel produrre il mondo produce se stessa restituendo l'autentica dinamica del differire in cui lo stesso mondo consiste. Già Spaventa e Jaja si erano mossi in tale direzione, ma in essi era forte l'allusione ad una potenza attuale *precedente* l'atto conoscitivo. Ma per Gentile il pensiero andava invece concepito come un fare che nel fare fa se stesso: atto eternamente *in fieri* in cui la (auto)determinazione resta inesauribile non in quanto impedita da un incoglibile al di là del pensiero, bensì in virtù della propria impossibilità a sussistere senza l'indeterminatezza che le è immanente (ed infatti Hegel poneva come cominciamento a capo dello sviluppo dialettico dell'idea l'essere puro in quanto massima indeterminatezza). Il pensiero andava finalmente riconosciuto come *originario*, corrispondendo in ciò a quella *intrascendibilità* del divenire che solo come pensiero poteva essere salvaguardata. Gentile stava ormai preparando in questi passaggi il terreno per la *riforma* dello hegelismo, approdando ad una reinterpretazione della logica hegeliana *attraverso* Kant, ripensandola come una logica veramente *trascendentale* strutturata sul fondamento della sintesi a priori (e tuttavia, dobbiamo aggiungere noi, questo Hegel *mediato* da Kant restava pur sempre mediato da un Kant già *mediato* da Hegel, o meglio dalla sua rilettura idealistica che Gentile, soprattutto attraverso Spaventa e Jaja, aveva ormai da tempo fatta propria). La *logica*, ovvero sia il *logo*, non era più concepibile solo come l'insieme delle condizioni di possibilità del conoscere e della sua intima struttura (Kant), né come il prodursi dell'idea *distinto* dalla natura, bensì come quell'eterna *autocitisi* del pensiero in cui consiste l'*esporsi* stesso dell'*essere* che guadagna sempre nuovamente la propria identità nel processo inarrestabile del divenire. L'essere, della cui identità la coscienza rappresenta la forma (quella cioè del *sapersi*) e lo spirito il modo (ovvero quello del *circolo* dell'uscita e del ritorno a sé del sé), è se stesso *divenendo* sé attraverso la produzione infinita della *totalità* delle determinazioni; ed a quest'essere, il quale si dà come *atto del pensare* che si costituisce proveniendo da quel nulla di sé

già da sempre chiamato all'essere stesso, la filosofia non può corrispondere se non con un *sistema aperto, in fieri*, quale l'attualismo, fin dal suo iniziale apparire, si palesa.

Attilio Pisarri

Esperienza estetica e teologia, «Hermeneutica», n.s. 10 (2003), pp. 296.

L'ultimo numero dell'Annuario di filosofia e teologia pubblicato dall'Istituto di Scienze Religiose di Urbino è interamente dedicato all'indagine sulla riflessione filosofica intorno al fenomeno artistico a partire dalla sua fruizione e al possibile aiuto che questa può offrire a dispiegare l'infinito discorso su Dio. L'argomento è di grande attualità per la coscienza moderna. La teologia del Novecento ha infatti definitivamente compreso che l'esperienza estetica non può essere collocata unicamente nell'ambito del liturgico. Sono le ragioni dell'etica e quelle dell'idealità alta a sentire la vicinanza con la riflessione artistica, con i linguaggi dell'arte. La musica, ad esempio, qui indagata negli interventi di Matassi, Bof e Santucci, trova nella categoria della sacralità soltanto *uno* dei motivi per comprendere la presenza dell'alterità. La riflessione musicologica contemporanea si è emancipata dalla precomprensione che vede nel religioso una fonte immediata – nel senso hegeliano di non-mediazione – d'ispirazione. Un'interessante panoramica del Novecento, scrive Bof, «ci è offerta dal richiamo ad alcuni dei pensatori che hanno fatto della musica oggetto specifico della loro riflessione: da Dilthey, che ritenne di poter cogliere la differenza tra luteranesimo e cattolicesimo mediante l'analisi della musica ecclesiastica di Mozart e di Haydn; a Bloch, che accreditò alla musica – come alla religione e alla filosofia – la capacità di anticipare i 'lineamenti fondamentali di un mondo migliore' e le 'immagini del compimento'; a Lukács, che oppose invece l'immanenza di principio, propria dell'arte, al preteso rispecchiamento d'una realtà trascendente, proprio della magia e della religione. Ancor più significative le posizioni circa il rapporto tra musica e religione di W. Benjamin, e di Adorno» (p. 184).

In effetti autori come Bloch e Adorno, per la loro attenzione al fenomeno artistico posto a metà strada fra l'attualizzazione della tragedia religiosa e la ragione speculativa, sono continuamente riproposti nelle pagine dell'annuario. È il carattere enigmatico delle opere d'arte, che si configura come intreccio di mimesi e razionalità, a dare alla riflessione estetica quel carattere di libertà che la teologia non può permettersi. Questo non significa, secondo Adorno, che l'arte debba privarsi della visione utopica che la teologia le prospettava: «Con la sua inevitabile separazione dalla teologia, dunque dalla pretesa integralista alla verità della redenzione, l'arte, che senza tale secolarizzazione non si sarebbe mai dispiegata, si condanna a fare all'esistente e al vigente l'offerta di una consolazione che, priva della speranza in altro, rafforza la signoria di ciò da cui l'autonomia dell'arte vorrebbe invece liberarsi» (p. 93). L'arte, e la musica in particolare, è intrinsecamente segnata dalla nostalgia – anche se non lo può mai dichiarare esplicitamente – verso ciò che resta incompiuto, non-finito, dalla sua irraggiungibile alterità. L'esperienza interiore che «narra» il silenzio musicale, scrive la Santucci, «non può darsi se non nella speranza che nutre l'attesa: e per quell'aura magica che avvolge di sé le parole, non si tratta affatto di *aspettare* che qualcosa avvenga, ma di *attendere* che Qualcuno torni» (p. 203).

Parafrasando due opere importanti del fondatore della rivista, don Italo Mancini, pare legittimo chiedersi *con quale estetica* e *con quale teologia* si confrontano i collaboratori di questo numero di «Hermeneutica». I riferimenti sono molteplici: oltre agli autori di origine ebraica già citati, fra cui va annoverato anche Rosenzweig (un articolo sul rimando fra arte e redenzione lo coinvolge direttamente), è il rapporto veritativo fra linguaggio poetico e linguaggio speculativo a

costituire materia privilegiata d'indagine. L'orizzonte resta quello idealista, e rappresenta una parabola che da Hegel – prendendo alla lettera Karl Löwith – conduce fino a Nietzsche. Se Hegel cerca di assicurare un fondamento solido alla facoltà artistica, tanto da ripercorrere l'evoluzione storica delle arti con magistrale senso architettonico, Nietzsche si farà portavoce del crollo di quelle certezze. Il nichilismo, secondo Vercellone, costituisce la vera sfida del contemporaneo teologico, a cui resta difficile e contraddittorio rispondere. «Quando Nietzsche lamenta il fatto che sono trascorsi quasi duemila anni senza che sia sorto un nuovo dio, addita una sorta di originaria carenza o povertà mitopoietica del cristianesimo. La questione non è da poco, poiché dipende in fondo proprio da questo il fatto che il cristianesimo sia, secondo Nietzsche, una religione della *décadence*, che trascina nel suo rovinoso cammino la *Moderne* della quale pure è scaturigine» (p. 236). Vercellone lascia intuire che l'originalità di Girard, interprete di Nietzsche, risiede proprio nel valutare l'evento della croce come una sorta di critica mitologica del mito, che rende il cristianesimo filosoficamente attuale.

Altro tema che non poteva non essere riproposto è quello che si dipana nel binomio estetica-etica, perché il linguaggio poetico e quello biblico, come dice nell'introduzione Graziano Ripanti, *resistono* «al deserto del disincanto e ambedue possono rappresentare una via per riscoprire gli antichi legami tra il bello e il bene» (p. 7). La parabola, a questo punto, è costituita dal percorso che da Platone conduce fino a Gadamer e all'ermeneutica da quest'ultimo inaugurata, o meglio, rivitalizzata. Bisogna inoltre segnalare l'utilità della fenomenologia di Husserl per studiare la correlazione fra senso della bellezza ed esperienza del sacro per quanto riguarda il mondo occidentale, come sottolinea l'articolo di Melchiorre, e fra la verità dell'arte e l'esperienza mistica interiore nel mondo orientale, così ben indagato nell'intervento di Terrin.

Quanto al fronte teologico, esso appare rigorosamente *ecumenico*. Teologia protestante, pensiero ortodosso e motivi tipicamente cattolici si rimandano vicendevolmente su una tematica che di per sé non crea ostacolo. Ecco che allora la concezione barthiana è studiata sulla scorta dell'indicazione offerta da Balthasar, il teologo che più si è prodigato per inaugurare una nuova stagione per l'estetica teologica: la bellezza costituisce la forma concreta della rivelazione perché Dio stesso è *bello*, perché esso rappresenta, secondo la lettura di Aguti, il criterio stesso della bellezza. Per il pensiero ortodosso la 'luce trasfigurante' della bellezza costituisce il nucleo sia ontologico che mistico. La *filocalia* ha un potere salvifico, benché sotto il segno dell'apocalisse, e Dostoevskij deve essere considerato alla stessa stregua dei profeti. Seguendo la riflessione di Florenskij, Valentini ricorda che la bellezza diviene criterio di verità della nuova vita in Cristo. «L'ortodossia si mostra, non si dimostra. Dunque: che cos'è l'ecclesialità? È la vita nuova in Cristo e nello Spirito. Qual è il criterio di verità di questa vita? La Bellezza» (p. 212-213). Anzi, l'arte è indice di verità della prova ontologica: «Esiste la *trinità* di Rublev, perciò Dio è» (p. 216). Anche questo numero della rivista di Urbino sembra dunque destinato a far parlare di sé, a suscitare motivi di riflessione per il futuro dell'estetica teologica.

Mauro Bozzetti

F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Milano 2001, pp. 416; F. Minazzi-L. Nolasco (a cura di), *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica. L'impegno critico della filosofia nel mondo contemporaneo*, Milano 2003, pp. 221.

Lodevole e riccamente documentata, l'imponente monografia di Fabio Minazzi sul principale epistemologo italiano si caratterizza come il primo studio complessivo del pensiero di

Ludovico Geymonat, tra i protagonisti indiscussi del panorama filosofico italiano del secolo scorso. Di Geymonat vengono tracciati progressivamente i vari momenti del suo percorso intellettuale, dalle prime esperienze partigiane al complesso rapporto con Croce e Gramsci, dalla formazione torinese con Pastore e Fubini, Juvalta e Martinetti, alla scoperta del neopositivismo viennese, dalla stagione neoilluministica e metodologica sino alla svolta "storicistica" e allo storicismo scientifico degli ultimi anni. Tutto viene descritto diffusamente, con l'aggiunta di numerose foto e di una lettera inedita commentata di Moritz Schlick a Geymonat del 1935.

Ciò che emerge dal volume di Minazzi, in una visione d'insieme, è tuttavia un singolare, curioso, paradossalissimo esempio di intellettuale. Intenzionato a produrre una filosofia della scienza come filosofia *dalla* scienza, un pensiero filosofico razionale antipanlogistico che tuttavia, sulle basi della nuova scienza, riformula dall'interno la razionalità filosofica, Geymonat appare in queste pagine, forse non del tutto a torto, come un mistico della ragione. Se i neohegeliani e gli heideggeriani in Italia, come i francofortesi in Germania, respingono l'idea di una razionalità scientifica intesa come faro dell'umanità, Geymonat si direbbe insistere per una razionalità insita nel cuore del discorso scientifico, un poco meno ingenuamente di quanto Antonio Aliotta o Annibale Pastore, prima di lui, avevano creduto a riguardo di un pensiero capace di "sperimentare" e "potenziare" se stesso. Il neoilluminismo, tuttavia, ad osservarlo meglio, non è stato affatto una facile, sbrigativa forma di messa al bando della metafisica filosofica, ossia del ragionamento puro, e crederlo significherebbe equivocare sul senso profondo che questo manifesto culturale ebbe nel pensiero del suo primo e principale artefice, Nicola Abbagnano. Il neoilluminismo è stato, al contrario, un processo di rinnovamento della razionalità occidentale incentrato sul problema del senso più interno del pensare. Il suo risultato, come Minazzi non manca di osservare, si è rivolto perciò a un processo di "umanizzazione" della scienza, di relativizzazione e provvisorietà dei risultati conoscitivi, dal quale anche la filosofia deve prendere esempio. Attraverso questo indirizzo le scienze vengono riconosciute avulse dal discorso filosofico tradizionale, ovvero dotate di fatto di propri meccanismi conoscitivi, i quali nel tempo hanno sviluppato da sé, indipendentemente dal pensiero filosofico strettamente inteso, una dimensione razionale del mondo. Idealismo e positivismo, apparentemente, si sono fronteggiati, ma per trovarsi infine entrambi spiazzati dalla realtà assurda dal mondo delle scienze naturali e matematiche. Se queste avevano mantenuto un collegamento con la realtà, o per dir meglio con il problema di un rapporto costante con essa, le razionalità filosofiche avevano perduto terreno, ritirandosi nella rocca di un verbalismo e tecnicismo disperatamente autoreferenziale, risultato di uno stato di sempre maggiore impotenza rispetto alla concreta situazione umana. Ma veniamo al punto della questione. Se di una latente vena metafisica geymonatiana è possibile parlare, come sottolinea nella prefazione Evandro Agazzi, e se ad essa va riconosciuto un suo specifico senso filosofico, ebbene questo senso non potrà essere compreso risolvendolo interamente nel suo percorso di militanza politica, in un esito conseguente della sua "passione" ideologica, secondo quelle che invece sembrano essere le decise intenzioni di Minazzi. Al contrario. Quella militanza dovrà esservi ritenuta sostanzialmente estranea, come l'evidente residuo romantico di una veterometafisica finalistica ed escatologica, che con il razionalismo neoilluministico non ha nulla a che vedere.

Un atteggiamento molto simile, d'altro canto, emerge con ogni evidenza dalla più recente lettura che Minazzi ha proposto del neoilluminismo in occasione dei *Seminari di filosofia* di Copertino, i cui atti sono ora apparsi a sua cura in collaborazione con Luca Nolasco. Qui Minazzi parte da una valutazione, in sé più che legittima, della «tricotomia critica» (sapere, dovere, speranza) esposta da Kant nella prima *Critica*, per concludere – in modo alquanto discutibile – risolvendone lo spirito nel "libertinismo" intellettuale di Diderot. Sorvolando sulla lettura che Minazzi fornisce di Diderot, in questo atteggiamento risiederebbe, a suo dire, l'attualità e il valore dell'illuminismo contemporaneo e della corrente di pensiero che in Italia e in Francia si è appellata all'autonomia della ragione propugnata da Kant. Leggiamo perciò che la filosofia verrebbe risolta da Kant in «riflessione

formale e vuota» (p. 117), caratterizzandosi in termini di «metariflessione» a partire dai saperi elaborati dalle discipline particolari. La scienza, pertanto, acquisirebbe il ruolo di «un pensiero molto forte e irrinunciabile» (p. 121) o, per meglio dire, del solo autentico e legittimo pensiero. L'equiparazione tra neorazionalismo critico e crocio-gentilianesimo capovolto è a questo punto compiuta.

Ma il neoilluminismo è davvero un «libertinismo» del pensiero? O non s'è trattato piuttosto, come Abbagnano e Bobbio hanno più volte detto, di una scuola di moderazione e di saggezza? Non ha esso condotto, fra l'altro, all'esigenza di respingere ogni estremismo e fanatismo? E la filosofia kantiana è davvero una riflessione formale e vuota, o comporta al contrario una pratica che si viene facendo attraverso ciò che conosce e nei modi con i quali conosce? Non è stato proprio lo stesso Kant, nell'analitica dei principi, a porre in stretta relazione le forme a priori con l'intuizione? L'esperienza di Kant è già pensiero, notava Abbagnano. La filosofia non si riduce dunque a «metariflessione» sulle scienze, non desume riflessioni scaturite altrove: è il campo di una razionalità autonoma che, proiettandosi sui dati elaborati dai più disparati saperi singoli, li valuta da un punto di vista rigorosamente logico. È costruzione razionale, non giuoco ermeneutico. Le scienze, a loro volta, sono pensiero conoscitivo, non pensiero razionale. Le scienze non «ragionano», bensì «conoscono»; e la filosofia non conosce, ma pone le condizioni perché le conoscenze abbiano un significato umano. Questo è il vero insegnamento di Kant, e questo è ciò che ripetono i neoilluministi, sia pure alla luce di un bagaglio scientifico più avanzato e di uno scenario sociale più complesso. Si è discusso a lungo, e si potrebbe continuare a discutere, se non sia stato in fondo proprio questo il senso dell'antintellettualismo nietzschiano e dell'esistenzialismo tutto, quello cioè di rivendicare con le ragioni della vita una razionalità aperta alle problematiche della vita, ma ovviamente non è questa la sede adatta per farlo. Mi limito ad osservare che dietro questa metariflessività di Minazzi potrebbe nascondersi una neodogmatica filosofica non meno dogmaticamente metafisica della metafisica antica (non si comprende, ad esempio, in che modo Minazzi intenda conciliare una metariflessione di questo genere col mondo della prassi, che è sempre scelta e decidibilità). Sembra davvero che il crollo dei miti positivistici, e in particolare quello di una scienza intesa fideisticamente come sorgente e direttrice unica della vita dell'uomo, sia passato invano. Non è questo il senso della lotta alla metafisica e del ritorno alla ragione di cui hanno parlato Abbagnano e Bobbio. Sarebbe opportuno perciò avviare un'operazione di bonifica ideologica delle matrici culturali del pensiero di Geymonat, ancora nel suo fondo fortemente romantico-idealistiche, e marcare invece quei connotati realmente nuovi e vivi, che meglio caratterizzano la sua novità intellettuale, il suo effettivo apporto al maturarsi di una concezione della scienza in stretto accordo con la vita dell'uomo, ossia, più esattamente, con la sfera propria di una metafisica esistenziale.

Silvio Paolini Merlo

R. Pagotto, *Guida filosofica per diventare persona*, Milano 2003, pp. 376.

Rinascere come persone libere: questo lo scopo dichiarato dall'autore e perseguito in modo esemplare attraverso il dialogo con chiunque condivida lo spirito di una schietta e libera ricerca. Per Renato Pagotto, infatti, non si diventa propriamente «persone» tentando di dimostrare e di contrapporre, magari con ostentata erudizione accademica, affermazioni e tesi che si pretendono inattaccabili o addirittura incontrovertibili. Se *persona* è quanto di meglio possiamo essere e diventare, questo obiettivo si può realizzare solamente attraverso l'esercizio di un dialogo ininterrotto e sempre aperto.

Il testo si suddivide in tre parti. Nella prima l'autore espone le diverse ragioni (linguisti-

che, semantiche, teoretiche, storiche, pedagogiche) che hanno motivato la sua ricerca e la preliminare presentazione di alcuni temi generali riferiti all'idea di persona. La seconda e la terza parte sono dedicate rispettivamente al *plesso immaginativo*, entro cui vengono evidenziati tre nuclei lessicali (*impulso - rappresentazione - desiderio*) tra loro connessi, e al *plesso radicale*, a sua volta suddiviso in *sentimento, pensiero e volontà*. L'accostamento dei vari temi quali *l'Attenzione, l'Attimo, il Cervello, la Comunicazione, la Conoscenza, la Contraddizione, la Democrazia, il Destino, il Dolore, l'Evoluzione, la Famiglia, la Fede, la Felicità, la Grazia, l'Inconscio, la Libertà, la Logica, il Male, la Parola, la Religione, il Tempo, la Trascendenza, la Verità...* (l'elenco è solo parziale) entro cui viene articolata l'idea di persona, viene proposto, come esplicitamente dichiarato dall'autore, in modo libero e rapsodico. *Persona* non è né un concetto definito né un dato acquisito in modo conclusivo: è «un compito nel deserto» (p. 45). Compito da realizzare come in una *seconda nascita*, passando dall'eterodipendenza del *plesso immaginativo* all'autonomia del libero sentire, pensare e decidere propri del *plesso radicale*: è la via della libertà della persona. Da ciò deriva anche il valore pedagogico del saggio, che si può sperimentare concretamente mettendo in atto una lettura e una riflessione libera, non necessariamente vincolata allo schema proposto, giacché «è possibile aprire il libro a caso, leggere qualcosa, accostarlo trasversalmente con altri punti, fintantoché si riscontra una qualche affinità con il proprio patrimonio lessicale» (p. 17).

Condividendo con Pagotto la tesi che la filosofia «si occupa delle cose ultime» (p. 256), mi chiedo, allora, che cosa potrebbe esserci di più *ultimo* in filosofia dell'idea di Assoluto. Un *ultimo* che, allo stesso tempo, è anche *primo*, almeno nel senso di quel *Prius* di cui parla Schelling: ed è una priorità che si rivela esser tale anche di fronte alla centralità dell'idea di persona sostenuta da Pagotto. Idea di Assoluto da intendersi come comprensiva di parole (idee) come *Essere, Tutto, Uno, Infinito...* Insomma, parole (idee) che, in vario modo, cercano di cogliere e di esprimere ciò che aspira ad essere la *risposta esaustiva* alla domanda filosofica intorno all'*Origine*, alla *Fine*, al *Perché* di tutto ciò che esiste. Ma qui pensare l'idea di Assoluto come risposta non significa restare sul piano teorico di un mero domandare e rispondere. Si tratta, piuttosto, sia del rispondere vitale (dove non ha più senso distinguere tra teoria e prassi) sia del mantenere quella radicalità del domandare filosofico che, appunto, può porsi solo rimanendo nell'ambito dell'Assoluto. Questo mi pare risulti, in parte, anche da ciò che scrive il nostro: «Dire che la filosofia è essenzialmente domanda ultima su tutto, è un modo di radicalizzarne la funzione critica; relativamente ai modi di procedere delle altre forme di conoscenza. Ma nel lessico della persona sarebbe incompleto e insoddisfacente fissarsi su tale differenza metodologica... Il passo ulteriore, richiesto alla persona, per essere pienamente fedele al proprio sviluppo evolutivo, è di pensarsi, sentirsi e volersi non solo come domanda, ma soprattutto come risposta. È il senso della vita ad esigerlo: vita della coscienza, che è vita del suo *essere al mondo* non per iniziativa propria (di pensiero, sentimento e volontà propri)» (p. 262). Dico «in parte», perché la necessità della risposta, e di una risposta intesa come piena realizzazione nell'Assoluto, potrebbe trovare pieno compimento in una dimensione non più semplicemente personale.

Scrivo ancora Pagotto: «per quanto l'idea di essere sia indubitabile e fondamentale, nel dare senso ontologico ad ogni nostra conoscenza, essa risulta psicologicamente penalizzante e paralizzante, appena appare all'intuizione il senso originario di persona» (p. 236). E questo per riaffermare, citando Stefanini, che «nessuna metafisica si costruisce se il suo primo capitolo non è psicologico» (p. 341). Domanda: si vuole con ciò affermare e, allo stesso tempo, concludere che l'Essere (l'Assoluto) è di natura personale? E che è «personale» proprio nello stesso senso in cui l'io si intuisce come persona? Ma in questo caso, allora, non bisogna forse concludere che già nell'intuizione dell'io personale si dà l'immediata conoscenza del senso ontologico della Realtà, e che, dunque, in questo modo, oltre che il primo capitolo, si è già stabilito anche l'ultimo capitolo della metafisica?

Eppure credo che neanche per Pagotto l'esito della riflessione filosofica sulle *cose ultime* sia così semplice e scontato; che è poi quanto mi pare di cogliere nelle sue considerazioni sulla *Trascendenza* e, ancor più, sull'*Altro*. D'altra parte, se, come si è detto, *persona* è un *compito nel deserto*, solo pensando questo "deserto" come l'Assoluto stesso si può far sì che i limiti della persona restino indefiniti e indefinibili.

Mettendo in relazione *persona* e *trascendenza* (pp. 228-232), l'autore sembra tuttavia più preoccupato di tener conto dei *limiti* di una *trascendenza possibile*, piuttosto che di aprirsi totalmente a quel *sentimento dell'ulteriorità* cui pure accenna. «La persona, nel suo cammino evolutivo, conferisce alla trascendenza, in opposizione ad immanenza, il senso di apertura totale di sé, ma senza alcuno smarrimento di sé. La propria identità, da un lato, la spinge nel sentimento, nel pensiero, e nella volontà ad uscire da sé, per lasciarsi attrarre dall'Altro; da un altro lato, assicura a se stessa l'assoluta permanenza in se stessa di quell'attrazione» (p. 231). Come si vede, pur nell'*apertura totale* all'Altro propria della *trascendenza*, è l'*assoluta permanenza* del sé ciò che salvaguarda l'identità personale.

Ma se è così, che cosa può significare per la "persona" la relazione all'Altro? Di quest'ultimo Pagotto parla – e lo dichiara esplicitamente – in modo paradossale, come è inevitabile, d'altronde, quando il linguaggio intenda riferirsi alle *cose ultime*. Da una parte, ne rileva l'assoluta e trascendente alterità che rende totalmente negativa la relazione dell'Altro con la persona; dall'altra, proprio perché «ci annulla come esseri pensanti, liberi e senzienti» (p. 274), ne sottolinea quella *irrazionalità e incondizionatezza* che sole possono liberarci come persone. Domando: perché l'Altro viene pensato in un modo tale che per liberare la persona debba per ciò stesso annullarla? Perché, invece di parlare di annullamento della persona nell'Altro, non parlare di *realizzazione* della stessa in un Altro che, perciò, non si dovrebbe più pensare come veramente Altro (Nicolò Cusano parlerebbe di *non-Aliud*)? E perché poi il compito della persona, anziché essere assurdamente pensato come infinito, non potrebbe compiersi nel conseguimento di quella *superiore unità*, in cui non avrebbe più senso distinguere tra sentire, pensare e volere? L'Assoluto, e non l'Altro, penso possa essere l'ambito in cui sarà possibile trovare le risposte a questi *perché*. Ma nell'ambito di tale Assoluto anche la persona, così come l'Altro, non può pretendere di comprendere e di esprimere esaurientemente lo *statuto ontologico* di tutta la realtà.

Non posso perciò che condividere ciò che scrive Bradley (in *Apparenza e Realtà*, tr. it., Milano 1984, pp. 690-691) in relazione alla presunta *personalità* dell'Assoluto: «Se per personalità si deve intendere la forma suprema dello sviluppo di uno spirito finito, allora certamente l'Assoluto è personale in grado eminente: ché ciò che è più elevato (giova ribadirlo) ha sempre maggior realtà. E poiché nell'Assoluto le modalità inferiori d'esperienza non vanno comunque perse, sembra perfino assurdo sollevare una tale questione a proposito della personalità. [...] Se il termine 'personale' deve intendersi nel suo significato ordinario, certamente l'Assoluto non è meramente personale. Non è personale perché è, insieme, qualcosa di più. In una parola, esso è soprapersonale». Questa idea di Assoluto credo possa trovare una significativa espressione poetica anche nel linguaggio religioso: «Sì, l'ultimo atto di Dio sarà di consumarsi e sparire nella sua creazione: come il grande Eroe che esce dal talamo, che si espande nel creato per scomparire nell'abisso, dopo essersi fatto luminosità e calore anche della più umile di tutte le sue creature. Così, per sua volontà, avrà termine la parabola del mondo: l'avventura di Dio e dell'uomo insieme.» (come si legge in D.M. Turoldo, *Il dramma è Dio*, Milano 1996, p. 116). Due modi di dire l'Assoluto, di fronte a cui, peraltro, la questione resta sempre aperta. E resta, inoltre, il compito di conoscere, affrontare e vivere fino in fondo quella complessa realtà personale che Pagotto ha saputo descrivere in modo così limpido ed efficace in un'opera che è anche un utile e prezioso sussidio di autoeducazione.

Alfio Fantinel

L. Becchetti-L. Paganetto, *Finanza etica. Commercio equo e solidale*, Roma 2003, pp. 189.

Prima ancora di entrare nella fitta trama degli argomenti trattati occorre dare una globale descrizione della loro disposizione all'interno di questo lavoro, così che il procedere delle argomentazioni sia d'aiuto a far chiarezza e a mettere ordine nei tanti elementi che compongono e complicano la geografia filosofica della globalizzazione.

La prima parte "I problemi sul tappeto" pone, negli otto capitoli in cui è suddivisa, i diversi aspetti che vanno considerati nell'analisi di questo nuovo fenomeno: dallo stato sociale, all'offerta di beni pubblici, all'ecologia, alla vita dei mercati finanziari, non ultimo alle disuguaglianze. Dalla considerazione di questo ultimo punto segue una seconda parte "Le ricette" in cui lo studio delle cause da cui ha origine il disavanzo tra il Nord e il Sud del mondo, produce la tesi, finora trascurata, che la soluzione passi in una scelta prima ancora che economica etico-morale. Senza anticipare le conclusioni è possibile già intravedere la natura interdisciplinare delle soluzioni avanzate e soprattutto, questo l'elemento di maggior coraggio, la sfida di una sperimentazione silenziosa, già in atto.

Il fenomeno della globalizzazione, alla luce dei numerosi interrogativi che animano le contestazioni e i dibattiti del nostro tempo, merita una dettagliata analisi della propria storia, soprattutto dei propri sviluppi ed effetti al fine di saperne dare una onesta valutazione, che non sia incline al più facile e oscurantista rifiuto né tantomeno alla miopia di chi non ne vede le forti mancanze. In un certo senso la virtuale tangibilità e visibilità di "ogni cosa" con cui la globalizzazione ha trasfigurato la vita dei più diversi e lontani territori, la universale e veloce comunicabilità degli avvenimenti a dispetto di confini e tradizioni diverse ha senz'altro esasperato le differenze, dando ancor più vasta eco alle cifre della povertà e dell'arretratezza economico-sociale. Nella prima parte di questo lavoro (cfr. pp. 28-73) si procede allo studio del fenomeno utilizzando gli strumenti delle diverse discipline coinvolte per poi passare, nella seconda parte, ad individuare possibili soluzioni. Fa da sfondo a tutti gli argomenti trattati una forte sfiducia per i rimedi finora adottati dalle istituzioni internazionali fondate per la politica della cooperazione e risoltesi nel tempo in un tiepido e inutile "altruismo".

In primo luogo è necessario rimuovere alcune semplificazioni di determinati paradigmi della scienza economica, che non possono far altro che indurci a conclusioni affrettate ed errate.

Ad esempio anche in paesi come l'Africa sub-sahariana o l'Asia orientale si registrano, con l'affermarsi nel tempo della globalizzazione, fattori di crescita e segnali positivi di sviluppo, ma solo in merito ad una lettura parziale e superficiale di alcune variabili (cfr. pp. 28-49) e oggi si conviene che il Pil non ci dica quasi nulla sulla reale qualità della vita. I fattori da considerare per esaminare la crescita di un paese e verificare l'effettivo disavanzo Nord-Sud del mondo sono: *governance*, capitale umano, capitale sociale, accesso alle nuove tecnologie, capitale fisico. Si mettono in rilievo in questo lavoro le innumerevoli complicazioni che sorgono proprio dalle relazioni di questi fattori. Solo partendo da questa pre-comprensione è possibile orientare investimenti per lo sviluppo. La maggiore offerta di beni e servizi che la globalizzazione mette nel mercato rinvia a tutta una serie di fenomeni positivi: afflusso di capitali, crescita delle industrie e grazie alle nuove tecnologie questo significa mobilità della ricchezza, contagio virtuale di un veloce benessere. È a questo punto però che le politiche dello stato sociale devono intervenire a garantire un accesso equo e una politica fiscale che gestisca adeguatamente e controlli le cifre di questa nuova forma di ricchezza. Occorre ridurre il *trade-off* fra concorrenza e produzione di beni pubblici per creare diffuso benessere anche in situazioni molto diverse e penalizzate. Per il raggiungimento di questo scopo diventa importante chiedersi quale sia il sistema politico-istituzionale più adeguato, e a questo punto interrogarsi sul fattore correlato della scolarizzazione ormai da tempo considerato come relevantissimo e che sul piano politico e non solo ha conseguenze determinanti. Pensiamo alla relazione tra offerta di manodopera a basso costo e quindi non specializzata nei Paesi in via di sviluppo e la scolarizzazione, e quindi alla penalizzazione che ne deriva su entrambi i fronti, sia sul fronte della scuola sia per la formazione nei fatti inesistente nel

mondo del lavoro. Il fattore politico a sua volta rimanda a una questione cruciale sul nodo concettuale della rappresentanza: come calcolare la preferenza di chi si trova nella fascia di reddito minima della società, nazionale o internazionale? Che si accetti o meno una soluzione di tipo rawlsiano resta aperta la strada su come dirimere il sistema dei bisogni in una strategia democratica in cui il semplice criterio di maggioranza, senza correttivi di qualche sorta, può rivelarsi un limite. Uno spazio di rilievo viene dato, nel testo, al rapporto tra globalizzazione e ambiente. «L'ecologia è l'economia con un futuro»: per questo tipo di problema gli economisti si affidano alle *Kutznets curves* (cfr. p. 51), che regolano il rapporto tra Pil e inquinamento, anche se oggi altri fattori oltre il Pil vengono contemplati nella ricerca di questo tipo: costi dell'energia, risparmi energetici come nel caso del rialzo del petrolio, modalità di produzione energetica. Nella disamina dei vari aspetti considerati ci si è rivolti sempre al momento politico come luogo deputato per la scelta finale delle strategie considerate più adeguate. Questo avviene anche nel settore finanziario, quello che più di altri è stato colpito dall'andamento vorticoso di scambi e transazioni veloci spesso con il relativo rischio che il volume ingestibile del flusso di capitali non fosse attendibile in termini di ricchezza reale sfuggendo persino alla legalità. In questa direzione una scelta politica di responsabilità e previdenza potrebbe essere quella di una tassazione ad hoc: questa era la proposta della Tobin Tax. La sensazione che si ha da questa analisi generale è che questa crescita sia per tutti troppo precaria e che i più fragili ne siano stati già fagocitati. Ma le *ricette* che troviamo alla fine del testo (cfr. p. 81) ci dicono che dobbiamo pensare con cautela e fiducia a delle soluzioni e gli economisti in diverso modo l'hanno fatto. Partendo dai quattro fattori di convergenza condizionata (cfr. *ibid.*) l'economia è costretta ad interpellare altre scienze nella risoluzione del problema. Da una parte sta il modello di crescita neoclassico e la teoria di Solow, secondo cui raggiungendo un tasso di risparmio comune, a parità di altre condizioni, i Paesi in via di sviluppo potrebbero superare il proprio disavanzo. Questo tipo di soluzione affida tutto il problema alle dinamiche del mercato finanziario e come altre sembrerebbe essere non solo troppo ottimistica, ma poco attenta alla complessità dei diversi fattori di sviluppo presentati all'inizio. Altri autori come N. Kaldor e K. Arrow hanno fornito una visione più articolata e completa della crescita economica, ma per primo Lucas ha fatto dell'accumulazione di capitale umano il fattore determinante per la crescita di un paese. La scoperta più importante dell'ultima letteratura su questi fenomeni è che la sinergia di capitale umano, istituzioni e crescita economica sia uno scambio a tre vettori non più unidirezionale né discendente soprattutto in virtù delle nuove tecnologie di comunicazione e informazione: questa solo può essere la svolta anche di tanti progetti della cooperazione. Tra determinismo pessimistico e ingenui ottimismo finanziari abbiamo rintracciato una sorta di *medium* più sensibile alle differenze e ai toni di questa articolata sintassi. Proprio il modello di uno scambio sociale che non può essere più di tipo discendente ci suggerisce intanto che qualunque iniziativa deve avere i caratteri del cosiddetto *bottom-up*: ovvero deve venire dal basso, dai singoli cittadini. È il singolo cittadino il punto iniziale e determinante di un successivo circuito virtuoso di produzione e distribuzione. Una lunga storia di strategie elaborate dall'alto puramente circoscritte all'ambito istituzionale ha lasciato dietro di sé tante vistose prove di fallimento. La scelta di responsabilità inizia nel momento del consumo: cittadini, imprese e mercato dialogano a partire sempre dalla preferenza del singolo, in questa preferenza sta la fine della povertà. Per questo si può pensare al commercio equo e solidale (CEES) come alternativa praticabile al modello attuale di mercato: se il singolo decide di acquistare prodotti pagati equamente ai produttori locali, realizzati con procedure sostenibili, di pagare equamente il lavoro decide che la scuola, la formazione, l'assistenza sanitaria di quei Paesi produttori possa iniziare ad esser garantita e non saltuariamente dispensata. Un mercato *socialmente responsabile* ha solo l'iniziale svantaggio di non passare per i canali mediatici più diffusi, ma nel tempo riesce anche a correggere le disfunzioni patologiche del sistema attuale: stabilizzando i prezzi, procurando effetti positivi sul consumatore, incentivando la produzione e la specializzazione dei lavoratori, non ultimo riducendo gli effetti negativi dell'impresa tradizionale, che registriamo anche all'interno dei

Paesi ricchi. Il commercio equo e solidale nel tempo riuscirebbe a garantire la possibilità di un'economia sostenibile in termini ambientali e sociali. Nel lavoro di Becchetti e Paganetto vengono presentati esempi concreti e analisi dettagliate dei riscontri economici immediati che conseguirebbero all'applicazione di questo commercio alternativo (cfr. p. 122). La presenza delle Botteghe del mondo, il fatturato, ad esempio, del commercio equo del caffè che negli Stati Uniti e in Canada arriva a 100 milioni di dollari insieme ad altri dati (cfr. p. 123) testimoniano come, nonostante le difficoltà, il CEES possa sostenere i numeri della grande distribuzione. Quest'ultimo insieme a tanti altri progetti rientra nel quadro della cosiddetta finanza etica. Negli ultimi due capitoli sulle applicazioni finanziarie e bancarie delle *ricette*, vengono presentati i fondi etici, il cui inizio si è avuto nel 1961 con il Foursquare Fund (cfr. p. 159), e che larga diffusione hanno avuto nel mondo anglosassone. Il risparmiatore che sceglie un fondo etico non limita alcunché del proprio capitale e dei propri interessi, se non vincolando i propri investimenti ad un insieme circoscritto di progetti e attività cui si presume abbia già dato la propria approvazione con un'iniziale scelta di responsabilità morale. Una diffusione sempre maggiore di tali titoli renderebbe il rapporto rischio-rendimento pari a quello del mercato tradizionale. In conclusione viene trattato il fenomeno di Banca Etica (cfr. pp. 166-171), che rappresenta un forte e totale cambio di direzione dell'ordinaria attività bancaria d'investimento e guadagno e che nel nostro Paese sta crescendo moltissimo. Il tratto distintivo di Banca Etica sta nel largo numero di soci e nella trasparenza dei bilanci, che vengono puntualmente pubblicati per giustificare la destinazione dei capitali investiti dai risparmiatori in progetti di recupero sociale di varia natura o di cooperazione internazionale. «Per essere felici bisogna essere almeno in due»: con questa ed altre riflessioni si conclude l'approfondita ricerca e le fiduciose proposte che animano questo libro. Gli effetti della finanza etica sono documentabili ed economicamente efficaci, hanno proprie specifiche regole e non sono confinabili nella vaghezza di tante utopie deteriorate dal mancato studio di procedure praticabili e sapranno in una prossima auspicata maggiore diffusione rendersi competitivi rispetto al mercato tradizionale. Quel che resta, il compito maggiore, la preferenza iniziale appartiene al singolo cittadino, confidando da subito nella scelta etica del lettore: questo l'augurio tra le righe.

Silvia Mari

C. Caputo, *Semiologia e semiotica. O la forma e la materia del segno*, Bari 2003, pp. 248.

Come chiarisce il sottotitolo, nel suo ultimo lavoro Cosimo Caputo va alla ricerca di una possibile definizione di ciò che è "forma" e di ciò che è "materia" del segno (ma anche di ciò che è forma materiale) a partire dalle coordinate interpretative offertegli da autori cruciali per la storia degli studi di semiologia e semiotica. Questi autori, e cioè principalmente Louis Hjelmslev, Charles Morris e Thomas Sebeok, aprono l'orizzonte della filosofia del linguaggio contemporanea ad una sorta di *radicalità* degli interrogativi sulle dinamiche che sottostanno e alla struttura segnica e alla stessa comunicazione. L'autore ha dunque il merito innanzitutto di fare chiarezza nel coacervo delle teorie linguistiche esaminate, ma poi anche di indagare premesse e derivazioni di quelle teorie: ad illustrare la bontà degli sforzi profusi in vista di una ridiscussione critica delle diverse, complesse questioni affrontate basti una breve ricognizione di quanto esposto nell'ottavo e penultimo capitolo del volume. A partire dalla sottolineatura di un certo modo di intendere l'essere, quello logico-formalistico, e passando peraltro anche attraverso la considerazione di quello che viene definito come «residuo semiotico ed epistemologico» presente nell'elemento della materia, arriviamo ad individuare la differenza *sostanziale* tra ontologia del segno e metafisica del segno (cfr. p. 186). E non solo: rileggiamo con strumenti interpretativi adatti anche le pagine levinassiane dei primi anni Settanta, per esempio,

ovvero quelle di *Umanesimo dell'altro uomo*, con le quali il filosofo francese ci suggeriva che la traccia – al di là di varie, possibili ‘volontà’ di vederci qualcosa d’altro – rimanda a ciò che appartiene al «già passato».

Passare attraverso l’opera di Lévinas, però, è anche inevitabilmente tenere presente Michail Bachtin, che con la sua attenzione alla sfera della responsabilità morale ci invita continuamente a sorvegliare l’unità di etica e linguaggio, senza lasciare che si arrivi a disgiungere il piano delle parole da quello delle azioni. In questo senso, allora, riflettere sul linguaggio, sui suoi meccanismi ed usi come pure sui suoi sostrati segnici e non-segnici, significa aprire un discorso eminentemente etico, anzi direi inevitabilmente etico: si tratta, insomma, dell’assoluta impossibilità di praticare scorciatoie teoretiche o di seguire vie di fuga dinanzi ad una determinato modo di intendere la filosofia, che tra l’altro impone di vincolare la dimensione della libertà – di conoscere, esprimersi, operare – proprio a quella della responsabilità. Anche tra semiotica e semiologia.

Prendendo in considerazione più da vicino il paradigma conoscitivo hjelmsleviano, che peraltro non si esaurisce nel cuore teorico de *I fondamenti della teoria del linguaggio* (1943) né si fa ricondurre ad un determinato periodo della riflessione di questo prolifico autore, Caputo centra soprattutto due aspetti che credo risultino determinanti per la lettura non solo e non tanto di questa o di quell’opera, bensì di quello che possiamo definire il ‘registro linguistico’ dello stesso Hjelmslev. Il volume, infatti, da un lato premette che Hjelmslev si propone di individuare i punti di contatto che con il linguaggio hanno tanto fisicità e psiche che storia, economia e società – e questo proprio al fine di indagarne le loro più profonde interrelazioni e reciproche influenze –, mentre dall’altro opportunamente precisa pure le *condizioni* del rapporto tra semiosi come «essere segno» e semiologia come «definire il segno». Se è vero che il segno precede la sua interpretazione, è vero anche che l’uso linguistico risulta «illimitato nella sua variabilità, in quanto legata alla vita che è semiosi illimitata. (...) L’uso è il semiotico che manifesta (determina) il semiologico» (p. 109). Ecco allora che l’uso ci appare qui, all’interno della prospettiva hjelmsleviana, quale co-autore assieme alla forma materiale di un «prodotto» di altrettanta rilevanza, vale a dire della forma pura, la quale è appunto determinata e comunque presupposta (e l’uso, a sua volta, si scopre determinato e presupposto proprio dalla forma materiale).

L’autore, inoltre, allarga l’argomentazione all’eredità filosofica delle teorie di Saussure, ed in particolare di quella che è stata definita una «linguistica del linguaggio» da un’antropologo del segno qual è Roland Barthes; può così concludere, tra l’altro, che la pretesa di chi vorrebbe il nucleo identitario del segno perfettamente stabile è senza dubbio inaccettabile. Tale posizione non solo porterebbe a ridurre al (solo) segno, in modo peraltro del tutto arbitrario e mistificante, anche il non-segno, ma sbarrerebbe di fatto la strada alla metafisica del segno che citavamo sopra e che, invece, potrebbe sicuramente svelarsi assai salutare da un punto di vista gnoseologico. Solo con il pieno riconoscimento del segno come possibilità del non-segno, ed al tempo stesso solo con l’affermazione del permanere – nel segno – di un inalienabile elemento residuale non segnico («qui ed ora»), solo così possiamo allora rispettare quella metafisica del segno e insieme salvaguardare il genuino portato della pluralità dei segni in cui ci ritroviamo immersi.

Tra gli aspetti più interessanti delle riflessioni avanzate dai semiotici del XX secolo mi pare da segnalare, poi, quello indagato da Morris. Esso, in ultima analisi, concerne la potenziale capacità proprio della semiotica di far dialogare le scienze psico-sociali con quelle biologiche, dove «la base unificante è (...) una teoria generale del comportamento biologicamente fondata, che egli chiama “comportamentistica”» (p. 97). Quanto alla prospettiva hjelmsleviana, di essa il testo individua alcuni concetti decisivi (cfr., p. es., p. 49 nota 1 per le diverse dipendenze relative a *funzioni e rapporti* di una struttura di significato, e p. 175 per le categorie di *intensivo* ed *estensivo*), in modo che gli sviluppi già maturati, e con essi anche quelli ancora ‘maturabili’ nel panorama contemporaneo di una filosofia del linguaggio in senso lato, risultino più evidenti. Il tutto all’interno di una trama di rapporti

peculiare del linguaggio che, del resto, rimane un luogo teorico-pratico abbastanza complesso oltre che, comunque, sempre in parte inesplorato.

Giuseppe Moscati

F. Miano, *Dimensioni del soggetto. Alterità, relazionalità, trascendenza*, Roma 2003, pp. 95.

L’agile e discorsivo volume di Francesco Miano, si presenta, nella sua natura di saggio di antropologia filosofica, davvero ricco di spunti e interessanti riferimenti alla migliore tradizione del personalismo e dell’esistenzialismo. Riferimento costante del dialogare dell’autore, con e tra i testi filosofici, risultano sia le problematiche che la cornice speculativa della filosofia contemporanea rispetto ai temi etico-esistenziali ed a quelli più tipicamente antropologici.

Il testo è suddiviso in quattro sezioni che propongono un percorso di riflessione attorno alle costitutive dimensioni della soggettività. L’unitarietà e la coerenza delle argomentazioni proposte risulta, a nostro avviso, conseguita dalla centralità antropologica e morale che assume nel testo il concetto di relazione, tanto che esso può essere elevato a cifra e chiave interpretativa del lavoro di Miano, nonché radicale categoria che insieme alla storicità specificano la “natura” dell’esistere personale. Con le parole dell’autore, «attorno alla tematica della relazione confluiscono così questioni fondamentali poste al confine tra pensiero e vita, tra teoria e prassi, tra l’universale e il singolare, tra l’etico e il metafisico, tra l’interiorità e l’esteriorità» (p. 42).

La prima sezione è dedicata all’analisi della duplice dimensione del personale e dell’impersonale dell’esistenza, dimensioni sempre intrecciate e relate fecondamente «nel tentativo di far emergere il nucleo unico di ogni esistenza e, contemporaneamente, di delineare la multiformità delle facce dell’esistenza umana, della vita stessa dell’uomo» (p. 16). L’impersonalità costitutiva e originaria della datità dell’esserci, del suo essere situato e storico, del suo essere dialetticamente relato alla natura, del presentarsi come soggetto empirico; il personale, invece, come movimento e fatica dell’esistere, come sforzo di autenticità, come espressione della libertà e fondamento della responsabilità: «l’esistenza è dunque frutto della lotta che ciascun se stesso, nel cammino verso l’autenticità e verso la sua piena realizzazione, compie contro l’assolutizzazione dell’esserci “impersonale”, una lotta che è impegno di trascendimento dell’esserci» (p. 19). La “lotta” verso la conquista del sé più autentico è sempre lotta contro la dispersione deietti della mondità e lo sradicamento operato dalla tecnica e dalla massificazione, questa «disabituata all’intimità, al segreto, all’ineffabile» (p. 24) spingendo verso la completa spersonalizzazione, l’azzeramento della dimensione temporale e la dissoluzione della progettualità. Di qui la dinamica della libertà e del decidersi di volere se stessi in direzione dell’*Existenz*.

Il tema della relazionalità del soggetto è affrontato specificamente nella seconda sezione; qui si presenta la questione della dinamica relazionale come la sfida di questo nostro tempo: tempo di disorientamento e sradicamento, che solo un adeguato rapporto tra solitudine e comunità può risolvere positivamente. «La solitudine ha un forte carattere personalizzante perché punta l’attenzione sui valori legati all’autocostruzione esistenziale, (...) premessa per l’ascolto e l’incontro vero con l’altro, (...) una vera solitudine è, in tal senso, un vero esercizio comunicativo perché disincaglia dall’isolamento, da uno sterile ripiegamento su se stessi» (p. 33). La comunità è scuola di vita, spazio di incontro e di esercizio di responsabilità, luogo del donarsi e della comunione profonda. In questa dialettica si gioca il cammino verso l’autentico, come dinamica interiore ed esteriore di tipo relazionale. L’io si presenta come un nodo di relazione (Merleau Ponty), in cui l’appello dell’altro e dell’alterità impone la scelta per il dialogo del comune riconoscimento, «ciò significa che la scelta di me si accompagna

alla scelta dell'altro e che l'uomo diventa io a contatto con un tu, con l'altro» (p. 37). A questo punto l'autore si sofferma su due categorie centrali: la simpatia e la comunicazione, basi che permettono il superamento del solipsismo esistenziale, abbattendo la barriera dell'indifferenza attraverso la reciprocità del riconoscersi esistenziale e dell'accogliersi.

La terza sezione è dedicata alla politicità dell'essere uomo; la relazione io-tu non è esclusiva anzi deve aprirsi alla dimensione dell'altro che non conosco direttamente, ma a cui sono vincolato da una medesima sorte comunitaria e civile. L'autore, attraverso Ricoeur, ricomprende queste categorie tramite «l'idea di ethos che abbraccia in un'unica formula ben articolata la cura di sé, dell'altro e delle istituzioni» (p. 57). L'altro che non conosco posso raggiungerlo attraverso i canali di istituzioni giuste e democratiche, qui abita il tema della responsabilità politica come tensione verso città giuste, costruite su una rinnovata idea di bene pubblico capace di garantire la libertà e la dignità di ciascuno. Necessita «una nuova cultura della responsabilità politica» alimentata «da un ethos della vita democratica inteso come impegno quotidiano, esercizio attivo e vigilanza critica» (p. 59). Il capitolo, inoltre, si sofferma sulle sfide attuali poste dall'era globale, sulle trasformazioni dell'idea di cittadinanza nel contesto odierno e sui percorsi possibili di educazione alla cittadinanza attiva e alla partecipazione democratica.

Alla dimensione della trascendenza viene dedicata la quarta sezione. Qui, ci pare, il tema venga affrontato radicalizzando la natura relazionale dell'uomo nel suo duplice darsi: orizzontale e verticale. «L'esistenza soggettiva rappresenta anche un luogo primario di apertura alla trascendenza e di manifestazione della trascendenza. Più l'esistenza è se stessa e vive autentiche relazioni con gli altri, più si apre alla trascendenza» (p. 73), ove trova la misura del suo esistere più pieno. Sono le esperienze del limite e delle situazioni limite che vengono proposte e considerate come luoghi tipici dell'ulteriorità e di apertura alla possibilità del sacro. Viene rievocata la metafora jaspersiana del «naufragio» come «esperienza più propria dell'esistenza» (p. 75), intesa come l'impossibilità del soggetto di porre in se stesso il proprio fondamento, la sua origine lo richiama ad una infinità di vincoli. Questa consapevolezza può portare a dimensioni di disponibilità e di apertura agli altri e all'Altro trascendente. Se questa dimensione viene identificata con il Tu divino, l'esistenza si arricchisce di ulteriori caratteri che modificano l'idea stessa di responsabilità e di progetto, «dalla relazione con l'alterità di Dio non discende la necessità di trascurare il mondo ma, al contrario, emerge una forte sollecitazione per il singolo a vivere pienamente la sua responsabilità mondana» (p. 82), significa sentire la responsabilità storica per le realtà prossime e per il mondo. L'eclissarsi del legame al sacro in ambiti privati ha di fatto smarrito il nodo centrale di come questo rapporto, se scelto e vissuto in pienezza, implichi un obbligo etico e una responsabilità morale nei confronti della mia esistenza e della realtà dialogico-relazionale di questa.

Mi pare opportuno, a conclusione di questa breve presentazione del testo di Miano, sottolinearne ancora una volta la ricchezza e coerenza con cui l'autore fa propri gli stimoli filosofici di parte del pensiero contemporaneo, rielaborandoli in forma unitaria e creativa, riuscendo a fare di questa sua fatica scientifica un contributo sicuramente di pregio.

Fabio Mazzocchio

Finito di stampare nel mese di dicembre 2004
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE S.r.l.
Via Tiburtina 910-912 - Roma

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.

Carla Guetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Lucia De Frenza,
Liborio Dibattista, Francesca Gambetti, Alessandro Volpone

Recapito Presidente:
Mauro Di Giandomenico
Seminario di Storia della Scienza, Università degli Studi di Bari
Palazzo Ateneo, p.zza Umberto I, 1-70121 Bari
Tel.: ++39.080.5714492 Fax: ++39.080.5714470
E-mail: ilpresidente@sfi.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel./Fax: ++39.06.8604360
e-mail: carlaguetti@sfi.it

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:

Società Filosofica Italiana - Segreteria (c.a. Carla Guetti)
Via Nomentana 118, 00161 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

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

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.

Società Filosofica Italiana
Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118
00161 Roma

ISSN 1129-5643